



TEMPO DA CIÊNCIA - Revista de Ciências Humanas e Sociais
Publicação do Curso de Ciências Sociais Unioeste - Campus de Toledo

Tempo DA Ciência

E-ISSN:1981-4798

ISSN:1414-3089

Volume 28- Número 55 - 1o Semestre - 2021

Tempo da Ciência

Volume 28 Número 55
1º semestre de 2021

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

INDEXADORES:
SISTEMA LATINDEX
SUMÁRIOS DE REVISTAS BRASILEIRAS

Publicação do Curso de Graduação em Ciências Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
UNIOESTE - CAMPUS DE TOLEDO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

REITOR

Paulo Sérgio Wolff

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO

Remi Schorn

**DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CAMPUS DE TOLEDO**

César Augusto Battisti

COORDENADOR DO CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Paulo Henrique B. Dias

T288 Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / Campus de Toledo – v. 1, n. 1(1994), -- Toledo: Ed. Toledo, 1994. Semestral –v.27, n. 54(2020), --Toledo: Ed. Toledo, 2021.
E-ISSN: 1981-4798
ISSN: 1414-3089
Indexadores: Latindex; sumários

1. Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo II. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / Campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

Ficha Catalográfica: Marilene de Fátima Donadel – CRB 9/924

Revisão ortográfica e gramatical:

Irene Aparecida Guimarães dos Santos

Capa:

Vania Sandeleia Vaz da Silva

Imagem da Capa:

Foto: Kita Pedrosa. Acervo: Museu da Maré.

Diagramação

Maristela Meneghetti

Suporte técnico:

Paulo Konzen

Endereço para correspondência

UNIOESTE – Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa – NDP

Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle – Toledo – PR CEP 85903-000

e-mail: revistatempodaciencia@yahoo.com.br

EDITORA

Vania Sandeleia Vaz da Silva

COMISSÃO EDITORIAL

Andréia Vicente da Silva

Gustavo Biasoli Alves

Marco Antonio Arantes

Osmir Dombrowski

Paulo Henrique B. Dias

CONSELHO ASSESSOR CIENTÍFICO

Adriano Premebida – FADB

Alberto Paulo Neto – PUC-PR

Allan de Paula Oliveira – NESPAR

Ana Cleide Chiarotti Cesário – UEL

Carla Cecília Rodrigues Almeida – UEM

Celso Antonio Fávero – UNEB

Emilce Beatriz Cammarata – NM, Argentina,

Eric Gustavo Cardin – UNIOESTE

Eric Sabourin – CIRAD,

França Erneldo Schallenberger – UNIOESTE

Evaldo Mendes da Silva – UFAL

Gabriel Feltran – UFSCAR

Geraldo Magella Neres – UNIOESTE

Ileizi Luciana Fiorelli Silva – UEL

Joana Coutinho – UFMA

João Virgílio Tagliavini – UFSCar

José Lindomar C. Albuquerque – UNIFESP

Juan Carlos Arriaga- Rodríguez – Universidad de ‘Quintana Roo – México

María Lois – Universidad Complutense de Madrid

Maria Salete Souza de Amorim – UFBA

Martha C. Ramirez-Galvez – UEL

Miguel Angelo Lazzaretti – UNIOESTE

Oscar Calavia Sáez – UFSC

Otávio Velho – UFRJ

Paulo Roberto Azevedo – UNIOESTE

Rafael Antônio Duarte Villa – USP

René E. Gertz – PUCRS e UFRGS

Ricardo Cid Fernandes – UFPR

Rosana Kátia Nazzari – UNIOESTE

Senilde Guanaes – UNILA

Wagner Pralon Mancuso – USP

Yonissa Marmitt Wadi – UNIOESTE

Sumário:

Apresentação: O campo religioso brasileiro na contemporaneidade

Silvia Fernandes, Janine Targino

Pg 6-9

Apontamentos sobre duas representações do mal divergente

Janine Targino

Pg 10-21

Catolicismo no sul de Minas – tendências a partir de um survey

Silvia Fernandes

Pg 22-36

Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres

Tatiane Duarte

Pg 37-54

Provetá: a Assembleia, em um lugar de Deus

Nelson Cortes Pacheco Junior, Antonio Bernardes, Felipe Rodrigues de Almeida Maia

Pg 55-66

A identidade e a ideologia do Partido Republicano

Jheniffer Almeida, Vitor de Moraes Peixoto

Pg 67-87

**“Eu vejo na minha sexualidade o motivo para viver melhor o que é ser cristão”:
ressignificação e regulação das homossexualidades no Projeto Aprisco**

Alessandra dos Reis, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro, Frank Antonio Mezzomo

Pg 88-108

Giras *on-line*: Umbanda reconfigurada

Maurício Ferreira Santana

Pg 109-121

Espectáculos da fé: manifestações religiosas no cinema e as políticas do olhar na contemporaneidade

Lúisa Chada Arraes, Maria Eduarda Antonino Vieira

Pg 122-136

Intolerância religiosa: um estudo sobre as divergências das concepções da legitimidade da doutrina do Santo Daime

Ronaldo Emiliano

Pg 137-157

“Cultura da Vida e Cultura da Morte”: moralidade cristã nos debates sobre o direito de abortar (ADPF 442)

Karine Dalla Costa, Andreia Vicente da Silva

Pg 158-174

Apresentação do dossiê *O campo religioso brasileiro na contemporaneidade*

Sílvia Fernandes¹

Janine Targino²

Compreender as interações, mudanças e inovações do campo religioso brasileiro tem sido o empenho de muitos estudiosos da religião há décadas. Talvez possamos assumir que esta tarefa implica o reconhecimento de que a coexistência entre religião e vida social inscreve-se no que Peter Berger denominou de “múltiplas modernidades” (BERGER 2017). Essas distintas modernidades, particularmente no campo brasileiro e latino-americano, têm demandado acuidade teórica, perspicácia e, sobretudo, abertura epistemológica para identificar e compreender os elementos recompostos, rearranjados e sedimentados nas relações entre religião e sociedade brasileira.

É certo que os articulistas do presente dossiê não estão isolando o fenômeno religioso numa perspectiva essencialista, mas exploram diferentes grupos, instituições e expressões religiosas a partir de perspectivas triangulares em que implicações políticas, sanitárias, de natureza moral, entre outras, são postas em relevo dinamizando a cultura em sua “estrutura de sentimentos”, como argumentou Raymond Williams (2011).

Temos, portanto, o prazer de oferecer aos leitores da Revista Tempo da Ciência este dossiê que, se por um lado não esgota as possibilidades de reconhecimento da diversidade religiosa do campo religioso brasileiro, por outro, apresenta recortes criativos dos articulistas que o integram. Sendo assim, os capítulos aqui reunidos exploram teórica e metodologicamente territórios virtuais, locais e regionais em que a religião estende suas teias. A partir daí perspectivas embotadas são espanadas e pode-se identificar a esfera religiosa alterando debates públicos, dimensões da cultura, da política, da sexualidade e das moralidades no Brasil contemporâneo afetado pelos efeitos de uma nova metamorfose cujos efeitos ainda não podemos mensurar.

Abrindo o dossiê, temos o artigo *Apontamentos sobre duas representações do mal divergente* de Janine Targino. Em seu texto, a autora observa que as diferentes representações do mal encontradas na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e na Seicho No Ie possuem profundas divergências no que tange às explicações a respeito da origem dos males com os quais os indivíduos se deparam cotidianamente. Se, por um lado, a IURD fomenta uma perspectiva na qual o mal é produto da ação de forças malignas que operam na vida dos indivíduos, por outro, vemos que a Seicho No Ie considera a capacidade criativa da mente humana como a principal responsável pelos infortúnios que provocam sofrimentos. Sendo assim, a intenção da autora é demonstrar que as práticas rituais e performances elaboradas em torno das concepções de mal

¹ Professora Associada do PPGCS/UFRRJ e professora externa no PPGSP/UENE. E-mail: fernandes.silva@gmail.com

² Professora do IUPERJ/UCAM. E-mail: janine.targino.silva@gmail.com

vigentes na IURD e na Seicho No Ie coadunam com a maneira como o mal é interpretado nestes dois contextos.

O artigo de Sílvia Fernandes, *Catolicismo no sul de Minas – tendências a partir de um survey*, desenha um panorama sobre crenças e práticas religiosas de católicos no sul do estado de Minas Gerais por meio da análise de dados que fazem parte de uma pesquisa quantitativa mais ampla realizada na região. Entre as principais considerações apontadas pela autora está o entendimento de que a dimensão cosmopolita do mundo contemporâneo repercute nos modos de adesão, na crença religiosa e na relação dos católicos com a instituição religiosa. Com base no conceito de “metamorfose do mundo” de Ulrich Beck, a autora indica que os informantes da pesquisa, em sua maioria, mantêm uma identidade católica, embora neste caso trate-se de um catolicismo cada vez mais metamorfoseado que pode estar fundamentado tanto em objetos religiosos quanto na relativização da relevância da frequência ao rito.

No artigo *Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres*, Tatiane Duarte apresenta a narrativa de algumas mulheres ecumênicas que defendem a proposta de que haveria uma história a ser contada sobre elas e seus feitos nos campos do ecumenismo e do feminismo. A autora adota uma “escrita etnográfica epistemologicamente feminista” na qual analisa como essas mulheres constroem as representações de seus sagrados políticos na esfera do ecumenismo em “diálogos e reticências com as teologias feministas, movimentos de mulheres e/ou feminismos laicos” com a intenção de “denunciar as ausências femininas na história e na historiografia ecumênica”. Além disso, Duarte discute como os espaços de atuação política do movimento ecumênico também se fundamentam em desigualdades de gênero.

Na sequência, temos o artigo *Provetá: a Assembleia, em um lugar de Deus*, no qual Nelson Cortes Pacheco Junior, Antonio Bernardes e Felipe Rodrigues de Almeida Maia abordam como igreja Assembleia de Deus se estabeleceu e “consolidou suas ideologias e práticas religiosas vinculadas ao cristianismo protestante” na Vila de Provetá, localizada na Ilha Grande, município de Angra dos Reis - Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, os autores discutem como esta igreja “ressignificou a Vila em um lugar sagrado, polarizando os mais diferentes aspectos sociais” do local. Pacheco Junior, Bernardes & Almeida buscam ir além da discussão acerca do sagrado e do profano para examinar a influência do modo de “ser assembleiano” sobre o lugar Provetá, visto que, como os autores apontam, “ser assembleiano” se tornou um “sinônimo de ser provetaense”.

Jheniffer Almeida e Vitor de Moraes Peixoto discutem a relação entre identidade partidária e eixo ideológico do Republicanos no artigo intitulado *A identidade e a ideologia do Partido Republicano*. Neste trabalho, os autores analisam as mudanças pelas quais o partido passou desde seu surgimento em 2005 e descreve o processo de alinhamento do mesmo à direita. Como destacado por Almeida & Peixoto, o Republicanos atua segundo “políticas liberais no ponto de vista econômico e conservadorismo nos costumes”. No que toca especificamente ao conservadorismo nos costumes, destaca-se que há defesa do modelo de família comprometido com uma leitura monogâmica e heteronormativa, além de enfatizarem o combate contra a chamada “ideologia de gênero” e adotarem posicionamento contrário às “políticas públicas voltadas à população LGBT”.

No artigo “*Eu vejo na minha sexualidade o motivo para viver melhor o que é ser cristão*”: *Ressignificação e regulação das homossexualidades no Projeto Aprisco*, Alessandra dos Reis apresenta a análise dos dados alcançados através de entrevistas semiestruturadas realizadas com participantes do *Projeto Aprisco*, uma iniciativa católica “que visa dialogar e acolher pessoas com relacionamentos homossexuais”. A intenção da autora é observar as compreensões dos sujeitos em relação às suas experiências no âmbito religioso e como eles “ressignificam a relação com a religião e as sexualidades”. Entre suas principais conclusões, Reis ressalta que o acolhimento oferecido pelo projeto ocorre mediante a regulação das sexualidades que, “assim como a dimensão religiosa, têm atuado como modeladores da subjetividade dos membros do Projeto Aprisco”.

Saindo das abordagens sobre o campo cristão, o artigo *Giras on-line: Umbanda reconfigurada*, escrito por Maurício Ferreira Santana, trata de analisar as circunstâncias impostas pela pandemia de coronavírus (COVID-19) e a consequente necessidade de suspensão temporária das práticas religiosas realizadas presencialmente. Tendo em vista o cenário pandêmico, o autor descreve o processo de adoção de recursos tecnológicos por pais e mães de santo com a finalidade de executar a prática litúrgica em formato virtual. Assim sendo, as *lives* passaram a ser a principal plataforma para a realização das giras de Umbanda, o que representou a fragmentação do espaço sagrado que, além de palco litúrgico, também passou a se manifestar no espaço virtual. Segundo Santana, este contexto inédito acabou “por reconfigurar aspectos comunicacionais e basilares da religião”.

Espectáculos da fé: manifestações religiosas no cinema e as políticas do olhar na contemporaneidade, de autoria de Luísa Chada Arraes e Maria Eduarda Antonino Vieira, esmiúça as conexões entre cinema e religião tendo como ponto de partida “uma perspectiva decolonial que enxerga as produções imagéticas não apenas como veículos descritores de realidades, mas como exercícios criativos de resistência política”. Desta maneira, Arraes & Vieira buscam compreender como o cinema foi capturado pela religião, ao mesmo tempo em que a religião também serviu/serve como conteúdo para a indústria cinematográfica. Para isso, as autoras concentram seu olhar nas representações imagéticas associadas à ideia de “verdadeira fé” e nas narrativas construídas sobre uma nova percepção do que é o religioso.

Em *Intolerância religiosa: um estudo sobre as divergências das concepções da legitimidade da doutrina do Santo Daime*, Ronaldo Emiliano de Miranda nos fala acerca das intolerâncias que a religião do Santo Daime enfrenta desde o seu surgimento. Esta religião, que usa em seus rituais “um chá de origem xamânica” chamado *Ayahwasca* (Daime), constantemente recebe diversos ataques impetrados por aqueles que veem o Daime apenas como uma droga com propriedades alucinógenas, descolada de seu significado e importância rituais. Com base em uma ampla pesquisa bibliográfica, Miranda sublinha em seu trabalho os aspectos pertinentes para “uma boa convivência com a pluralidade religiosa”, tal como demonstra que o “direito sagrado de divergir” possibilita o estabelecimento de um diálogo inter-religioso.

Fechando o dossiê, temos o artigo de Karine Dalla Costa e Andreia Vicente da Silva, “*Cultura da Vida e Cultura da Morte*”: *Moralidade cristã nos debates sobre o direito de abortar (ADPF 442)*, no qual as autoras apresentam os conceitos de cultura da morte e da vida segundo a perspectiva do pastor Douglas Roberto de Almeida Baptista, representante das Assembleias de Deus no Brasil. Neste texto, as autoras discutem como o debate moral é instrumentalizado para que as decisões tomadas a respeito do aborto estejam em consonância com critérios religiosos. Com base em vídeos das sessões da ADPF 442 e das aulas on-line do pastor, além de revisão bibliográfica, Costa & Vicente da Silva estabelecem uma comparação entre “a visão religiosa mais conservadora em torno do aborto com alguns argumentos científicos advindos das ciências sociais”.

Esperamos que o material diversificado deste dossiê contemple os leitores interessados na pluralidade do campo religioso brasileiro. Acreditamos que os trabalhos aqui apresentados possam provocar novas questões para estudiosos interessados no estudo socioantropológico da religião.

Referências

BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade**. Trad. De Noéli Correia de Melo Sorinho; rev. Gentili Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2017.

WILLIAMS, R. **Cultura e Materialismo**. Trad. André Glaser. São Paulo: Unesp, 2011.

Apontamentos sobre duas representações do mal divergentes

Janine Targino¹

Resumo: As representações do mal vigentes na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e na Seicho-No-Ie mostram-se bastante divergentes. Se para a IURD é pujante a crença em demônios e no potencial que estes possuem para provocar os problemas, na cosmologia da Seicho-No-Ie a verdadeira fonte dos males é a mente humana, uma vez que ela é capaz de criar situações de infortúnios. Partindo desta divergência fundamental, este artigo apresenta uma análise comparativa sobre os desdobramentos que ambas as representações do mal manifestam na vida dos indivíduos de acordo com a adesão deles à IURD ou à Seicho-No-Ie. A principal conclusão alcançada pela pesquisa aponta que as diferentes concepções de mal observadas acionam práticas rituais e performances distintas nas duas instituições religiosas estudadas.

Palavras-chave: Representação do Mal; Igreja Universal do Reino de Deus; Seicho-No-Ie; práticas rituais.

Notes about two divergent representations of evil

Abstract: The current representations of evil at Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) and at Seicho-No-Ie are quite different. If for the IURD the belief in demons and the potential they have to cause problems is real, at Seicho-No-Ie cosmology, the true source of evil is the human mind, since it is capable of creating situations of misfortune. Starting from this fundamental divergence, this article presents a comparative analysis of the consequences that both representations of evil manifest in the lives of individuals' lives according to their adherence to the IURD or Seicho No Ie. The main conclusion reached by the research points out that the different conceptions of evil observed trigger different ritual practices and performances in the two studied religious institutions.

Keywords: Representation of Evil; Igreja Universal do Reino de Deus; Seicho-No-Ie; ritual practices.

¹ Pós-doutora em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (2018); doutora (2014); mestre (2010); bacharel; e licenciada em Ciências Sociais (2008) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-graduação em Sociologia Política do IUPERJ-UCAM e professora na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. *E-mail:* janine.targino.silva@gmail.com

Introdução

No Brasil, a variedade de representações do mal provenientes das religiões é um fenômeno intimamente ligado à diversidade que impera em seu campo religioso. Estas representações, por formarem um conjunto heterogêneo, muitas vezes mostram-se antagônicas entre si, como é o caso, por exemplo, das concepções de mal vigentes na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e na Seicho-No-Ie. Enquanto a IURD possui como principal característica a crença em demônios e na ação maléfica destes sobre os indivíduos, a Seicho-No-Ie trabalha com uma perspectiva “psicologizada”, em que os infortúnios são causados pela capacidade criativa da mente humana.

Para além desta diferença fundamental, deve-se ressaltar que a IURD e a Seicho-No-Ie são provenientes de matrizes religiosas bastante distintas. A primeira trata-se de um desdobramento do avanço do neopentecostalismo no Brasil e constitui um dos ícones do fenômeno denominado “terceira fase do pentecostalismo” (FREESTON, 1994). A segunda, em contrapartida, está baseada em uma matriz religiosa oriental que chegou ao Brasil, por volta de 1950 (PAIVA, 2005), através de um movimento de “orientalização do Ocidente” (CAMPBELL, 1997) profundamente influenciado pela crise da racionalidade ocidental e pela situação de reencantamento do mundo (ALBUQUERQUE, 2001). O fato de ambas coexistirem no campo religioso brasileiro possibilita uma análise comparativa que, neste artigo, concentrou-se nas características inerentes à representação do mal que a IURD e a Seicho-No-Ie sustentam em suas respectivas cosmologias.

Sendo assim, este artigo analisa a percepção dos indivíduos em torno das representações do mal da IURD e da Seicho-No-Ie. Além disso, a forma pela qual estas representações singularizam o cotidiano dos indivíduos de acordo com a adesão a uma destas instituições religiosas também esteve no rol de elementos observados durante a pesquisa. Os dados aqui examinados foram obtidos por meio de entrevistas semiestruturadas e observação de campo.

Antes de prosseguir, é necessário esclarecer como a Seicho-No-Ie é tratada ao longo deste artigo. Há na Seicho-No-Ie uma tensão entre uma autodefinição ligada à sua origem, na qual seu fundador, Masaharu Taniguchi, a designava como uma religião, e uma autodefinição mais atual, em que a Seicho-No-Ie é considerada uma filosofia de vida, que pode ou não ser adotada como religião pelos seus adeptos. Nesta pesquisa, a Seicho-No-Ie foi observada como uma religião, visto que ela possui doutrina, rituais e crenças que lhe são próprios. Além do mais, o fato de os adeptos da Seicho-No-Ie se referirem à mesma como uma espécie de teodiceia também serve de dado para sustentar um ponto de vista que a observa como religião, e não apenas como filosofia de vida.

Seicho-No-Ie

A Seicho-No-Ie foi fundada no Japão, em 1º de março de 1930, por Masaharu Taniguchi (1893-1985), um PhD em filosofia que, antes de se dedicar à criação desta religião, escreveu diversos livros nos quais contestava a existência de Deus fundamentado na premissa de que “não poderia existir Deus em um mundo pautado no sofrimento e em desigualdades de todos os gêneros”. Situada no grupo denominado por estudiosos como “novas religiões japonesas”, a Seicho-No-Ie cresceu no pós-guerra (PAIVA, 2005), momento no qual também surgiram outras religiões, como a Soka Gakkai, a Perfect Liberty e a Igreja Messiânica Mundial (Johrei), em função do abalo sofrido pela religião oficial do Estado japonês, profundamente estruturada na crença na divindade do imperador e uma das principais bases da ideologia militarista.

Após escrever livros sobre ateísmo, Masaharu Taniguchi teria recebido de um anjo a revelação de que “o sofrimento e a dor não existem, visto que a matéria também não existe”. Foi neste momento que ele se sentiu inspirado a fundar uma nova religião, denominada por ele “Seicho-No-Ie”, que em japonês significa “Lar do Progredir Infinito”. A criação desta religião considerou as características inerentes ao campo religioso japonês para que fosse possível alcançar aceitação. No Japão, as religiões reconhecidas como tradicionais são o Catolicismo, o Budismo e o Xintoísmo. No entanto, não existe muita tolerância entre católicos e budistas, podendo-se até mesmo dizer que católicos dificilmente iriam a templos budistas e que os budistas muito provavelmente não frequentariam igrejas católicas. Porém, a relação entre católicos e o xintoísmo, assim como a relação entre budistas e o xintoísmo, é bastante diferente. No rol das religiões instaladas no Japão, o xintoísmo é visto como a mais tradicional, sendo respeitado não só por seus adeptos mas também pelos seguidores de outras religiões. Em vista disso, Masaharu Taniguchi, preocupou-se em estruturar a Seicho-No-Ie em preceitos xintoístas, mas sem afastar-se completamente do budismo e do catolicismo, uma atitude que mostra o quanto o líder fundador dedicou-se à criação de condições que viabilizassem a aceitação desta nova religião no campo religioso japonês².

Ao chegar ao Brasil, como nos diz Paiva,

A Seicho-No-Ie foi introduzida primeiramente entre os colonos japoneses da Alta Paulista, tipicamente por meio de literatura religiosa, que continua um dos meios mais utilizados de divulgação. Com o relativo insucesso de propagação entre os japoneses da primeira geração, já portadores de uma religião, e entre os japoneses da segunda geração, atraídos pelo catolicismo como instrumento de inserção na sociedade brasileira, a Seicho-no-iê voltou-se, desde a década de 70, para os não-descendentes de japoneses (PAIVA, 2005, p. 11).

² Inclusive, o emblema criado para a Seicho-No-Ie busca unir os preceitos basilares das três principais religiões do Japão. O círculo da Grande Harmonia, que encerra o sol, a lua e uma estrela, ou seja, o xintoísmo, o budismo e o cristianismo, mostra uma verdadeira união simbólica entre as tradicionais religiões do Japão.

Desde então, a Seicho-No-Ie e outras novas religiões japonesas vêm conquistando adeptos entre os não descendentes de japoneses no Brasil. Em 1991, apenas duas das novas religiões japonesas instaladas no Brasil tinham fiéis autodeclarados (TOMITA, 2004). Mas, no Censo de 2010, registrou-se o significativo número de 155.951 mil pessoas que se dividiam entre as igrejas orientais Messiânica, Seicho-No-Ie, Hare Krishna, Perfect Liberty, Tenrikyo e Mahicari.

O Mal que eu “crio” – o ponto de vista da Seicho-No-Ie sobre o Mal

A doutrina fundamental da Seicho-No-Ie sustenta que existe apenas o *Jissô*, que pode ser traduzido aproximadamente como realidade, verdade, mente e Deus (PAIVA, 2002). Dessa forma, distinguem-se dois planos: um que corresponde à realidade/*Jissô* e aquele que se refere ao fenômeno. No plano que corresponde à realidade, o homem existe como filho perfeito de Deus, imortal e sem qualquer ligação com o pecado. Já no plano do fenômeno, o homem encontra-se em uma posição vulnerável e pode ser atingido pelo pecado, pelas doenças, pela morte e outros males. Todavia, o fenômeno é criado pela mente humana e, por isso, pode ser visto como algo ilusório. Para que os males possam ser curados, a doutrina da Seicho-No-Ie indica a importância da tomada de consciência do Eu verdadeiro, isto é, o entendimento de que o homem é filho perfeito de Deus (PAIVA, 2002).

Entre as atividades propostas pela instituição para que os adeptos cheguem à consciência do Eu verdadeiro estão as palestras semanais, seminários regionais, estaduais e nacionais e a prática diária da meditação Shinsokan, que é uma meditação contemplativa formada por várias mentalizações. O principal objetivo desta meditação é levar o indivíduo a transcender o mundo fenomênico-material e entrar em contato com o mundo da imagem verdadeira, ou seja, o mundo perfeito e absoluto criado por Deus. Há a orientação para que a meditação seja realizada todos os dias, com saudação, culto aos antepassados, culto aos anjinhos abortados, louvor aos apóstolos da Missão Sagrada, entre outras (WOJTOWICZ, 2004).

Nota-se que o mal, dentro da cosmologia da Seicho-No-Ie, não é visto como algo personificado. Segundo esta religião, o mal não existe por si mesmo, não tem possibilidade de ação individual e não está concentrado em uma entidade de perfil maligno, posto que constitui uma situação totalmente criada pela mente humana³. Estar doente ou em problemas financeiros, por exemplo, representam momentos nos quais o indivíduo entra em contato de maneira equivocada com o mundo fenomênico-material, a saber, com o “mundo” criado através da capacidade criativa da mente humana. Não há, dentro das categorias usadas pela Seicho-No-Ie, espaço para o entendimento de que as situações ruins vivenciadas pelo indivíduo são condições impostas por entidades malignas. Pelo contrário, a Seicho-No-Ie sustenta que todo

³ É necessário enfatizar que, para a Seicho-No-Ie, tal capacidade criativa da mente humana advém das circunstâncias em que o homem fora criado. Para esta religião, é absolutamente legítima a afirmação de que o homem é uma criação feita à imagem e semelhança de seu criador, Deus. Dessa maneira, a criatura possui as mesmas características de seu criador, inclusive a própria capacidade criativa, o que a torna tão criadora quanto o seu criador. Entretanto, para a Seicho-No-Ie, a criação de Deus constitui o mundo verdadeiro, enquanto a criação do homem é somente algo ilusório e sem existência concreta, posto que apenas o que é criado por Deus pode ser considerado como verdadeiramente existente.

mal da humanidade é proveniente das “sombras da mente” tendo em vista que o mundo fora criado por Deus em sua mais absoluta perfeição e sem escassez de qualquer espécie. Deste modo, não parece incorreto dizer que o mal para a Seicho-No-Ie se trata de uma criação, uma vez que ele não possui existência independente da ação mental do indivíduo.

Contudo, se o mal é criado pela mente humana, é também somente através dela que ele pode ser eliminado. As práticas indicadas pela Seicho-No-Ie têm como ponto de convergência a ênfase na purificação da mente para que esta não “crie” o mal. A meditação Shinsokan é uma das práticas mais importantes neste sentido, pois tem o intuito de fazer com que o indivíduo ultrapasse a barreira do mundo fenomênico-material (o mundo ilusório) chegando de fato ao mundo perfeito (o mundo verdadeiro, criado por Deus).

Se o Mal é criado pela mente humana, em contrapartida, ele pode ou não ser legitimado no discurso. Por meio da análise das entrevistas feitas com adeptos dessa religião foi possível constatar que questões como doenças, desemprego, infelicidade conjugal, entre outras, são vistas como irrelevantes e sem a menor existência concreta. Um dos entrevistados, AR, de 35 anos, adepto da Seicho-No-Ie há doze anos, ofereceu a seguinte declaração:

A gente (os adeptos da Seicho-No-Ie) só acredita naquilo que é eterno, aquilo que pode permanecer, e aquilo que pode permanecer, aquilo que é eterno, pra gente, é a vida, é o espírito. Então, a gente só acredita nas coisas, acredita de verdade, vamos dizer assim, nas coisas que são pautadas no espírito, que têm a sua base no espírito e nessa mente divina que cria o mundo de uma maneira perfeita. O restante, as doenças que as pessoas sofrem, as pobrezaas que as pessoas sofrem, as crises econômicas ou as desarmonias no lar, seja lá o que for, são sombras da mente. (AR, de 35 anos, adepto da Seicho-No-Ie).

Considerar as doenças, as crises econômicas e a desarmonia no lar como inexistentes é o primeiro passo para transcender o mundo fenomênico-material e atingir o mundo verdadeiro. Dificilmente um adepto da Seicho-No-Ie irá legitimar em seu discurso qualquer tipo de problema com o qual esteja sofrendo. De fato, o discurso destes indivíduos é permeado pelo esforço em negar a existência dos problemas pautado na máxima de que todos os infortúnios não são nada mais que ilusões surgidas no plano do fenômeno. A declaração de AA, 29 anos, adepta da religião há sete anos, serve perfeitamente para ilustrar este ponto:

Agora, neste momento, eu estou gripada. Mas veja bem, eu estou doente, mas não sou doente. Essa é a diferença. Se uma pessoa disser ‘eu sou saudável’, ela vai se tornar uma pessoa saudável. Se ela disser ‘eu sou doente’, ela vai se tornar uma pessoa doente porque ela acredita nisso. É por isso que nós fazemos cerimônias de purificação da mente, pra que tudo aquilo que não nos pertence volte ao seu nada original. (AA, 29 anos, adepta da Seicho-No-Ie).

Igualmente, as orações disponíveis no [site](https://sni.org.br/)⁴ oficial da Seicho-No-Ie corroboram esta atitude em relação aos problemas, ou seja, em relação ao mal. Novamente, deparamo-nos com

⁴ <https://sni.org.br/>

mais um conceito que precisa de tratamento especial para evitar seu emprego inadequado. Considerando que este artigo propõe uma comparação entre determinados elementos das cosmologias da Seicho-No-Ie e da IURD, é imprescindível matizar o que vem a ser oração para cada uma delas. Para a IURD, a oração é o momento no qual o indivíduo entra em contato com a divindade para lhe solicitar algo ou para lhe agradecer alguma graça recebida. Entretanto, para essa religião, a ideia, a prática da oração adquire novas nuances oriundas das peculiaridades de sua cosmologia. Segundo, com o que fora exposto anteriormente, a Seicho-No-Ie percebe o mundo como uma criação perfeita de Deus, onde não há escassez de nenhuma espécie. Sendo assim, não há necessidade de realizar pedidos durante as orações, pois tudo o que o homem precisa já existe, basta que ele saiba a forma correta de usufruir todas as benesses do mundo. A pauta comum das orações feitas pelos adeptos dela é o agradecimento a tudo de bom que existe. Alguns exemplos de orações divulgadas no *site* oficial desta religião demonstram com clareza este aspecto.

Oração para conseguir fazer tudo

Como filho de Deus, recebi dEle a força para fazer todas as coisas. Por isso, jamais digo que não consigo fazer algo. As matérias escolares ou os trabalhos que me foram dados pelo professor ou por meus pais, executo-os docilmente, pois acho que posso fazê-los. Com certeza, a força de Deus se manifestará, e conseguirei tudo fazer. Muito obrigado.

Oração para ser sempre saudável

A Vida de Deus se alojou dentro de mim e tornou-se minha vida. Minha vida é Vida sagrada de Deus; por isso, sou sempre perfeito e saudável. Quando por acaso eu me machuco ou adoço, a Vida de Deus cura o meu corpo internamente, através de Sua infinita força. Por isso, sou sempre saudável e, mesmo que me canse, logo me recupero. Muito obrigado.

Oração de segurança

Deus é Amor infinito. O infinito Amor de Deus sempre me protege. Por isso, estou sempre seguro. Com a orientação de Deus, desvio-me naturalmente dos lugares perigosos. Estou sempre protegido por Deus e, por isso, não temo nem sinto medo em nenhum momento, pois age a Sabedoria adequada. Muito obrigado.

Nestas orações estão presentes apenas séries de afirmações. Em momento algum são feitos pedidos. Aqui, é possível encontrar expressões como “com a orientação de Deus, desvio-me naturalmente dos lugares perigosos” e não “Deus, livra-me dos caminhos perigosos”, ou então “minha vida é a vida sagrada de Deus, por isso sou sempre perfeito e saudável”, e jamais “Deus, dê-me saúde”. Esta modalidade peculiar de oração corporifica as informações até aqui apresentadas a respeito da concepção de mal presente na cosmologia da Seicho-No-Ie. Tendo em mente que para esta religião o mal, representado pelas várias modalidades de infortúnios

com os quais os indivíduos sofrem, simplesmente não existe para além das fronteiras do mundo fenomênico-material, o mais importante a ser feito é a purificação da mente para que esta não legitime a existência ilusória do mal. As orações, dentro da perspectiva nativa, além de diluírem a existência de um amplo conjunto de problemas, também promovem uma “limpeza na mente”, evitando que ela crie o mal.

Um outro aspecto interessante a ser observado no âmbito das orações indicadas pela Seicho-No-Ie é a reverência, um ato bastante arraigado na cosmologia desta religião. A doutrina da Seicho-No-Ie considera que a reverência à vida é a base do ensinamento do mestre⁵, já que, ao agradecermos e vivificarmos uns aos outros, reverenciamos a própria vida (WOJTOWICZ, 2004: 55). Todas as orações divulgadas no *site* terminam com a frase “muito obrigado”. Isso ilustra, mais uma vez, o quanto a crença na não existência dos males é relevante dentro da cosmologia da Seicho-No-Ie, pois, uma vez que todo o necessário para viver bem e feliz já existe no mundo verdadeiro, não há necessidade de realizar qualquer pedido a Deus. Só resta ao indivíduo agradecer tudo que foi trazido à existência por meio de Sua criação. Reverenciar, na perspectiva da Seicho-No-Ie, também constitui um ato ligado à harmonização da vida. De acordo com BM, 43 anos, adepto da Seicho-No-Ie há cinco anos:

O natural é que a gente não tenha mágoa das pessoas, que a gente não odeie as pessoas, que a gente ame as pessoas, que a gente elogie as pessoas e que a gente reverencie a vida. Se as pessoas fazem isso, é natural que a vida delas seja harmoniosa, que elas não tenham desarmonia no lar. Então, se a desarmonia no lar está acontecendo é porque alguém, em algum momento, resolveu ficar magoado, ou resolveu subjugar o outro. (BM, 43 anos, adepto da Seicho-No-Ie).

A reverência constitui, no âmbito da cosmologia da Seicho-No-Ie, um ato indispensável para uma vida feliz e em concordância com os preceitos divinos.

Igreja Universal do Reino de Deus – IURD

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada no ano de 1977 por Edir Bezerra Macedo, na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. Começando com a veiculação de programas radiofônicos e, posteriormente, dedicando-se também à programação televisiva e à mídia impressa, a Igreja Universal conseguiu arregimentar cada vez mais fiéis para as suas fileiras ao longo das últimas décadas.

As Teologias da Prosperidade e da Batalha Espiritual, de acordo com os pesquisadores que dedicaram páginas de estudos à IURD, são elementos estruturais da cosmologia desta igreja. A Teologia da Prosperidade traz para ordem do dia uma abordagem que se identifica profundamente com a autoajuda e com a valorização do indivíduo, além de agregar elementos para a crença na cura, na prosperidade e no poder da fé através da confissão da palavra

⁵ Mestre é a forma pela qual os adeptos à Seicho-No-Ie se referem a Masaharu Taniguchi.

(MAGALHÃES; SOUZA, 2002). Com a implementação da Teologia da Prosperidade, o cristão passa a entender que tem o total direito de usufruir o que há de melhor no mundo, não só em termos de riqueza material mas também no que diz respeito a ter uma saúde perfeita e uma vida feliz e livre de problemas (MAGALHÃES; SOUZA, 2002).

A Teologia da Batalha Espiritual pode ser definida como um conjunto de preceitos que sustentam a importância da evangelização (a pregação da palavra cristã) e da luta contra o demônio, uma entidade que está presente em toda forma de mal que se faz ou que se sofre e nas práticas religiosas não cristãs (MARIZ, 1997a). Dessa forma, a Igreja Universal acredita na existência de religiões demoníacas, comumente classificando as religiões espíritas e afro-brasileiras como tais (SILVA, 2007). Para os fins deste artigo, é indispensável a análise dos desdobramentos da Teologia da Batalha Espiritual sobre as práticas rituais e cosmologia iurdianas.

O Mal que eu “creio” – o ponto de vista da Igreja Universal do Reino de Deus sobre o Mal

Segundo a cosmologia iurdiana, a ação demoníaca é a fonte de todo o mal (MARIZ, 1997b). Em contrapartida, no polo oposto, Deus constitui o único ponto de onde emana bem-estar e salvação para os problemas deste mundo (TARGINO, 2008). Forma-se, então, o binômio Deus X demônio, muito presente no conjunto das igrejas neopentecostais, do qual a igreja Universal é uma das maiores referências. Para a IURD, o mal está personificado em uma entidade que o tem como essência, ou seja, o mal tem existência própria e pode agir voluntariamente sobre a vida dos indivíduos, causando-lhes infortúnios. No bojo das narrativas iurdianas, as entidades do panteão afro-brasileiro figuram como os principais agentes do mal (SILVA, 2007; TARGINO, 2008).

A crença em demônios e em sua ação maléfica mobiliza todo um conjunto de crenças e ações rituais. Atualmente, a IURD dedica dois dias durante a semana para a realização de cultos voltados para a “amarração” dos demônios: as terças-feiras, quando são feitas as Sessões Espirituais do Descarrego, e as sextas-feiras, dias nos quais é promovida a Corrente da Libertação. Em ambos os cultos, ocorre um confronto direto entre os fiéis e os demônios que devem ser expulsos. Neste confronto entre bem e mal, as orações realizadas pelos regentes dos cultos e acompanhadas pelos fiéis ganham destaque em função da pauta fundamental que seguem, permeada pela acusação constante dos demônios pelos mais variados motivos. Para ilustrar este aspecto, segue o trecho de uma oração realizada pelo pastor em um dos cultos de descarrego observados durante a pesquisa de campo:

Senhor Jesus, esse jejum que estamos fazendo (o jejum era parte de um “propósito”) é para quebrar esta casta de demônios. Se esta casta de demônios estiver na vida dessas pessoas vai sair agora, vai sair agora! Em nome de Jesus, o demônio que recebeu um trabalho de macumba, um trabalho de final de ano, um trabalho

de feitiço pra atingir essa pessoa, pra atingir a família dessa pessoa, pra atingir a casa dessa pessoa, vamos! Você – o demônio - colocou enfermidades, uma dor, você colocou enfermidade, inflamação, enxaqueca, dor de cabeça constante, você ganhou um trabalho de macumba com cachaça pra destruir essa pessoa, pra deixar essa pessoa desempregada, vamos encosto! Vamos!” E pede para que os presentes repitam, com as mãos na cabeça: “em nome do Senhor Jesus, encosto de doença, de miséria, agora, sai! Sai!

Estas numerosas acusações feitas aos demônios (que são responsabilizados por doenças, problemas familiares, desemprego) nos mostram que a representação iurdiana do mal é portadora de múltiplos atributos no que tange aos malefícios que pode provocar. Além disso, comportamentos classificados como desviantes, como por exemplo, o alcoolismo, o uso de drogas e a prostituição, sempre são apontados como o resultado da ação demoníaca e jamais como um ato sobre o qual repousa exclusivamente a responsabilidade de seu autor (MARIZ, 1997b).

Nas músicas cantadas durante os cultos da Sessão Espiritual do Descarrego e da Corrente da Libertação também está presente o tom de ataque às forças do mal. Semelhante às orações, as músicas citam constantemente a palavra “sai”, que simboliza, na cosmologia iurdiana, a palavra de ordem definitiva para a expulsão de demônios. Das anotações feitas no caderno de campo foi extraído o seguinte trecho.

A imposição de mãos feita pelo bispo demora bastante para terminar, pois a quantidade de pessoas sobre o altar é muito grande. O bispo pede então que a música volte, e o tecladista recomeça: o fogo cai, cai, cai, cai, cai, encosto sai, sai, sai, sai, sai, e nós vivemos louvando ao Senhor, e nós vivemos louvando ao Senhor... O nome de Jesus é poderoso, não há quem possa derrotar, o nome de Jesus é poderoso, não há quem possa derrotar, e o encosto sai, a macumba sai... a minha fé é poderosa pela graça de Jesus, a minha fé é poderosa pela graça de Jesus, e os encostos vão saindo, porque não resistem à luz! Sai, sai, sai, em nome de Jesus!

Do mesmo modo que as orações, outras ações rituais implementadas durante os cultos colaboram para ilustrar a forma como se estrutura o embate entre fiéis e demônios, ou, em termos mais gerais, entre bem e mal. Entre estas ações rituais a prática mais comum é o exorcismo, momento no qual o mal ganha corpo e voz através do indivíduo em que ele se manifesta. Precede o exorcismo uma oração chamada pelos adeptos da IURD de “oração forte”, que segue os moldes da oração apresentada acima. Associada à oração, pastores e obreiros realizam a imposição de mãos e, na grande maioria dos casos, as manifestações dos demônios acontecem somente por meio deste. Partindo deste dado, parece razoável a conclusão de que há uma associação imediata entre o papel que obreiros e pastores representam nos cultos e na hierarquia da Igreja e a autoridade para expulsar demônios das pessoas, posto que, de acordo com a cosmologia iurdiana, o exorcismo trata-se do principal meio para a neutralização da ação demoníaca na vida de um indivíduo. No discurso nativo, o exorcismo é comumente apontado

como a prática fundamental do processo de libertação, que é composto por um conjunto de procedimentos aplicados com a intenção de libertar as pessoas do jugo demoníaco.

Sinteticamente, podemos definir o exorcismo como a ocasião na qual o demônio que assola um indivíduo com infortúnios manifesta-se em seu corpo, sendo posteriormente expulso por obreiros e pastores. Contudo, outras ações rituais que utilizam elementos rituais dos mais variados tipos são capitais para que o mal realmente seja afastado. O uso de rosas, sal grosso, arruda, água fluidificada, entre outros, é algo bastante presente nos cultos, pois incorporam a função de auxiliares no processo de expulsão do mal não só da vida do fiel, mas também de toda sua família. As rosas usadas durante as Sessões Espirituais do Descarrego são um bom exemplo disso. Durante o período da pesquisa de campo, estas rosas eram distribuídas na igreja às terças-feiras. A função das rosas era fundamental para a eficácia da sequência ritual que tinha início na igreja às terças-feiras, passava pela casa do fiel, e terminava no domingo, com o retorno da rosa à igreja.

Segundo os regentes dos cultos, a rosa unguada teria o poder de absorver todo o mal instalado na casa do fiel. A rosa sempre deveria ser colocada no lugar mais alto da casa, e deixada lá até o domingo seguinte para então ser levada de volta à igreja, onde seria queimada ou levada pelo pastor ou bispo para ser jogada no mar ou em um rio. Segundo as explicações dadas pelos regentes dos cultos, quanto mais seca a rosa ficasse, maior também seria a intensidade da “carga negativa” da casa onde ela estava.

Uma outra dimensão importante da representação do mal vigente na IURD é o caráter contínuo da luta travada contra os demônios. Não há momento de descanso ou de tranquilidade dentro desta batalha espiritual. Ainda que o fiel tenha concluído seu processo de libertação e sinta-se livre da influência demoníaca no plano pessoal, há a necessidade de lutar contra os demônios que atuam na vida de seus familiares, contra o demônio que atribula a sua vida financeira, entre outros. A guerra contra as forças do mal nunca cessa e o arsenal de ações e elementos rituais usados para atacar o inimigo guarda peculiaridades que o identificam com as estruturas básicas que sustentam a cosmologia iurdiana.

Considerações finais

Na tentativa de construir uma análise comparativa entre as representações do mal presentes nas IURD e na Seicho-No-Ie, foram apresentados alguns pontos sobre os quais estas instituições divergem. O principal deles diz respeito à origem dos males com os quais os indivíduos sofrem. Enquanto a Seicho-No-Ie adota um ponto de vista mais psicologizado sobre o Mal, em que todos os problemas físicos, sentimentais, financeiros, entre outros, são causados pela capacidade criativa da mente humana, a IURD enfatiza que a existência e ação de entidades malignas são as responsáveis por todos os infortúnios que atingem os indivíduos.

Partindo destas representações divergentes do mal, igualmente foi possível observar que os rituais adotados na IURD e na Seicho-No-Ie são bastante particulares. Se a Seicho-No-Ie sublinha a importância da realização de rituais para a purificação da mente, com a intenção de

evitar a criação do mal, a IURD aplica todo um conjunto de ações voltadas para a expulsão dos demônios que são responsabilizados por provocarem malefícios de todas as naturezas.

Assim, espera-se ver compartilhada entre os adeptos da IURD a crença em demônios, que são, segundo o discurso nativo, entidades com existência individual, personalidade, capacidade para atuar voluntariamente e absolutamente impulsionadas pela vontade de infligir sofrimentos aos homens. Sobre esta concepção de mal estrutura-se toda a lógica da Teologia da Batalha Espiritual, pois, sendo o Mal um ser com existência própria, ele deve ser combatido enquanto um inimigo declarado. Este combate leva os indivíduos a participarem com afinco de ações rituais elaboradas com a finalidade de neutralizar a ação dos demônios. Essa é entendida como a única via possível para a resolução de qualquer tipo de problema.

Em contrapartida, no conjunto de adeptos da Seicho-No-Ie é comum que os indivíduos tomem parte de uma crença na oposição estabelecida entre o mundo criado por Deus, considerado o mundo verdadeiro, e o mundo fenomênico-material, criado pelas sombras da mente humana. Esta construção bipolar torna-se possível em função da crença nativa na capacidade criativa da mente humana. Se é das sombras da mente que surgem todos os males com os quais os indivíduos sofrem, o verdadeiramente necessário é a purificação da mente em rituais praticados constantemente. Com a purificação da mente os problemas que existem deixam de ser legitimados e outros eventos negativos que poderiam surgir não mais encontram terreno propício para isso. O mal, para o adepto da Seicho-No-Ie, não possui personalidade, ação voluntária e individualidade, posto que ele é apenas uma manifestação da mente humana.

Para além das diferenças que colocam a IURD e Seicho-No-Ie em polos opostos e mutuamente excludentes, deve-se considerar também que elas possuem vários aspectos em comum. Tanto a IURD quanto a Seicho-No-Ie expandem-se internacionalmente a passos largos, fato que corrobora o que muitos autores dizem sobre as propícias condições atuais para a difusão global de vários grupos religiosos (CASTILHO; GODOY, 2006; MATSUE, 2002; ORO, 2004). O próprio encontro mútuo destas religiões em solo brasileiro é um produto da globalização (MASANOBU, 2004). Além disso, ambas as religiões estudadas possuem uma “concepção vitalista da salvação”, em que se prioriza a conquista da salvação neste mundo, indo contra o aspecto transcendente e de negação deste mundo, tão forte nas cosmologias das religiões tradicionais (MASANOBU, 2004). Dada a relevância destes pontos de convergência entre IURD e Seicho-No-Ie, espera-se que eles sejam adequadamente trabalhados em pesquisas posteriores.

Referências Bibliográficas:

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Oriente: fonte de uma geografia imaginária. **Revista de estudos da religião (REVER)**, PUC-SP, n. 3, pp. 114-125, 2001.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, v.18, n. 1, pp. 5 a 21, 1997.

CASTILHO, Gilberto Baptista; GODOY, Marília Gomes Ghizzi. A presença de valores

orientais na cultura brasileira: as novas religiões japonesas. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, n. 39, pp. 67-81, 2006.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 67-162, 1994.

MAGALHAES, Marionilde Brepohl de Dias; SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski. Os pentecostais: entre fé e política. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, pp. 85-108, 2002.

MARIZ, Cecília. A teologia da guerra espiritual: uma revisão bibliográfica. **Anais**. “VII Jornadas de Alternativas Religiosas na América Latina”, Buenos Aires. *Religión e Identidad*, 1997a.

_____. O Demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997b

MASANOBU, Yamada. “A concepção vitalista da salvação” no Brasil: as novas religiões japonesas e o Pentecostalismo. **Revista de estudos da religião (REVER)**, PUC-SP, n. 3, pp. 29-49, 2004.

MATSUE, Regina Yoshie. A expansão internacional das novas religiões japonesas: um estudo sobre a Igreja Messiânica Mundial no Brasil e na Austrália. **Revista de estudos da religião (REVER)**, PUC-SP, n. 4, pp. 1-19, 2002.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 1, n. 52, pp. 139-156, 2004.

PAIVA, Geraldo José de. Novas religiões japonesas e sua inserção no Brasil: discussões a partir da psicologia. **Revista da USP**, São Paulo, n. 22, pp. 208-217, 2005.

_____. Imaginário e simbólico: aspectos psicológicos na adesão à Seicho No Iê e à PL - Instituição Religiosa Perfeita Liberdade. **Revista de estudos da religião (REVER)**, PUC-SP, n. 2, pp. 74-84, 2002.

TARGINO, Janine. **De demônio a “encosto”, de ex-pai-de-santo a “ex-servo dos encostos”**: um estudo sobre a “Sessão Espiritual do Descarrego” da Igreja Universal do Reino de Deus. Monografia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n.1, pp. 207-236, 2007.

TOMITA, Andréa Gomes Santiago. As novas religiões japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, PUC-SP, n. 3, pp. 88-102, 2004.

WOJTOWICZ, Licéria. **A expressão da ideologia no artigo do mestre**. Dissertação. Centro de Artes e Letras, Universidade Federal de Santa Maria. 2004.

Catolicismo no sul de Minas – tendências a partir de um *survey*.

Sílvia Fernandes¹

Resumo: Este texto apresenta um panorama de alguns resultados sobre crenças e práticas religiosas de católicos no sul de Minas. Os dados fazem parte de uma pesquisa quantitativa mais ampla realizada na região. O objetivo do artigo é analisar os dados sobre crenças, práticas e a avaliação da Igreja católica sob a chave do conceito de “metamorfose do mundo”, de Ulrich Beck, aplicado à comunidade pesquisada. Sugere-se que a dimensão cosmopolita do mundo contemporâneo impacta os modos de adesão, crença religiosa e a relação dos católicos com a instituição religiosa.

Palavras-chave: catolicismo; Minas Gerais; metamorfose do mundo; crenças e práticas religiosas.

Catholicism in southern Minas – tendencies from a survey.

Abstract: This article presents an overview of religious beliefs and practices among Catholics in southern *Minas Gerais*. The findings are based on partial data taken from a larger quantitative survey performed in the region. The article aims to analyze beliefs, practices, and the evaluation of the Catholic Church under Ulrich Beck’s concepts “Metamorphosis of the World” applied to the researched community. It is suggested that the cosmopolitan dimension of the contemporary world impacts on the ways of affiliation, religious belief, and relationship of Catholics with the religious institution.

Keywords: Catholicism; Minas Gerais; metamorphosis of the World; beliefs and practices.

¹ Pós-doutora sênior pela CAPES no *Center For Latin American Studies and Department of Religion*, Universidade da Flórida (Gainesville) 2013-2014; doutora (2004) e mestre (1999) em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1999). *E-mail:* fernandes.silv@gmail.com

A pesquisa – interesses e alinhamentos

No sentido weberiano do termo, toda pesquisa nasce de interesses. Na maioria das vezes, o pesquisador é interpelado pela realidade social e, a partir dela, elabora os seus próprios temas e questões investigativas. No entanto, há casos em que o interesse de quem pesquisa pode ser alinhado aos interesses das instituições, especialmente quando essas últimas não esperam resultados que, necessariamente, corroborem suas próprias percepções, expectativas e visões de mundo.

Este artigo é o primeiro de uma série em que traremos resultados da pesquisa demandada pela arquidiocese de Pouso Alegre - MG no ano de 2017 e realizada em 2018. Podemos afirmar que os interesses da instituição e da pesquisadora puderam ser alinhados produzindo resultados que contribuem para a compreensão das dinâmicas do catolicismo em uma parte do estado de Minas Gerais. Tendo em vista a pesquisa mais ampla - em que outros segmentos religiosos e populacionais foram estudados -, o principal objetivo dos líderes religiosos foi conhecer a realidade sociorreligiosa da arquidiocese para que, a partir de um diagnóstico, pudessem elaborar seu plano de ação ou seu “plano pastoral” para usar uma expressão nativa.

É importante sublinhar que alguns segmentos da Igreja católica procuram o aporte das ciências sociais para obter um diagnóstico da realidade em que atuam. Nesse sentido, a pesquisa foi um caminho para que o conhecimento sobre o catolicismo mineiro - tido como um dos mais refratários ao declínio frente ao avanço pentecostal e neopentecostal (GRACINO JUNIOR, 2008) - pudesse ser ampliado.

Sublinhe-se que a escassez de recursos provenientes das agências de fomento nacionais tem prejudicado a realização de estudos mais amplos sobre o campo religioso brasileiro fazendo com que pesquisas quantitativas com foco em estados e municípios venham sendo realizadas timidamente. Em décadas anteriores houve maiores esforços nessa direção (FERNANDES, 2006; 2009; 2011; 2014; ALMEIDA; MONTERO, 2001). Assim, a importância de não nos atermos apenas aos dados censitários, mas abraçarmos oportunidades concretas para realização de estudos que possam aprofundá-los se justifica porque estados e municípios possuem populações com perfis religiosos e arreligiosos distintos demandando aprofundamento das pesquisas em contextos locais.

Empreendemos um esforço nessa direção ao buscar entender as características da adesão religiosa e suas dinâmicas em alguns municípios situados no Rio de Janeiro (FERNANDES, 2019), uma vez que, de acordo com o último censo (2010), o Rio de Janeiro carrega a marca de estado com menor proporção de pessoas que se declaram católicas (46,2%), ao mesmo tempo em que apresenta um paradoxo: no estado menos católico proliferam grupos carismáticos e novas comunidades católicas. Assim sendo, considerar a heterogeneidade do catolicismo nas regiões e estados brasileiros segue sendo um desafio para os pesquisadores no país.

Diferentemente do Estado do Rio, Minas Gerais ocupou a 9ª posição em relação à população católica no censo de 2010, o que nos provocou na direção de empreender uma pesquisa quantitativa de maior alcance, ainda que circunscrita a uma região específica do sul

do estado. Como mencionado, Minas é um dos Estados em que a tradição católica possui um peso considerável e apresenta um ritmo mais lento de declínio quando comparado aos demais estados brasileiros. No censo de 2010, o Estado agregava 70,4% de católicos quando a média nacional era de aproximadamente 64%².

A chave teórica que orienta este artigo foi elaborada por Ulrich Beck em seu trabalho intitulado: *A metamorfose do mundo* (BECK, 2018). Para Beck, a “metamorfose do mundo significa mudança extraordinária de visões de mundo, a reconfiguração da visão de mundo nacional” (BECK, 2018:18). Em sua perspectiva, o mundo atual nos coloca no paradoxo da metamorfose, isto é, por mais que o indivíduo deseje defender seu ponto de vista numa perspectiva fundamentalista e/ou determinista, terá de agir, pensar e planejar de modo cosmopolita. O autor defende a emergência de uma sociologia cosmopolita que se deve deixar conduzir por um futuro desconhecido, que, sob a perspectiva do risco, torna-se presente. Nesse sentido, mesmo a teorização se assume como sendo necessariamente de médio alcance em lugar de uma teorização universal.

Para Beck (2016), existem três dimensões da metamorfose: a categórica, a institucional e a normativo-política. No primeiro caso, exige-se uma mudança nas visões de mundo que passam a recompor categorias analíticas clássicas, tais como classe, região, nação, entre outras, admitindo-se que tais categorias são metamorfoseadas pelos riscos globais e situações cosmopolitas. No segundo caso - a institucional -, é necessário considerar a metamorfose de se estar no mundo e o abismo existente entre as expectativas individuais e as instituições existentes. As instituições tendem a fracassar dentro do novo quadro de referência. Mas também podem fracassar e funcionar, simultaneamente. Especialmente essa última dimensão - fracassar e funcionar - parece agregar possibilidades interpretativas a nossa atual pesquisa. Por fim, a terceira dimensão é normativo-política e refere-se à metamorfose de “imaginar e fazer política”. Para o autor, essa dimensão estará pautada na realidade empírica, factual, pois, na medida em que os males são verbalizados, de algum modo pode haver o incremento de bem comum em novos padrões normativos (BECK, 2016:102-103).

O conceito sociológico de metamorfose do mundo se refere a uma forma histórica sem precedentes de mudança global que envolve dois níveis, o macronível do mundo e o micronível da vida humana cotidiana. (Beck 2016:73).

Tomando-se o catolicismo como uma experiência plural, ancorada em normas, doutrinas e prescrições de uma instituição milenar, como o conceito de Ulrich Beck se aplicaria? Os atores aqui analisados experimentam o paradoxo da metamorfose no micronível da vida cotidiana, a partir de suas experiências, práticas e crenças religiosas, sejam essas formais ou espontâneas? Como as práticas dos que circulam nas comunidades católicas podem ou não

² Diferentes interesses, portanto, compuseram a pesquisa. Os resultados serão explorados em publicações distintas a partir dos vários segmentos estudados, uma vez que os relatórios técnicos resultaram em um volume de aproximadamente 500 páginas, quando considerada a pesquisa domiciliar com a população e a que foi realizada em ambiente eclesial, conforme se verá nas próximas linhas.

corroborar a tese da metamorfose do mundo, como uma perspectiva irreversível? Novas estruturas de plausibilidade podem ser identificadas a partir de suas crenças, práticas e críticas institucionais?

Além da apresentação inicial, este texto está organizado em quatro breves seções - e traz resultados de um dos segmentos analisados na pesquisa mais ampla, a saber, pessoas da rede de contato dos católicos e que circulavam de algum modo nas missas e nas paróquias, sem necessariamente assumirem uma posição de liderança religiosa ou um compromisso formal com a Igreja católica. Este grupo é aqui denominado de “comunidade” e é formado, como se verá, majoritariamente por católicos. Na primeira parte do texto tem-se a metodologia usada para a coleta desses dados e o perfil da população aqui mapeada. A relação entre religião e adesão religiosa é analisada na segunda seção. Na terceira, é apresentada a avaliação que os informantes fazem sobre a Igreja católica na região e, por fim, realizamos alguns apontamentos conclusivos.

A pesquisa – escopo geral

A arquidiocese de Pouso Alegre é composta por 50 municípios na região sul do estado de Minas Gerais. A investigação completa foi estruturada a partir de diferentes abordagens metodológicas e contemplou distintos níveis e segmentos populacionais. Denominamos de intraeclesial a pesquisa constituída por um *survey* on-line com segmentos católicos (clero, freiras, líderes de pastorais e movimentos, coordenadores de comunidades, secretárias de paróquias e comunidade). Grupos focais foram realizados com todos os segmentos à exceção dos indivíduos circulantes que compõem a comunidade.

A pesquisa domiciliar extra-eclesial foi realizada a partir de um desenho amostral considerando-se os 50 municípios que integram a arquidiocese. Foram entrevistados 2.200 moradores, em dezessete municípios, amostrados com intervalo de confiança de 95% e margem de erro de 2 pontos percentuais dos resultados para a amostra como um todo.

No universo intraeclesial foram construídos questionários para respostas on-line considerando-se a especificidade de cada segmento religioso, bem como as questões de nosso interesse e de interesse dos líderes religiosos que demandaram a pesquisa. Delimitados os temas, foram aplicados os questionários. O questionário on-line foi divulgado por meio dos católicos que o espalharam entre suas redes de contato. Obtivemos 2.087 respostas considerando-se todos os segmentos.

Tomados os *surveys* extra e intraeclesial foram obtidas 4.287 respostas. Além de traçarmos o perfil social da população, os temas trabalhados em todos os segmentos foram: religião e adesão religiosa; frequência e participação institucional; avaliação da Igreja católica na região; avaliação e realização do plano de ação pastoral da arquidiocese; questões éticas e morais; questões de gênero e sexualidade na sociedade; confiança nas instituições e em seus representantes; direitos humanos e preservação da vida³.

³ As análises foram elaboradas a partir do banco de dados “BD_COMUNIDADES” e foram organizadas através do software estatístico SPSS.

Essas explicações se fazem necessárias para dar a conhecer ao leitor o escopo da pesquisa geral. No entanto, para fins deste artigo, serão explorados alguns dos temas e resultados obtidos para o segmento intitulado de “comunidade”. Pretende-se estabelecer um diálogo com a literatura sobre o momento atual do catolicismo brasileiro e a perspectiva teórica de Ulrich Beck (2018) anteriormente mencionada.

Importa, por fim, frisar que o público aqui entendido como “comunidade”, é aquele que orbita em torno da comunidade católica, podendo frequentar missas ou grupos pastorais, mas não assumindo funções de liderança e até mesmo não se declarando como católicos. Desse modo, católicos e não católicos foram convidados a responder ao questionário e a convidar pessoas de suas redes de contato a fazê-lo. Foram obtidas 1.424 respostas da comunidade, e os questionários foram aplicados nos meses de agosto a setembro de 2018. Por razões de espaço neste texto não serão apresentadas as tabelas.

Características do público – a comunidade

O perfil dos respondentes é majoritariamente feminino, totalizando 63%, enquanto os homens totalizam 36,9%. A maioria é adulta. Os que estão na faixa etária entre 36 e 55 anos correspondem a 48,7% dos informantes; 12% possuem entre 56 a 65 anos; 4,1% estão acima de 65 anos. Os jovens de 16 a 35 anos totalizam 25% dos respondentes.

Quanto ao estado civil, pouco mais da metade dos informantes declarou ter casado com rito religioso, totalizando 57% dos entrevistados. Os divorciados totalizam 4%. Em união estável obteve-se 3,6% dos respondentes.

Em termos de escolaridade, predomina a escolaridade média e superior, o que confere um bom nível de escolarização aos entrevistados. Sendo assim, 30,8% deles possuem ensino médio completo ou superior incompleto, e 25,7% declararam possuir escolaridade superior. Estudantes de pós-graduação totalizam 3,2% e pós-graduados, 23,7%.

Quando perguntados sobre a escolaridade de quem possui a maior renda na família, vimos que 30% desses indivíduos têm até o Ensino Médio completo ou o Ensino Superior incompleto. A parcela com escolaridade mais baixa abrange 38% dos familiares de nossos informantes. Os pós-graduados abarcam 12% desse perfil.

No que se refere à renda familiar dos respondentes, nota-se que, em 35% dos casos; a faixa de renda varia de R\$1.000,01 até R\$3.000,00. Há 53,8% que declararam renda familiar acima de R\$ 3.000,00, chegando a R\$ 6.000,00. 19% possuem renda familiar acima de R\$ 6.000,00. Depreende-se daí que, em termos gerais, a maioria situa-se entre as classes de consumo A até B2 (classe alta e média alta)⁴. Essa classificação abrangeu 80,5% dos informantes que participam de algum modo da rede da comunidade católica. Outros 19,6% estão entre as classes de consumo C e E (classes média e baixa).

⁴ A partir dos resultados do CCEB, considere-se que: A passa a ser “Classe Alta”; B1 e B2 são consideradas “Classe Média Alta”; C1 e C2 são “Classe Média”; D e E passam a ser tratadas como “Classe Baixa”.

Analisando a cor declarada, 82% dos informantes são brancos. Pardos e negros totalizam 16% e outros perfis de cor/raça totalizam 1%.

Para entender as condições materiais de domicílio e urbanização, perguntamos sobre o consumo de água e o local de moradia seguindo padrões do Instituto Brasileiro de Geografia e estatística - IBGE. Como resultado, obtivemos que 85% dos entrevistados usufruem de rede geral de distribuição de água em seu domicílio, e um percentual inferior de informantes - 13% declarou consumir água de poço ou nascente, própria a comunidades rurais. Quanto às condições de moradia, vimos que também, em 85% dos casos, os domicílios estão situados em rua asfaltada/pavimentada, mas 14% dos informantes residem em ruas de terra ou cascalho.

Em síntese, temos um perfil de informantes de maioria católica, adulta, em geral, casados no religioso, expressando uma força da tradição na região e com satisfatórios níveis de escolarização e renda. A atração do segmento juvenil para a comunidade católica continua sendo um desafio, não obstante os esforços institucionais em promover a adesão do segmento, especialmente a partir das Jornadas Mundiais da Juventude e das atividades implementadas pelos grupos de orientação carismática. A maioria dos informantes é branca e vive em ambiente urbano.

Vejamos, a seguir, as questões inerentes ao que podemos compreender como identidade religiosa, configurada a partir da declaração de pertença, às crenças e às configurações dos modos de adesão.

Identificação, crenças e adesão religiosa

Como mencionado, a “comunidade” pesquisada é composta majoritariamente por católicos (92,8%), mas há pessoas de outras tradições religiosas que compõem a rede de contatos mais próximos dos informantes católicos. Desse modo, obtivemos 4,1% respondentes vinculados à Igreja católica brasileira e 0,4% declararam-se evangélicos. Integram ainda a rede de contato dos católicos, pessoas que se declaram ateias, agnósticas, espíritas kardecistas e candomblecistas, além dos que declararam possuir religiosidade múltipla, isto é, que compõem a própria espiritualidade a partir de um sistema particular de crenças e práticas de cunho religioso. Os sem religião, agnósticos e ateus declarados totalizam 5,1%, respectivamente. Uma pessoa se declarou budista. Entre os evangélicos três eram da Congregação Cristã do Brasil. As demais denominações foram: Adonai, Ministério Tua Face; Igreja Presbiteriana do Brasil, todas com um informante, respectivamente.

Tendo em vista esta distribuição, os resultados aqui analisados expressam majoritariamente as opiniões de católicos, independentemente dos modos como a maioria se relaciona com o catolicismo enquanto um sistema de crenças, ritos e disposições institucionais.

A literatura tende a considerar que há uma perda da transmissão religiosa intergeracional. (NOVAES, 2012; ALMEIDA; BARBOSA, 2013), e que as mães são as responsáveis tanto pela configuração da identidade religiosa dos filhos quanto por seu efeito contrário, isto é, pela

não transmissão da religião. Aqui temos dados que permitem corroborá-la por um lado e, por outro, questioná-la, uma vez que, quando perguntados sobre a herança religiosa familiar, a grande maioria declarou possuir mãe católica (91%), o que sugere haver importante transmissão religiosa materna na região mineira estudada.

Apenas 4,1% possuem mãe que professa a fé na Igreja católica brasileira e 2% possuem mãe evangélica, predominando, neste último caso, o vínculo da mãe com a Assembleia de Deus. Esta denominação, entretanto, não aparece na identidade religiosa dos respondentes evangélicos.

A tendência se repete em relação ao pai dos respondentes. Desse modo, 86% dos entrevistados alegaram que o pai professa a religião católica apostólica romana. Pai católico da Igreja católica brasileira representa 4% dos respondentes, e 2% são filhos de pai evangélico. Uma minoria (3,9%) também declarou ter pai sem religião ou pertencente a outras tradições, sendo igualmente minoritária. Algumas pessoas não declararam a religião do pai (3,4%). Em caso de pai evangélico, a Igreja Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil - primeiras igrejas pentecostais no Brasil - foram as mais indicadas.

Em relação à mobilidade ou trânsito religioso, identificamos haver baixa ocorrência, uma vez que 93% dos respondentes declararam pertencer à religião atual desde o nascimento. Cerca de 2% declararam pertencimento à religião atual entre 7 e 10 anos. Perguntamos ainda sobre os principais motivos para estarem em sua atual religião, as respostas mais indicadas foram: “Porque sente que a religião o aproxima de Deus”; “porque responde às suas questões acerca do sentido da vida” e “porque é a religião de seus pais”. A questão da confiança na religião escolhida aparece em quarto lugar no rol das mais indicadas.

Na tríade, temos a conjugação da experiência e da tradição nas respostas sobre motivação para assumir uma identidade religiosa: aproximação com Deus, sentido da vida e religião dos pais, respectivamente.

As motivações para o vínculo religioso, quando baseadas na confiança institucional e na tradição, podem ser inscritas no campo da consciência do risco em um mundo que se metamorfoseia. Confiar em uma instituição passa a representar o paradoxo da metamorfose do mundo: busca-se a instituição frente à consciência do risco da tradição ameaçada, especialmente em função da nova condição dos indivíduos que experimentam os efeitos colaterais da “metamorfose digital” (BECK, 2016:180). Uma vez que as categorias tradicionais são permanentemente colocadas em xeque e afetam as interações nos níveis macro e micro da vida cotidiana, as subjetividades são também remodeladas.

As crenças são compreendidas nesta pesquisa como um “fenômeno cognitivo culturalmente incorporado” (BAE, 2017:11), mas também como um marcador da identidade religiosa dos informantes. Como argumentou Bae (2017), a crença integra-se a um sistema de significados que admite a relação entre cognição, linguagem e comportamento, mas o sistema de crenças do cristianismo tem constrangido nossos modos de estudá-las. Considerando a natureza da pesquisa, nosso esforço foi o de analisar o sistema de crenças dos informantes

tendo como parâmetro os níveis de adesão ao catolicismo e os aparentes desvios ou justaposição dessas crenças com outras possibilidades alternativas ao normativo-institucional. Ao final do texto, realizaremos uma reflexão sobre a importância de construirmos uma sociologia da metamorfose em que faz todo o sentido virar o sistema de crenças ao avesso ou quem sabe deixar de considerá-lo um sistema. Por ora, vejamos o que os dados nos revelam.

As crenças que integram o universo cristão e católico receberam alta taxa de aderentes. Observa-se, entretanto, que quase 30% declararam crença em “espíritos de luz” (terminologia própria ao espiritismo kardecista) e 11% acreditam em reencarnação. Se consideradas essas crenças, pode-se notar alguma influência da mentalidade espírita na cultura religiosa da região.

Cerca de 90% dos respondentes alegaram acreditar na imortalidade da alma. 82% creem na ressurreição dos homens, um dos dogmas centrais do cristianismo e 98% afirmaram acreditar na ressurreição de Cristo. É evidente que se quase 20% não creem na ressurreição dos homens - elemento forte do sistema de crenças cristão -, a adesão à religião não implica necessariamente a adesão e conhecimento de todos os seus elementos, denotando a dimensão cultural da crença.

Há quase uma unanimidade na crença em Deus, Jesus Cristo e Espírito Santo, pois 99% declararam crer nessa tríade cristã. Em relação à crença na figura da virgem Maria, obtiveram-se 98% de adesão. 96% creem na intercessão de santos católicos. 98% também alegaram crer em anjo da guarda. Apenas 6% disseram crer em horóscopos. O dado se aproxima dos 10% que declararam já haver procurado por cartomantes ao longo da vida. A principal razão apontada pelos informantes para a credibilidade nessas práticas é o desejo de conhecer o futuro próximo pessoal ou de alguém próximo.

Se há centralidade de crença em elementos da tradição religiosa, há também alguma flexibilização em relação a elas. Sabe-se que práticas adivinhatórias são milenares, mas caberia pensar se a credibilidade que lhes são atribuídas por católicos estaria a sugerir um estremecimento da racionalidade e da ortodoxia institucional. Lida-se com o apego ao campo normativo como veículo de segurança subjetiva ao mesmo tempo em que se buscam certezas sobre o futuro que pode ser percebido como risco.

É alta a crença na Santíssima Trindade (98%), como em vários ícones anteriormente apresentados. 95% alegaram não acreditar em guias, entidades ou orixás revelando rejeição a ícones das religiões afro-brasileiras. Quanto ao inferno, 83% alegaram crença – proporção inferior aos que se declaram católicos – além do que o demônio anda em baixa, quando comparado aos demais ícones do cristianismo, uma vez que 79% dos respondentes nele creem. A mesma relativização de crenças se pode afirmar sobre os espíritos malignos, que recebem a credibilidade de 68% dos respondentes. 94% alegaram crer na existência do paraíso. A crença na Bíblia é quase unânime (98%), e a grande maioria (97%) não apresentou crenças alternativas ao sistema de crenças cristãs, tais como a numerologia, tarô e pedras da sorte. 96% alegam não acreditar no nirvana, categoria explicada aos informantes como um estado de libertação na religião budista.

Mais do que considerar as crenças como atitudes social e culturalmente informadas, importa compreender seus elos de sentido, representações e como elas performam a experiência emocional e prática das pessoas. Com efeito, as maneiras como os indivíduos percebem Deus podem impactar suas cosmovisões de mundo, suas condutas diárias e suas concepções valorativas acerca da vida, influenciando as relações sociais e interpessoais. Vejamos as opiniões a esse respeito.

A imagem mais indicada pelos respondentes retrata Deus como pai (34,9%), seguida em menor proporção da ideia de totalidade (17,4% - Deus como Tudo) e Amor (17,1%). A maior proporção de representação de Deus como pai sugere haver demandas subjetivas ou “treino da imaginação” (LUHRMANN, 2006) por proteção, guarda, consolo. Essas são representações alinhadas com a perspectiva cristã e reforçam a ideia de que, em uma sociedade marcada pela desigualdade, violência e desamparo material e emocional, o indivíduo parece buscar algum tipo de consolo na ideia de que existe um ser superior que o ampara diante das dificuldades. É curioso, entretanto, notar que a representação de Deus como Amor recebe baixa adesão, relativizando parte do imaginário mais amplo no cristianismo.

Os que não possuem crenças religiosas foram convidados a responder sobre os motivos de sua descrença. Nesse caso, poucas pessoas (14 em número absoluto) relativizaram as crenças religiosas devido à impossibilidade de comprová-las, o que demonstra a existência de um perfil de entrevistados mais céticos e de uma certa busca da verdade. Alguns poucos afirmaram decepções com pessoas ou com as instituições religiosas como motivos para serem descrentes.

Mas por que as pessoas creem? A pergunta permitia múltiplas respostas. Entre as principais motivações, destacam-se: a percepção de Deus na própria vida, o que é geralmente dito como “sentir Deus”; “sentir a sua presença”; a descoberta do sentido da vida por meio da fé e o fato de encontrar na fé o apoio para “viver melhor”. A crença em razão da transmissão familiar não se apresentou como um dos principais motivos, tendo sido mencionada por apenas 8,7% dos respondentes. O fato não invalida a função dos pais na transmissão religiosa, apenas demonstra que a crença é cultivada a partir de experiências pessoais e sensoriais e não necessariamente pela tradição familiar.

Como se apresenta a cultura religiosa material de nossos respondentes? Perguntados sobre os objetos religiosos que possuem, destacaram-se a bíblia (98,7%), o terço (97,3%) e imagens de santos (96,2%) como os que mais povoam a vida da comunidade. Um número expressivo de respondentes (84,7%) mencionou também possuir velas e cruz (91%). Em menor proporção, declaram possuir escapulário (65%) e quadros de santos (77%). Pedras da sorte e pirâmides são objetos presentes nas casas de apenas 3,2% e 1,3%, respectivamente, corroborando a resposta da maioria acerca da falta de credibilidade nesses objetos mais associados a uma espiritualidade *new age*.

Pelas respostas sobre os objetos, pode-se inferir que ocorre certo alinhamento da mentalidade dos informantes com uma cultura religiosa marcada pela tradição cristã e católica. Mas na próxima sessão, veremos que tal alinhamento não resulta numa postura acrítica do ponto de vista da avaliação da Igreja católica.

Em termos de circulação em outras religiões, a maioria afirmou não ter essa prática (85%). Mas houve uma distribuição rarefeita entre os que visitam outras religiões em razão de necessidades materiais, espirituais, em situações de festas ou a convite de amigos, demonstrando uma atitude mais fluida e dinâmica frente a um campo religioso com forte tradição católica.

Quando perguntados sobre como participam da própria religião - não obstante o alinhamento das crenças com o catolicismo -, dentre os 90% de católicos apenas 31% frequentam a missa, e o índice dos que atuam diretamente nos grupos da igreja, sem assumir liderança, corresponde a 23%. Cerca de 10% afirmaram participar fazendo orações em casa revelando a prática do cultivo da espiritualidade fora dos espaços institucionais.

Os programas religiosos televisivos alcançam apenas 5,8% do público em foco, e as festas religiosas mobilizam 10,5% dos respondentes. A internet colabora com a espiritualidade de 2,5% deles, ainda que 37% declarem ter aprendido as orações por meio dela. O fato mostra como a metamorfose do mundo no micronível da vida cotidiana se expressa de maneira não linear. Usa-se a rede mundial para aprender sobre religião, mas ao que parece, a experiência de cultivar espiritualidades tende a se dar fora do ambiente cibernético para os respondentes de nosso estudo.

Se a ida à Igreja e a frequência aos ritos religiosos não mobilizam tanto os informantes, a prática da oração sublinha outro tipo de relação individual com o universo religioso ou sagrado. Desse modo, mais de 90% dos entrevistados afirmaram possuir prática de oração diária ou contínua. O hábito mais rarefeito abarca 4% dos informantes. Quando indagados sobre os modos como costumam rezar ou realizarem suas orações, prevaleceu a opção que sinaliza para a oração individual na própria casa (40% das menções em questão de múltipla escolha). O dado sugere aparente contradição com o índice acima mencionado sobre os que fazem orações em casa. Isso ocorre porque as perguntas são distintas. No primeiro caso, indagamos sobre como participam e, no segundo, como costumam rezar. Ainda nessa questão sobre a prática de oração, a segunda opção mais indicada mostra a preferência dos respondentes pela oração na comunidade religiosa (30,8%). A oração com os familiares é a terceira mais indicada (14,8%) em proporção menor no rol de opções oferecidas.

Avaliação da Igreja católica na região - críticas e expectativas?

Veremos que, embora tenha sido constatado alto índice dos que se declaram católicos e o alinhamento com o sistema de crenças da Igreja católica, boa parte dos respondentes possuem ressalvas ao *modus operandi* da instituição. Desse modo, solicitados a atribuir uma nota à Igreja católica em sua região, numa escala de 0 a 10 atingiu-se a nota média de 7,5, o que corresponderia a uma avaliação regular.

Em termos metodológicos, o questionário on-line apresentava um conjunto de afirmações sobre a Igreja católica e os informantes eram convidados a indicar sua concordância ou discordância. 27% apontaram haver falhas na forma como a Igreja católica acolhe as pessoas; 21% entendem que a Igreja, ao contrário, procura acolher e compreender os que a procuram;

19% opinaram que a Igreja luta contra as injustiças sociais; 12% acreditam que a Igreja tem uma posição de abertura diante do que discorda e 8,7% assinalaram que a instituição não teria por hábito lutar contra as injustiças sociais. Cerca de 8% indicaram que a Igreja católica apresenta uma posição rígida diante do que discorda.

Em termos de satisfação com a religião, 61% da comunidade afirmaram estar totalmente satisfeitos, outros 36% estão parcialmente satisfeitos e 2% não estão satisfeitos com a própria religião. Diante dessas respostas, eles foram convidados a sugerir mudanças em um rol de 18 opções que permitiam respostas múltiplas. Os principais itens apontados para melhoria da Igreja católica foram: “Estar mais próxima dos fiéis” (18%); “Atender mais aos necessitados espiritualmente” (12%) e “ouvir/acolher mais os jovens” (10%). Essas respostas sugerem que as pessoas possuem uma representação da instituição como promotora de bem e acolhimento mais do que transmissora de doutrinas, tradição ou normas.

No que se refere à atuação da Igreja na região, foram elencados diversos temas para que os respondentes opinassem, atribuindo uma nota de 0 a 10. Optamos por não realizar a média ponderada nesses casos, de modo que sejam evidenciadas as variações em cada um dos temas propostos.

Convidados a opinar sobre a “atuação da Igreja católica junto aos pobres”, 32,4% atribuíram nota entre 8 e 10, enquanto 51,5% atribuíram nota de 0 a 7 para esse quesito. O dado sugere que, na visão da comunidade, a arquidiocese não tem investido energicamente nesse quesito que caracterizaria um modelo mais progressista ou até mesmo assistencialista de atuação junto a segmentos populacionais economicamente desfavoráveis.

Em relação ao chamado “acolhimento dos fiéis”, novamente a Igreja recebe baixa aprovação, sendo 63,4% os que atribuíram notas entre 0 e 7 e 35,9% os que atribuíram notas entre 8 e 10. Esse dado foi corroborado na pesquisa mais ampla integrando outros segmentos religiosos, além dos grupos focais. É uma queixa recorrente em todas as pesquisas quantitativas e qualitativas e tem aparecido como um elemento motivador para a evasão dos católicos. (FERNANDES, 2006; 2009).

A comunidade mostrou-se ainda mais crítica em relação à atuação da Igreja no quesito “ações sociais”. Assim, 64,8% indicaram notas entre 0 e 7 e 33% atribuíram notas entre 8 e 10.

Os informantes mostraram-se igualmente críticos quanto à atuação da Igreja como “conscientização sobre política”. Apenas 33% atribuíram notas entre 8 e 10, enquanto 71,7% deram notas entre 0 e 7, representando uma visão regular ou ruim da atuação da Igreja na área de atuação em questão.

No que tange à capacidade de “comunicação da Igreja católica com a sociedade”, verificou-se a mesma tendência negativa. Apenas 32% avaliaram esse quesito atribuindo nota entre 8 e 10. Outros 65,9% consideraram atribuir notas de 0 a 7.

O público se mostrou um pouco mais consensual na avaliação dos quesitos “formação espiritual” e “missão e evangelização”. Assim tem-se que: em relação ao papel da Igreja na formação espiritual, 57,4% atribuíram nota de 0 a 7 e 41% deram notas de 8 a 10. Ainda

assim, a visão mais crítica permanece. No quesito “missão e evangelização”, as opiniões são mais convergentes, como assinalamos. Não obstante, 53,8% dos respondentes atribuíram nota entre 0 e 7 e 43,9% deram notas de 8 a 10 para as ações missionárias e a evangelização, práticas promovidas pela Igreja católica na região. De fato, esse tem sido o grande investimento do catolicismo nas últimas décadas frente à evasão de fiéis: investimento em práticas de reprodução do catolicismo que resultam em visitas a famílias; eventos de massa e criação de grupos de difusão da religião fora de seus muros.

Na relação da Igreja católica com outras denominações religiosas, a avaliação da comunidade é um pouco mais negativa, e 64,2% das pessoas atribuíram notas de 0 a 7, enquanto 26,2% consideraram atribuir notas de 8 a 10.

No que se refere à relação com a juventude, os frequentadores voltam a atribuir notas mais baixas, majoritariamente. Assim, 58,3% deram nota de 0 a 7 e 39,8% atribuíram notas de 8 a 10.

Por fim, em relação aos migrantes, a posição mais crítica se mantém, e 63,4% dão notas que variam entre 0 e 7, ao passo que 26,3% dão notas entre 8 e 10.

Cabe mencionar que determinados municípios da arquidiocese possuem ondas migratórias em razão da agricultura, e alguns desses trabalhadores migrantes acabam fixando moradia nessas cidades que se transformam seus novos locais de habitação e trabalho. Dessa forma, como já foi suficientemente mostrado pela literatura, sobretudo a partir da década de 1960, com o avanço da industrialização brasileira (CAMARGO, 1961), o fenômeno da migração funcionou como um catalisador das denominações evangélicas, sobretudo de corte pentecostal, uma vez que essas igrejas funcionavam como espaço de integração dos novos moradores das cidades. Mas também chamou-se atenção para o pluralismo religioso, no sentido de que as religiões fariam parte do estilo de vida urbano, sem o exclusivismo de referências religiosas. (PRANDI, 1991).

A avaliação crítica do segmento pesquisado em relação à atuação da Igreja católica junto aos migrantes representa mais um desafio para a inserção da instituição na sociedade, dinâmica com a qual a Igreja católica vem se debatendo desde o Concílio Vaticano II e que tem lhe rendido tensões e conflitos internos.

No campo pesquisado, houve uma divisão dos campos de atuação da Igreja católica junto às comunidades locais. Desse modo, os agentes religiosos elegeram três grandes frentes de atuação sociopastoral: família, vida plena e missão. A expressão “vida plena” – menos óbvia e mais controversa entre os leigos – representa uma tentativa de inserção institucional no campo da política, da justiça social e de esferas seculares em que se visa à promoção da emancipação humana. O apoio aos migrantes, assim como outras áreas de atuação acima vistas, estariam enquadradas nessa categoria nativa. Como constatado nos índices de avaliação da comunidade, há déficit da Igreja católica da região na atuação mais focada na promoção de justiça social, política e bem comum, e essa lacuna na atuação se configurou como um dos principais focos de tensão, autocrítica e controvérsias na pesquisa mais ampla, abrangendo os membros que assumiam funções de liderança e que não foram alvo de análise no presente texto.

Apontamentos conclusivos

Em que medida os dados apresentados sobre uma comunidade de maioria católica residente em municípios do sul de Minas Gerais nos ajudam a compreender o catolicismo contemporâneo sob a chave da metamorfose do mundo? Em primeiro lugar, não seria demais frisar que, a despeito do alinhamento das crenças dos informantes com as que são prescritas pela instituição, é possível perceber oscilações, discrepâncias e relevos críticos nas visões de mundo dos respondentes dissonantes. Eles estão inseridos e são também atores de um universo cosmopolita cuja influência global altera suas dinâmicas e percepções do mundo; muda as formas tradicionais de ser tradicional; de manifestar a fé no sagrado; de manter plausível sua identidade religiosa.

A teoria da metamorfose do mundo pretende romper com a perspectiva universalista que defende as grandes explicações. Nesse sentido, advoga a observação e a participação dos atores e analistas, dando atenção às nuances, provisoriedades e aparentes incoerências no que tange aos modos como os indivíduos afetam e vem sendo afetados por uma cosmovisão cosmopolita de mundo com efeitos que alteram modos de crer, pertencer e interagir com as instituições religiosas e seus parâmetros.

Apesar de todas as questões apontadas no texto em relação às crenças, modos de pensar e praticar (ou não) a religião, tem-se um instrumento frio – o questionário - que capta essa realidade muito superficialmente, ainda que aponte uma fotografia relevante para aprofundamentos futuros. Por outro lado, essa fotografia, aparentemente ineficaz, sinaliza para elementos importantes na teoria da metamorfose do mundo que Beck preconiza.

O primeiro desses elementos é exatamente a despretensão no sentido de produzir uma teoria de longo alcance, sendo paradoxalmente certo que as certezas estão ruindo. Naturalmente, nessa lógica, a grande ameaça está posta para as instituições que pretendem fincar o pé em suas normas e doutrinas. Vimos que os informantes mencionam “acolhimento” e “escuta” como demandas relevantes e criticam os modos de atuação da Igreja católica nas frentes em que ela tem se lançado, priorizando “formação” ou “evangelização”, em detrimento de integração com questões relacionadas ao cotidiano das pessoas. Com efeito, boa parte dos informantes considera ineficiente a atuação da Igreja católica local junto aos pobres; na relação com a política; direitos humanos e outros temas que permitem o enfrentamento e integração institucional frente aos desafios sociais.

Podemos entender essas percepções como o que Beck (2018) caracterizou como a simultaneidade do sucesso e do fracasso institucional em contexto de metamorfose do mundo. Elas são “esvaziadas” porque mudam os quadros de referência. A *metamorfose institucional* (BECK, 2018-103) denota o *gap* existente entre a expectativa e as percepções dos problemas, da forma como eles atingem a vida social e o que se apresenta como instituições em tal cenário.

Cabe aqui uma digressão metodológica: durante toda a pesquisa, tivemos acesso aos materiais produzidos pelas “equipes de formação” da arquidiocese cujo objetivo era oferecer mais “formação” em geral, doutrinal, à comunidade católica. No entanto, no decorrer da

pesquisa ficou claro o quanto esses materiais alcançavam baixos níveis de adesão e consequente ineficiência para os objetivos institucionais. De fato, um dos desafios em tempos de metamorfose está posto pela linguagem, modos de interação que teimam em ignorar a imersão cosmopolita que alcança a todos; isto é, indivíduos localmente situados são atravessados por formas de ser, pensar e existir compartilhadas globalmente.

Essa metamorfose de consequências não intencionais ocorre de modo implacável, e os próprios agentes religiosos estão nela mergulhados. Assim, mesmo que a hierarquia da Igreja católica considere um erro a crença de seus fiéis na reencarnação, alguns de seus próprios quadros expressam essa crença, o que os torna catalisadores de cânones inválidos para a fé católica e sinaliza para o caráter controverso da norma em contexto de metamorfose do mundo.

Com efeito, essa metamorfose atravessa as instituições e seus agentes e, exatamente por esse motivo, não se mostra eficaz o papel institucional formativo dos adeptos, - encampado pela igreja católica no caso em questão - por meio de livretos construídos a quatro mãos e direcionados para o público. Essa atitude institucional preconiza que os membros estariam precisando aprender mais sobre a instituição para realmente fidelizarem seu vínculo. Contudo, o processo de cosmopolização que caracteriza a atual fase da sociedade coloca o catolicismo em uma situação de mudança permanente, mas sem destino certo. A celeridade do processo frente à realidade que se metamorfoseia torna anacrônicos determinados conceitos e proposições.

Desse modo, ir ou não à igreja; ouvir ou não os programas religiosos não são práticas tão relevantes para a comunidade que respondeu à pesquisa. Nossos informantes mantêm a identidade católica, em sua maioria, mas vivem um catolicismo cada vez mais metamorfoseado que pode tanto ancorar-se em objetos religiosos quanto relativizar a relevância da frequência ao rito. Se consideradas as respostas sobre as motivações para assumirem crenças religiosas, a justificativa é pautada, sobretudo, na experiência sensorial e existencial: sentir Deus; sentido da vida. Deseja-se um Deus que seja pai ou protetor; que ofereça alguma segurança no mundo caleidoscópico. Assim, onde abundam a norma e a teoria, superabundam a fluidez da metamorfose do mundo, a tradição contestada e a perspectiva da cosmopolização⁵ inevitável.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, R.; BARBOSA, R. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petropolis, RJ: Vozes, pp. 311-327.

BAE, B. Believing selves and cognitive dissonance: connecting individual and society via “belief”. **Religions**, 7, 86. Switzerland: MDPI, p. 2-14, 2016. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/7/7/86>. Acesso em: 18 jun. 2020.

⁵ Beck usa cosmopolização em oposição a cosmopolitismo. O conceito sugere que no mundo contemporâneo as relações, instituições, identidades, visões de mundo estão sendo radicalmente alteradas também em razão dos riscos globais aos quais estamos todos submetidos. Essa realidade supõe que as ações humanas são afetadas de diferentes maneiras pelos riscos globais estando todos, portanto, potencialmente interligados.

BECK, U. **A metamorfose do mundo**: novos conceitos para uma nova realidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CAMARGO, C. P. **Kardecismo e umbanda**: ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

FERNANDES, S. The catholic charismatic renewal and the catholicism that remains: a study of the CCR Movement in Rio de Janeiro. **Religions**, 10(6), 397, 2019. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/6/397>. Acesso em: 05 jul 2021.

FERNANDES, S. R. A. Católicos e catolicismo (s) no Brasil: dinamizando os dados censitários. In: BINGEMER, Maria C. L.; ANDRADE, Paulo F. C. (Orgs.) **O Censo e as religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Reflexão. p. 43-66. 2014.

_____. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na baixada fluminense: algumas proposições a partir de um survey. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 96-125, 2011.

_____. **Novas Formas de Crer**: católicos, evangélicos e sem religião nas cidades. Rio de Janeiro: CERIS, 2009.

_____. (Org.) **Mudança de religião no Brasil**: desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Palavra e prece, 2006.

GRACINO JUNIOR, P. Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. **Cad. CRH**, Salvador, v. 21, n. 52, p.145-162, 2008.

LUHRMANN, T. Subjectivity. **Anthropological Theory**, v. 6, p. 345–61, 2006.

MONTERO, P.; ALMEIDA, R. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 3, pp. 92-102, 2001.

NOVAES, R. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, v. 32, n. 1, pp. 184-208, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão. **Revista USP**, v. 11, p. 65-70, 1991.

Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres

Tatiane dos Santos Duarte¹

Resumo: Em minha tese, escolhi seguir epistemológica e etnograficamente a proposta de algumas mulheres ecumênicas, com as quais construí afinidades políticas feministas de que haveria uma história a ser contada sobre elas e seus feitos naquele campo social. Desse modo, assumi uma escrita etnográfica epistemologicamente feminista, que é fruto de um “nós mesmas” (DUARTE, 2018), que construímos como companheiras intelectuais (BORGES, 2009, p. 36) e políticas e que não se findou com a defesa pública de um texto acadêmico. Neste artigo, analiso como essas mulheres vêm construindo seus sagrados políticos no campo do ecumenismo, em diálogos e reticências com as teologias feministas, movimentos de mulheres e/ou feminismos laicos, para denunciarem as ausências femininas na história e na historiografia ecumênica e como os próprios espaços de atuação política do movimento ecumênico, considerado parte do campo progressista cristão, também se estruturam por desigualdades de gênero.

Palavras-chaves: Mulheres ecumênicas; sagrados políticos; silenciamentos históricos; teologias e epistemologias feministas.

On sacred feminist politics and women's ecumenical action

Abstract: In my doctoral thesis, I chose to epistemologically and ethnographically follow the proposal of some ecumenical women, with whom I built feminist political affinities that there would be a story to be told about them and their achievements in that social field. Therefore, I assumed an epistemologically feminist ethnographic writing that is the result of a “we ourselves” (DUARTE, 2018) that we built as intellectual (BORGES, 2009, p. 36) and political companions and that did not end with the public defense of an academic text. In this article, I analyze how these women have been constructing their sacred politics in the field of ecumenism, in dialogues and reticence with feminist theologies, women's movements and/or lay feminisms, in order to denounce the female absences in ecumenical history and historiography, and how the very spaces of political action of the ecumenical movement, considered part of the Christian progressive field, are also structured by gender inequalities.

Keywords: Ecumenical women; political sacredness; historical silencing; feminist theologies and epistemologies.

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (2018), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2011). E-mail: tatianedosantosduarte@gmail.com

Introdução

Em agosto de 2014, iniciei atividades de campo com setores do movimento ecumênico brasileiro, a fim de perceber os modos pelos quais vinculavam discurso religioso com ações políticas comprometidas com pautas em prol dos direitos humanos, das liberdades religiosas e da laicidade do Estado. Estava interessada em contrastá-los com os chamados grupos fundamentalistas, considerando as temáticas de gênero e as interlocuções de/com/entre mulheres. Com o decorrer do trabalho de campo, passei a seguir etnograficamente a proposta de mulheres ecumênicas, com as quais construí afinidades políticas feministas de que haveria uma história a ser contada sobre elas e seus feitos naquele campo social.

Entretanto, quando segui a “suspeita”² de algumas mulheres que conheci em campo sobre “uma história a ser contada” sobre o movimento ecumênico, busquei literaturas sobre a história do ecumenismo no Brasil e na América Latina, para conhecer melhor quais eram as histórias já contadas e quais histórias não haviam sido contadas, bem como o que as histórias contadas revelavam e o que omitiam. Percebi que, na produção intelectual sobre o surgimento do ecumenismo moderno, das missões protestantes e da formação dos protestantismos na América Latina, no início do século XX, bem como do próprio movimento ecumênico contemporâneo, havia uma primazia autoral masculina e uma narrativa sobre os grandes feitos de personagens homens, apenas³.

Tal herança patriarcal também se fez carne no projeto ecumênico latino-americano, que alijou as mulheres dos lugares de liderança eclesial, dos espaços de discussão e de decisão eclesiológica e como produtoras de conhecimento teológico. A despeito de quatro décadas de produções teológicas feministas, as mulheres continuam a ser desconsideradas como teólogas e como agentes religiosas de igual importância para as comunidades religiosas. Continuam sendo exaltadas apenas para reafirmarem os lugares subalternizados que o patriarcado laico e religioso as destina e terem suas ações e biografias usurpadas ou deturpadas pela voz epistêmica masculina, que teima em afirmar uma história única sobre todas nós.

Desse modo, entendi que a história que deveria ser contada era uma espécie de contra narrativa a essa história oficial sobre o ecumenismo. Ela tem uma produção teórica não apenas escrita por homens sobre homens e suas ações, mas quase não incorpora os debates feministas e as relações de gênero, ao passo que também há um enorme silêncio sobre a ação política e religiosa, inclusive feminista, das mulheres nessa história. Silêncios esses que pude presenciar em diversos momentos, durante o campo, mas também, e, sobretudo, os empreendimentos

² Utilizo aspas para categorias êmicas, falas das companheiras intelectuais (em momentos de campo e de entrevista), das demais pessoas com as quais me relacionei em campo durante a pesquisa e também para expressar categorias de outros campos sociais e analíticos. O método da suspeita é utilizado nas teologias feministas, mas não apenas, para inquirir a historiografia e seus silenciamentos, criticando a história única, que continua sendo posta como verdade histórica e epistêmica.

³ DE SOUZA (2015) aponta que, especialmente no campo das teologias e das ciências da religião, há ainda muita resistência aos estudos de gênero e aos feminismos teológicos e laicos. Isso impacta, inclusive, o quadro docente e discente das faculdades de teologia no país, mas não impede que análises sobre desigualdades de gênero e sobre as histórias das mulheres nas igrejas, nas teologias e nas sociedades sejam produzidas.

ousados das mulheres, em busca de ocupação dos espaços, disputa das narrativas, críticas teológicas, mudança no *status quo* eclesial.

Assumi, assim, uma escrita etnográfica, epistemologicamente feminista, que é fruto de um “nós mesmas” (DUARTE, 2018), que construímos como companheiras intelectuais (BORGES, 2009, p. 36) e que não se findou com a defesa pública de um texto acadêmico. Isso porque continuamos enredadas em outros projetos e ações de incidências políticas, não apenas pelos direitos das mulheres, mas pelo fortalecimento da democracia, da laicidade e da agenda dos direitos humanos.

Neste artigo, trago minha interlocução com algumas dessas mulheres ecumênicas e suas compreensões sobre sagrados políticos formulados e em diálogos e reticências com as teologias feministas, movimentos de mulheres e/ou feminismos laicos, para denunciarem não apenas setores fundamentalistas, que tornam a crença cristã legitimadora de lugares subalternizados para as mulheres, mas criticarem as ausências femininas na história e na historiografia ecumênica e como os próprios espaços de atuação política do movimento ecumênico, considerado parte do campo progressista cristão, também se estruturam por desigualdades de gênero e de violências contra as mulheres.

Sobre facetas ecumênicas, destravessias políticas e ousadias feministas

Apesar das notórias influências e efeitos dos setores considerados conservadores na política brasileira (DUARTE, 2020), setores cristãos também têm historicamente se envolvido na promoção dos direitos individuais e na formulação e garantia dos direitos humanos (STEIL; TONIOL, 2012). O movimento ecumênico brasileiro é reconhecido publicamente como setor religioso atuante na construção da democracia brasileira, em defesa das liberdades e dos direitos democráticos e contra as desigualdades e as injustiças sociais (DUARTE, 2017), desde a luta contra a ditadura militar (DIAS, 2013).

A própria Teologia da Libertação, que alimentou o movimento ecumênico nas décadas passadas, alicerçou a luta e a disputa política nas igrejas e na sociedade, na categoria universal do pobre, sem rosto, gênero, raça, etnia (DEIFELT, 2015). Como abordarei adiante, através de extratos de entrevistas realizadas e de dados de campo⁴, mulheres ecumênicas e teólogas feministas engajadas nas lutas por seus direitos civis e religiosos começaram a fazer críticas a essa proposta política e teológica, que, apesar de sua importância para o adensamento das democracias e da agenda dos direitos humanos latino-americanos, desconsiderava as assimetrias entre público e privado, casa e rua, masculino e feminino e as desigualdades entre homens e mulheres nas igrejas.

Embora seja caracterizado como campo religioso progressista ou mais aderido às pautas das esquerdas partidárias, também se aproxima dos setores religiosos denominados como “fundamentalistas”, quando as desigualdades e injustiças de gênero e os direitos sexuais

⁴ As entrevistas foram gravadas e um Termo de Consentimento Livre foi assinado por todas as mulheres, mesmo aquelas que compunham meu círculo mais próximo de interlocução e de amizade.

e reprodutivos das mulheres eram reivindicados nas situações etnográficas de que participei. Conforme fui adensando meu trabalho de campo em eventos e ações políticas do movimento ecumênico, percebi que essas temáticas não eram tão presentes nas ações políticas de muitas de suas organizações e que, quando eram apresentadas, sempre causavam desconfortos, conflitos e dissensos e pouco ocupavam a fala ou o posicionamento público ecumênico.

Importante dizer que, apesar da crítica, nunca negaram o impacto público do ecumênico eclesiástico (BENCKE, 2014) nas organizações e ações ecumênicas e também em suas experiências políticas de fé. Por isso, muitas delas afirmaram também a importância de participar dessa “grande política ecumênica” (DUARTE, 2016), que burocratiza e institucionaliza, veicula discursos oficiais, documentos e pactos, mas também realiza importantes incidências políticas e eventos de discussão e de formação através de suas instituições formalizadas (como o CONIC⁵ e o Fórum Ecumênico ACT Brasil⁶). Até porque há igrejas com doutrinas, principalmente em temáticas relativas aos direitos das mulheres e das minorias, sobre valores morais religiosos e diálogos com outras religiões, mais alinhadas aos conservadorismos. Desse modo, a doutrina da igreja pode ser localmente mais expressiva do que o compromisso político ecumênico da igreja (BENCKE, 2014), pois cada comunidade responde ao chamado ecumênico se e como desejar.

Todavia, ainda reconhecem o ecumenismo sendo um oásis no deserto cristão (Bispa Marínez Basotto, anglicana, Entrevista, Porto Alegre/RS, 24/11/2015). Logo, como espaço que propicia abertura ao diálogo, mesmo que pequeno, entre doutrinas cristãs, valores religiosos de outras expressões de fé. Como disse Noemi Buyo, leiga anglicana: “Ser ecumênica é aceitar que a sua comunidade de fé não é só no meio cristão”, mas “qualquer lugar que você pode vivenciar e amadurecer sua fé” (Entrevista, Skype, 10/11/2015). A partir dessa perspectiva, o ecumenismo pode ser o espaço onde, “diante de pautas, geralmente sociais, de direitos, a gente vai com a nossa fé, nossa identificação religiosa e dialoga, a partir dessas pautas concretas, aquilo que nos une com algumas pessoas e com outras não” (Lori Altmann, teóloga luterana, Entrevista, Porto Alegre/RS, 22/11/2015).

Dessa forma, os espaços ecumênicos são vistos como lugares de diálogos possíveis entre as pluralidades religiosas, a partir do compromisso de realizarem “denúncias prof(éticas)”⁷

⁵ O CONIC foi fundado em Porto Alegre/RS, em 1982, após um longo processo de articulação entre as igrejas Católica Apostólica Romana/ICAR, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil/IECLB e Igreja Metodista/IM (BENCKE, 2014). Sua ata de fundação atesta como membros a Igreja Católica Apostólica Romana/ICAR, a Igreja Cristã Reformada/ICR, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil/IEAB, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil/IECLB e a Igreja Metodista/IM. O objetivo era aproximar igrejas cristãs a partir da perspectiva de confissão da fé comum em Jesus Cristo e na missão de comunhão profunda, em prol de um testemunho público de serviço ao povo brasileiro através de incidências públicas, mas também por meio de acordos e pactos doutrinários, como o de reconhecimento do batismo mútuo e o de hospitalidade eucarística.

⁶ Criado em 1994, o Fórum Ecumênico busca fortalecer o campo ecumênico através de ações de cooperação, que favoreçam o diálogo entre culturas religiosas, a fim de promover testemunhos anuais, através dos quais reflexionam sobre as atividades anuais decorridas e estabelecem as prioridades de incidência política para o ano seguinte. Hoje o Fórum Ecumênico faz parte da ACT Alliance, sendo então nomeado FEACT – Brasil. Dele fazem parte as principais organizações ecumênicas do país e também algumas igrejas cristãs.

⁷ Entendo as denúncias proféticas como a ação concreta do compromisso ético e profecia ecumênica com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Trata-se de um alinhamento político, baseado em uma perspectiva teológica que considera Cristo um revolucionário e contestador das opressões de seu tempo. Por esse motivo, ao se engajar em contextos e processos de luta social contra as desigualdades e injustiças na sociedade, estão seguindo o Evangelho de Jesus.

das mazelas que acometem a “casa comum” (a terra habitada por todos os povos, o planeta Terra). Entretanto, são as mulheres, mas não apenas, que têm ritual e, politicamente, trazido incômodos à proposta ecumênica originária (a saber, união apenas entre cristãos, no masculino) e às teologias patriarcais.

Essas contradições e outras marcam o movimento ecumênico especialmente diante da necessidade de realizar consensos entre diferentes tradições religiosas, marcadas por uma estrutura historicamente patriarcal e um passado colonial, hegemônico e excludente (SOUZA, 2014), que muito se faz presente no movimento ecumênico, assim como a recusa às diversidades étnicas, culturais e sexuais nesse ecumenismo, ainda marcado pela branquitude colonial cristã⁸. Marília Schuller, leiga metodista, relembrou que a ideia de ecumenismo deveria incluir todas as pessoas, mas as Igrejas cristãs definiram conceitualmente “algumas linhas do conteúdo dessa palavra a partir do cristianismo”, excluindo, assim, “todo mundo habitado, todo mundo habitado não é cristão” (Entrevista, Rio de Janeiro/RJ, 03/12/2015).

Cientes dos desafios ainda a serem superados, elas continuam teimosamente dialogando com os valores religiosos, políticos e sociais distintos, com subjetividades e vínculos religiosos nem sempre institucionalizados ou não identificados apenas com a sua expressão de fé. Mas essas conexões não são automáticas nem isentas de dificuldades. Pastora Lídia, teóloga metodista, ressaltou que o espírito ecumênico tem sido abafado no âmbito das igrejas, pelas teologias mercadológicas e exclusivistas, que não dialogam com doutrinas, tradições e dogmas religiosos. Assim, o ecumenismo passou a ser visto como ameaça à identidade religiosa e a esse projeto de evangelização, que visa “ganhar almas pra Jesus” (Entrevista, São Bernardo do Campo/SP, 26/01/2016). E, por isso, lutam, em suas comunidades de fé, contra uma perspectiva religiosa, pois reconhecem que, mesmo em igrejas que se assumem ecumênicas, “a intransigência e intolerância religiosa estão bem presentes” (Ester Lisboa, leiga anglicana, Entrevista, São Paulo, 08/10/2015).

Além dessas disputas entre denominações, o campo ecumênico experimenta ainda disputas intradenominacionais sobre a identidade religiosa. A partir de sua experiência em uma comunidade luterana, em Belém do Pará, pastora Cibele Kuss conta dois episódios sobre os estranhamentos de luteranos com uma forma de ser luterano a partir de várias pertencas religiosas e em diálogo com diferentes crenças. Fatos esses que, para mim, revelam como há forte discriminação com outras religiões e até mesmo um viés racista em denominações que, no campo religioso, se colocam como distintas dos “*fundamentalistas*”.

Nesse sentido, para Elinete Muller, o testemunho público ecumênico deve entender que, “se nós queremos ser uma sociedade transformada, nós não podemos deixar ninguém pra trás” (leiga, presbiteriana unida, Entrevista, Brasília/DF, 26/02/2016). Todavia, como me disse a pastora luterana: “O maior desafio do ecumenismo é lidar com a questão da hierarquia

⁸ Esse é aspecto importante para se analisar criticamente o movimento ecumênico, pois, como me alertou Tairine Pimentel, uma de minhas companheiras intelectuais, ao delimitar mulheres ecumênicas tendo como entrada as organizações ecumênicas, teria certo perfil de mulheres: brancas, de classe média, mais escolarizadas e/ou engajadas politicamente mais à esquerda, seja em movimentos sociais e/ou em partidos políticos. Perfil esse que difere da maioria da base religiosa das igrejas pentecostais e neopentecostais e até mesmo das que se colocam ecumênicas.

nos espaços de discussão e de decisão, pois é fato que os homens estão na liderança das Igrejas e do movimento ecumênico.”

Dessa forma, mulheres e também leigos e leigas são excluídos dos processos de reflexão e discussão e também litúrgicos e públicos. Por isso, cotidianamente, é preciso “criar estratégias” para trazer assuntos controversos às pautas dos eventos e às discussões institucionais. Muitas vezes, nossas “ações de rebeldia” são intimidadas, mas as mulheres “não se calam”, talvez porque já foram demasiadamente silenciadas. Assim, destacam uma oposição ao ecumenismo de etiqueta, de conferências, de grandes eventos, de guardanapos dobrados pelas mulheres, de cenários prontos para fotografar os homens vestidos em seus trajes litúrgicos, para reproduzirem seus monopólios e reificados lugares.

Um dos primeiros eventos de campo de que participei foi o Simpósio Ecumenismo e Missão – Testemunho Cristão em um Mundo Plural, realizado pelo CONIC e as Comissões de Ecumenismo, Missão e Laicato da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em agosto de 2015, no Centro Mariápolis Ginetta, localizado em Vargem Grande Paulista, São Paulo. Nesse evento, um grupo de mulheres planejou a liturgia de encerramento, na qual apenas elas falariam, ordenadas e leigas, transformando a homilia em mística ecumênica – roda, abraços, perfumes e óleos, toques, cânticos. Sobretudo, foi dirigida por elas, a fim de ocuparem o espaço comumente masculino e denunciarem as desigualdades e injustiças de gênero no ecumenismo, em suas igrejas, naquele evento.

Naquele dia, na parte da noite, grupos específicos de discussão se reuniram: de mulheres e leigos e leigas. Por certo, o grupo de mulheres me interessava, todavia, já havia sido ‘intimada’ a participar. Durante a reunião, o coletivo de mulheres⁹ “denunciou” que continuam a ser invisibilizadas e deslegitimadas no ecumenismo porque a carne da teologia ecumênica é feita da exegese patriarcal do verbo. Por isso, as desigualdades de gênero ainda estão presentes não apenas nos discursos teológicos nas comunidades religiosas, mas nas próprias organizações ecumênicas. Naquela reunião, as mulheres decidiram que era necessário resgatar a mobilização feminina ecumênica para fomentar a luta contra as injustiças de gênero, uma vez que o patriarcado está estruturado nos dogmas, nas eclesiologias e nos lugares masculinos legitimados. Era preciso reconstruir a consciência feminista das mulheres em suas comunidades e nos espaços de atuação ecumênica.

Após fazer essa análise de conjuntura, o grupo de mulheres debateu e estabeleceu três espaços políticos de atuação para promover a igualdade de gênero e os direitos das mulheres nas Igrejas e no próprio movimento ecumênico. O primeiro espaço de incidência é a própria teologia (nos cursos de formação, nas catequeses, nas liturgias), que verbaliza e legitima determinados papéis conferidos às mulheres nas comunidades religiosas. Segundo elas, a teologia feminista foi esvaziada dos cursos de teologia nos últimos anos, assim, há uma geração

⁹ Estavam presentes a secretária administrativa do CONIC, a secretária geral do CONIC, quatro pastoras da Igreja Evangélica de Confissão Luterana/IECLB, quatro reverendas da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil/IEAB, três religiosas da Igreja Católica Romana/ICAR, uma leiga da Igreja Síria Ortodoxa de Antioquia/ISOA, uma pastora da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil/IPU e a pesquisadora da ordem vicentina.

de mulheres teólogas que não foram formadas por essa hermenêutica e que desconhecem a história da teologia feminista.

Por isso, retomar a perspectiva da teologia feminista aos cursos de formação e incentivar o conhecimento das protagonistas do protestantismo, do ecumenismo e das igrejas é importante para a (re)construção da consciência feminista e de gênero entre as mulheres cristãs. Isso porque a primazia do masculino patriarcal nas liturgias, eclesiologias e teologias contribuiu para a invisibilização das mulheres e, sobretudo, para o não reconhecimento do ordenamento feminino pelas comunidades. Uma das estratégias que via diversas vezes em campo era mobilização para que as mulheres ordenadas ministrassem as liturgias, as celebrações em eventos e em encontros ecumênicos ou que ocupassem esses espaços. Todavia, são elas que preparam as liturgias, arrumam o templo, se preocupam com as comensalidades, organizam as celebrações. Os bastidores são feitos por mulheres e os holofotes ficam destinados aos homens.

O segundo espaço de ação é o da política institucional das igrejas e do movimento ecumênico. Para as mulheres, é preciso promover o debate sobre a desigualdade de gênero nas composições das diretorias das instituições ecumênicas e dos grupos ecumênicos nas localidades e comunidades. Para isso, as mulheres devem se mobilizar e promover alianças para que também participem das composições das diretorias e ocupem cargos. Igualmente, é necessário realizar encontros ecumênicos de mulheres e organizar grupos ecumênicos locais de mulheres para resgatar, analisar e propor ações sobre o tema da invisibilização e dos silenciamentos femininos no campo religioso. Por fim, elas sugeriram que o CONIC propusesse às suas igrejas-membro a discussão dessas pautas entre as suas bases religiosas.

O último espaço proposto por aquelas mulheres era de realização de três ações de incidência pública, a fim de fazerem memória sobre as histórias das mulheres ou sobre seus esquecimentos. A primeira era recordar as participações das mulheres reformadoras, no marco dos 500 anos da Reforma Protestante, em 2017. A segunda era publicizar a Bíblia da Mulher, um conjunto de revisões e anotações feitas pela sufragista e militante dos direitos das mulheres, a norte-americana Elizabeth Cady Stanton, publicada em dois volumes, em 1895 e em 1898. Por fim, a terceira envolvia informar e engajar mulheres que estão nas comunidades sobre as ações de incidências públicas, realizadas por organismos ecumênicos e por igrejas, sobre a temática das violências contra as mulheres.

Essas propostas trazidas por minhas companheiras intelectuais mapeiam os modos pelos quais as desigualdades de gênero se estruturam nos espaços de atuação política do movimento ecumênico. Como algumas delas comentaram durante o Simpósio, as reflexões de gênero são pouco discutidas nas comunidades religiosas locais que, em sua maioria, ainda são reticentes em relação às desconstruções de princípios classificatórios binários que organizaram também a sua fé. Por isso mesmo, naquele evento, as mulheres (e também alguns homens) que tencionaram os discursos consensuados trouxeram a perspectiva feminista para criticar a teologia e as liturgias patriarcais, ainda presentes nos discursos e nas ações ecumênicas. Quando se falava de igualdade de gênero, o mal-estar tomava conta da assembleia, o ar leve de defesa

dos direitos democráticos pesava quando alguém clamava para que as Igrejas revisassem as teologias patriarcais nas quais estruturaram suas doutrinas e os poderes dos homens.

Após essa mesa, novos grupos se reuniram para debater os temas expostos e propor ações às suas Igrejas e ao CONIC. Estava previsto que um cardeal católico – que não participou do encontro – ministraria a cerimônia final juntamente com outros clérigos. Essa cerimônia havia sido pensada e preparada por uma equipe de liturgia composta por quatro mulheres ordenadas. Naquele momento de trabalho em grupo, algumas mulheres, tomadas por um “espírito de rebeldia”, sugeriram a uma das pastoras integrantes da equipe de liturgia que mais mulheres participassem da celebração final, inclusive as leigas. Desse modo, a equipe de liturgia coordenou, juntamente com outras mulheres, uma investida feminista contra o “monopólio do uso da palavra” (BOURDIEU, 2001) pelos homens. Assim, a homilia transformou-se em mística ecumênica – roda, abraços, perfumes e óleos, toques, cânticos – dirigida por aquelas mulheres que, através de uma “rebeldia cristã” (GEBARA, 2006), instauraram a igualdade e a justiça de gênero naquela situação social, denunciando ritual, simbólica e politicamente seus lugares como aquelas que não se calarão diante das injustiças e desigualdades de gênero.

Talvez por isso, a vivência ecumênica dessas mulheres também ocorra no âmbito ou a partir de eventos e formações realizados por entidades ecumênicas quando, muitas vezes, denunciam e provocam, trazendo mais contrassensos a uma história já tão contraditória. Seguem, mesmo nos interstícios, sem se furtarem dos debates e dos enfrentamentos necessários, a fim de desafiar canônes e dogmas e serem também vozes proféticas, autoras da história, personagens relevantes¹⁰.

Para elas, o ecumenismo não poderia ser descrito e vivido por muitos de seus companheiros homens. Buscam um ecumenismo faminto por convivências, partilhas, encontros, transgressor de identidades e conceitos teóricos, que transponha muros e pontes, que possa se travestir de outras experiências e, sobretudo, que esteja alinhado às histórias das mulheres. Assim, o ecumenismo que professam possui outros cheiros e sabores. Caminha por percursos não revelados nos anais teóricos e escritos históricos tão masculinos, mas conota enormemente seus sagrados políticos e suas denúncias feministas das injustiças, desigualdades, exclusões e silenciamentos que lhes foram historicamente impostos.

Sabe o que é o ecumenismo para mim? II Reis, quando Eliseu chega em Jericó e o povo diz pra ele que a cidade é boa, mas que a água está morta e a terra está morta. E ele pede um pote, pede pra trazer um pote pra ele e sal, e ele pega esse pote com sal, caminha até o manancial e joga o sal na água. Então é responder as demandas da vida com aquilo que a gente tem ali, com aquilo que faz parte da nossa vida, é uma alquimia. Acho lindo esse texto, porque ele chega na cidade, ele é um profeta, a comunidade religiosa vai lá e diz pra ele que a fonte de água está sendo manipulada pelo império, que as pessoas não podem beber a água, que a seca é muito grande, e aí ele não sabe exatamente o que ele vai fazer, mas ele responde com a sua história, com sua memória religiosa. Ele sabe que sal cura, que sal limpa, que é um mineral importante. Ele lembra

¹⁰ No capítulo 2 da minha tese, faço um apanhado de parte dessas participações femininas desde a criação do Conselho Mundial de Igrejas/CMI até as ações ecumênicas no Brasil, de grupos de mulheres, em torno do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC, nas décadas de 80 e 90.

de um pote, ele vai na cozinha, um pote que é um elemento tão comum na vida das pessoas. E ele faz teologia, ele cuida das pessoas, e ele faz profecia. Ele se posiciona teologicamente também respondendo a vida, respondendo aquele contexto. E é tão inter-religioso isso, é um ritual, é quase uma magia o que ele faz, um feitiço. [...]. Então é pegar aquele elemento da vida que está tão presente e transformar. Então acho que o ecumenismo tem essa coisa da alquimia, da busca de sentido, de estar junto com as pessoas, de falar do evangelho de Jesus Cristo com essas relações que são relações culturais, econômicas, sexuais, geracionais que têm a ver com nossa experiência religiosa. (Pastora Cibele Kuss, luterana, Entrevista, Porto Alegre/RS, 25/11/2018).

Essa fala de Cibele revela dois importantes sentidos dados por minhas companheiras intelectuais à ideia ecumênica. A primeira é a primazia do cotidiano, das demandas e urgências postas pela vida e como problemas e questões sociais convocam as pessoas religiosas a também superarem diferenças e conflitos assim como agendas, financiamentos e institucionalidades em prol do bem comum. A segunda é a aceção do ecumenismo feito por pessoas com seus compromissos, éticas, desejos e potencialidades, que se relacionam através de vínculos mais ou menos estreitos com espaços ecumênicos mais formalizados e institucionalizados e também com outras perspectivas políticas.

Desse modo, como advoga Nívia Ivette, teóloga e leiga anglicana, ser ecumênica envolve tornar o cotidiano espaço de luta política e de ação em prol de frentes de mudança do *status quo*, que não condizem com a perspectiva do sagrado que professam. Assim, se há muitos empecilhos para entender a profecia ecumênica como expressão teológica, o cotidiano, como disse Noemi, nos impulsiona a “*buscar em outro lugar e trazer essas influências de outro local pra sua comunidade, pra fortalecer, ampliar a visão cada vez mais*”. Essa aceção de que ser ecumênica envolve tanto desafiar estruturas eclesiais ou transformar desertos em oásis, quanto perceber seu aspecto enquanto espaço potencializador de pautas políticas em conjunto com outras pessoas foi destacada também por Lori Altmann.

Segundo Lori, o espaço ecumênico é também o das institucionalidades e formalidades, por isso, “nunca quis entrar nessa discussão de dogmas estruturais” (Entrevista 22/11/2015). Mas, diante de contextos de fé reticentes à promoção de algumas pautas políticas, para ela, é no movimento ecumênico que é possível verbalizar sobre determinados assuntos, de modo a promover “pautas concretas” em prol de vida digna para todas as pessoas. Por isso mesmo, é preciso transpor históricas aceções conceituais sobre o que é ser ecumênico para conseguir ser “aquela pedra no sapato” para “fazer a diferença na sociedade”, especialmente em um contexto de grandes desigualdades e injustiças sociais e no qual atua “uma bancada evangélica com Eduardo Cunha” (Nívia Ivette, teóloga e leiga anglicana, Entrevista 26/11/2015). Para isso,

a gente tem que estar o tempo todo oferecendo esse espaço e dialogando, dialogando, dialogando, não é um diálogo construído, não tem uma receita, a gente tem que estar olhando e a partir de uma realidade e da experiência que a gente vai ganhando, vai adquirindo na comunidade, ir construindo, falando que não é um espaço da dicotomia, é um espaço da diversidade e a casa é de todos. Por isso, pode ser dura a caminhada, mas a gente não perde o sonho. O sonho está sempre aí como desafio (Nívia Ivette, teóloga feminista e leiga anglicana, Entrevista 26/11/2015).

Assim, sendo o escopo da ação ecumênica a realização de gestos concretos pelo bem comum, como cada mulher entra nessa ciranda depende de suas trajetórias e subjetividades religiosas e sociais. Por exemplo, a inserção de Noemi no âmbito do ecumenismo, em sua cidade vem através de seu contato com a Pastoral da pessoa idosa (organizada pela Igreja Católica Romana). Foi esse espaço que “despertou a ideia da ação ecumênica pra transformação da sociedade, sabe? Por luta, pela questão da promoção da vida, uma igreja engajada com projetos sociais concretos” (Entrevista, 10/11/2015).

Talvez, por isso, reconhecendo tantas verticalidades, elas se colocam nesse campo para disputarem espaço e afirmarem seus ecumenismos horizontais quando se sentam juntas, partilham, misturam suas espiritualidades, constroem teologias alimentadas pelo cotidiano da vida da gente, de toda gente. Segundo Marga Ströher, teóloga feminista e pastora luterana, é através dessa perspectiva que se pode fazer do ecumenismo um princípio realmente ético e profético, que vislumbra novas formas de pensamento, práticas e ações políticas e religiosas (Entrevista, 11/01/2016, Brasília/DF). Talvez, por isso, as experiências ecumênicas dessas mulheres também se enlacem de perspectivas políticas de movimentos e organizações da sociedade civil ao passo que também são os próprios espaços de formação e de suas militâncias políticas. “*Eu sempre falo que a minha militância, meu comportamento como militante de esquerda veio da minha participação no movimento ecumênico...*” (Dulce Xavier, leiga católica romana, Entrevista, São Paulo/SP, 28/01/2016).

Nesse sentido, essa vivência ecumênica a partir de um *script*, um conceito que reduz relações e não expande vínculos, é duramente criticada por minhas companheiras intelectuais. Por isso mesmo, muitas se afastaram das instâncias mais institucionais do ecumenismo, pois não conseguiram mais vislumbrar esse espaço como possibilitador de ações e proposições políticas engajadas pelo bem-estar social, mas apenas replicador de intelectualidades, incidências e propostas marcadamente excludentes e até mesmo discriminatórias, preconceituosas e desiguais. A despeito dessas dores e desafeições que assinalam as histórias de muitas mulheres no ecumenismo, é também marcante, em muitas falas, como o ecumenismo, mesmo sendo espaço de disputa e dissenso, é também lugar de “*afeto e do respeito à diversidade*” (Pastora Eliad Dias, Entrevista 03/02/2016), cujos encontros possibilitaram que essas mulheres conhecessem outras mulheres, celebrassem, construíssem laços de amizade e de cumplicidade, vínculos afetivos, redes políticas e também seus lugares como militantes feministas.

Logo, em contraposição às perfumarias ecumênicas, o sentido ecumênico que evocam é o desejo de primarem pela abertura e de enfrentarem debates para fazerem dos espaços ecumênicos movimentos condutores de pautas e discussões fomentadoras de novas propostas para a sociedade e também para as comunidades religiosas. Assim, para ser feito em movimento, é preciso ser um “ecumenismo tupinambá” (Nancy PEREIRA, 2014b), faminto por convivências, partilhas, encontros, projetos, porque concebe como importante para a realização das “denúncias proféticas” transgredir identidades e conceitos, transpor muros, se travestir de outras experiências.

Por isso, apesar das hierarquias e institucionalidades (ecumênicas e religiosas) que reforçavam outros vínculos, elas foram criando redes, fomentando vínculos entre elas e outras pessoas que as permitiram resistir e recriar proposições políticas não apenas no movimento ecumênico, mas também fora dele. Assim, persistiram e, mesmo que também ocupando espaços nas intuições ecumênicas, se vincularam a um projeto profético mais popular, marcadamente feminista e promotor de discussões e ações menos ensimesmadas e mais aderidas às urgências da sociedade.

Ora, se suas vivências ecumênicas são explicadas das mais diferentes formas, é porque foram construídas em muitas e distintas caminhadas, entre diferentes campos sociais, mas como sentido do comprometimento político-social que expressa seus sagrados políticos. Assim, se o sagrado é conteúdo de suas ações concretas em prol da construção de uma sociedade menos violenta, mais justa e igual e norte que alinha e aproxima seus passos ecumênicos, é igualmente o que tenciona o campo e suas disputas, tendo em vista as persistentes desigualdades nas relações de gênero. Especialmente porque seus sagrados políticos refutam o proposto pelas teologias patriarcais, porque está alimentado por diálogos com movimentos sociais populares e feministas laicos, assim como pelas teologias feministas.

Também porque reconhecem que, apesar da conquista de alguns direitos religiosos, como a ordenação feminina¹¹ e a inserção das mulheres nas faculdades de teologia, a instauração de uma igualdade ou a presença de uma perspectiva feminista e o reconhecimento dos dons espirituais das mulheres continua sendo nossa utopia, seja na organização estrutural, nas legislações ou nas leituras teológicas nas comunidades religiosas. No âmbito do ecumenismo, também vemos pouco assento de mulheres em cargos e funções diretivas. Por isso, uma das investidas políticas das mulheres compreendeu pleitear cargos de direção e liderança nas entidades ecumênicas e não apenas participar de eventos, incidências públicas e encontros de formação.

As mulheres apenas começaram a conquistar esses espaços no início do novo século. Após 30 anos de teologia Feminista, em 2011, Romi Bencke foi a primeira mulher a ocupar assento na Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC. Ela também é a primeira mulher secretária geral do CONIC, admitida em 2013. Em 2003, Koinonia teve sua primeira mulher no cargo de assessora de programas, Ester Lisboa. Na Coordenadoria Ecumênica de Serviço/CESE, Eliana Rolemberg foi a primeira mulher diretora executiva. Hoje Sônia Mota, teóloga feminista e pastora presbiteriana, ocupa a função. Elinete Muller ocupou, muito recentemente, lugar como primeira mulher na diretoria do CONIC, como nome indicado por sua igreja, a presbiteriana unida/IPU. Anita Whright hoje ocupa esse lugar também como representante da IPU. Terezinha Cruz, leiga católica romana, foi a primeira

¹¹ As primeiras mulheres ordenadas foram: Carmel Etel Gomes na IEAB, em 1985; Zenir Soares na Metodista, em 1974; Edna Moga Ramminger em 1982, na IECLB. Em 1999, Marinez Bassotto torna-se a primeira Deá de uma catedral anglicana no Brasil (Catedral da Santíssima Trindade em Porto Alegre/RS) e, em março de 2018, ela se torna a primeira mulher anglicana eleita Bispa (para a Diocese da Amazônia). Elisabeth Dietschi foi a primeira mulher com o título de bacharel em teologia, formada pelas Faculdades EST, em 1970. Apenas na década de 70 mulheres adentram as faculdades teológicas, não sem sofrerem toda espécie de assédio e empecilhos. De todo modo, minhas companheiras intelectuais apontam que essa entrada foi importante não apenas individualmente – no sentido da formação e da possibilidade de obter conhecimentos teológicos feministas –, mas coletivamente, porque os avanços no campo acadêmico subsidiaram formações ecumênicas e nas comunidades de fé.

mulher a ocupar um lugar na diretoria do CONIC, sendo reconhecida como figura central na constituição do CONIC e como autora apócrifa de textos verbalizados por sacerdotes. Lori Altmann foi a primeira mulher na coordenação ecumênica do Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria/CECA. Depois, Romi Bencke e Sônia Mota ocuparam a função de assessoria na organização; a direção continuava sendo masculina. Os exemplos nessa direção são muitos.

Desse modo, se suas vivências ecumênicas são explicadas das mais diferentes formas, é porque foram construídas em muitas e distintas caminhadas, entre diferentes campos sociais. Logo, procurei apontar para algumas direções e caminhos por onde transitaram, sem reduzir suas caminhadas a uma nomeação ou a uma etiqueta, como “mulheres ecumênicas”, mas percebendo o ecumenismo não como conceito explicativo de uma prática social, mas como potência-desejo que motiva, conduz, comove, intenciona, propõe, compartilha e mobiliza a buscar sentido e comprometimento político-social para a profecia ética teológica que expressa seus sagrados políticos. Assim, se o sagrado é conteúdo de suas ações concretas em prol da construção de uma sociedade menos violenta, mais justa e igual e norte que alinha e aproxima seus passos ecumênicos, é igualmente o que tenciona o campo e suas disputas, tendo em vista as persistentes desigualdades nas relações de gênero. Especialmente porque o sagrado que advogam refuta o proposto pelas teologias patriarcais, porque está alimentado por diálogos com as teorias e movimentos feministas laicos, assim como pelas teologias feministas.

Diante dessa perspectiva ecumênica, travestida de artefato para exercício do poder das letras, da história, da teologia, da produção intelectual, minhas companheiras intelectuais (e outras mulheres) se apropriam das hermenêuticas religiosas para disputarem o verbo teológico nesse campo ecumênico ainda centrado num poder patriarcal, que divide, hierarquiza e organiza os lugares e os não lugares das pessoas. A concepção de um sagrado crítico e posicionado, feministicamente produtor de teologias encarnadas dos cotidianos e das urgências da vida das mulheres e não de dogmas e preceitos, produz efeitos em suas subjetividades religiosas e políticas e nos modos como se inscrevem nesse campo para promoverem as mudanças que julgam imprescindíveis para que a concepção ecumênica seja, de fato, verbalizadora do projeto teológico de Jesus e, assim, possa fomentar boas novas para a sociedade. Por isso, diversas autoras já destacaram o importante papel das críticas feministas para os estudos da religião e também para a quebra de paradigmas científicos e religiosos produtores de saberes-poderes masculinos e universais (DE SOUZA, 2015), e como categorias como gênero estressam esses campos patriarcais (ROSADO-NUNES, 2014).

Por isso mesmo, diante dos muitos caminhos ainda a serem trilhados, elas reconhecem que as teologias feministas as fizeram conhecer um sagrado crítico e posicionado feministicamente, encarnado nos cotidianos e nas urgências da vida das mulheres e não em dogmas e preceitos, produzindo, assim, efeitos arrebatadores em suas subjetividades religiosas e políticas. Mesmo que tenham rompido com suas igrejas ou com o ecumenismo eclesiástico, continuam formulando hermenêuticas religiosas feministas (GEBARA, 2008) para disputarem o verbo teológico, ainda centrado em um poder patriarcal, que divide, hierarquiza e organiza os

lugares e os não lugares das pessoas. Porque estão compromissadas como apóstolas e herdeiras igualmente legítimas do movimento teológico de Jesus, logo, entendem que, para fomentar ecumenicamente boas novas para a sociedade, é necessário que haja concretamente um verbo cuja ética seja a igualdade.

Para mim, a espiritualidade e o sagrado estão acima da religião, ele está acima das estruturas religiosas e isso me sustenta. Está acima desse poder religioso patriarcal. A estrutura patriarcal, religiosa, de poder, ela tem uma face masculina, conservadora, a meu ver destruidora. [...]. Daí a minha fé, da minha perseverança na religião é porque eu acho que eu anseio por uma existência que seja, eu não estou pregando o reino dos céus e aquela salvação abstrata não, estou falando do reino aqui, de seres humanos que se amam, se respeitam, tem sua fé na esperança, no sagrado, no sagrado maior do que esse Deus fabricado, masculino, opressor. Essa fabricação desse Deus foi uma construção que não responde ao anseio real do ser humano. E daí que as religiões fazem parte dos processos opressores (leiga, presbiteriana unida, Entrevista, Brasília/DF, 26/02/2016).

Ao longo de suas fases, as teologias feministas trouxeram novas imagens sobre Deus, entendendo que suas faces e representações precisavam ser outras, distintas do Deus patriarcal. Ivone Gebara (2017) considera que Deus, para as mulheres (sejam elas leigas ou teólogas), se expressa não como um racional teológico ordenador de ações e sentimentos, mas como carne entranhada no cotidiano dos problemas, das escassezes, das bênçãos, das necessidades e urgências da vida. É o Deus da vida! Por isso, criticam o discurso de verdade, seja religioso (porque alicerçado na palavra de Deus como atemporal e inquestionável), seja científico, que estabeleceu saberes reconhecidos e poderes validados sobre os sagrados e suas políticas. Denunciam o modo como a teologia tem sido feita e estruturada como um sistema de saber-poder colonial e machista, pois

as intuições existenciais mais profundas, apropriadas por uma elite, tornaram-se doutrina, conhecimento de alguns iniciados, conceitos e teorias religiosas impostos aos chamados leigos e afirmados como vontade de Deus. Mas de que Deus se está falando? Não estaríamos de fato lidando com formas de poder que, embora contenham aspectos positivos, primaram por manter pessoas e grupos submissos aos poderes de alguns? Esta perspectiva nos abre para entender a palavra teologia como palavra de poder e poder sobre os outros, a partir de um conceito limitado de Deus. Esta é, em grande parte, a história do cristianismo desde Constantino até os nossos dias. As religiões e, dentro delas, as teologias se tomaram, na maioria das vezes, expressões de controle e dominação quando justificaram suas verdades para além da experiência humana, para além da história, para além do poder e do amor que nos habitam (GEBARA, 2008, p. 37-38).

Por isso, para Ivone Gebara, não apenas como teóloga, mas como mulher cristã feminista, assim como para muitas teólogas feministas, as Escrituras não se sobrepõem à vida, mas são fontes de inspiração para os sentidos dados pelas mulheres às políticas e aos sagrados, não como passado a ser concretizado atemporalmente no presente. Logo, precisam ser dialogadas e contrastadas com as realidades, em suas temporalidades, para provocarem

pensamentos e ações outrora estabelecidos e evocarem novos paradigmas e percepções sobre a igreja e a sociedade. Deus é expresso por um sagrado feminista, que clama pelo autocuidado das subjetividades femininas, pela afinidade e aliança entre mulheres, pela ação política em prol das mulheres e de seus problemas mais urgentes. Mas, sobretudo, cuja evocação extrapola muros eclesiais e restrições conceituais, porque Deus é nutrido pela sabedoria (FIORENZA, 2009) diante da vida de luta e de resistência, mas também de encontros e partilhas.

Assim, entremeadas por essas distintas epistemologias e teologias, que, de modo não assimétrico, se relacionam e constroem seus sagrados políticos, assumem seus lugares sociais como cristãs e feministas, tornando o cotidiano política teológica pela qual elas caminham para realizarem gestos políticos e socialmente concretos e, sobretudo, feminista e ecumenicamente. Por isso, nunca pararam de caminhar e, através de diferentes compassos e parcerias, persistiram em prol da igualdade e da justiça de gênero. Através de suas formações teológicas feministas e de suas participações em movimentos sociais, populares e políticos, enfrentaram compassos conservadores, transformaram seus caminhos e ressignificaram suas histórias e a história oficial do movimento ecumênico. Transformaram a si mesmas, mas sempre compromissadas com todas as mulheres. Fizeram, assim, das linhas autorizadas pelo masculino, travessias de muitos encontros, ousados, subversivos, contestatórios, desobedientes, revolucionários.

Tudo isso foi possível apesar das inúmeras dificuldades que elas relatam não apenas diante das estruturas que oprimem seus sagrados políticos feministas, mas da própria diferenciação que passam a ter de suas irmãs de fé e das dores que essas divergências trazem em contextos nos quais elas são ainda minoritárias. Mas elas seguem, almejando que mais mulheres sejam livres para desobedecerem. E minhas companheiras não estão sozinhas. Que bom! Muitas já se levantam contra o patriarcado e suas violências, mesmo que possam ainda ser movimentos tímidos, pouco conhecidos e até mesmo desacreditados, especialmente aqueles que evocam evangélicas, feministas e cristãs que lutam pelos direitos das mulheres e por uma fé libertadora (MARTINS, 2019).

Conclusões, sempre parciais

Neste artigo, procurei revelar como o ecumenismo também é marcado pela historiografia do silêncio (PERROT, 2005), que, contraditoriamente, o aproxima de setores religiosos mais conservadores, pautados por teologias patriarcais, que determinam quais são os lugares das mulheres nas igrejas e, assim, não reconhecem muitos de seus ministérios e feitos religiosos. Diante dessa evidência, minhas companheiras intelectuais atuam como agentes políticas e religiosas, mas ainda como produtoras de conteúdos teológicos e de práticas religiosas que possam promover uma “consciência feminista” sobre os processos de exclusão e silenciamento de suas biografias e feitos, revelando as desigualdades de acesso aos espaços de poder e de decisão e as injustiças relativas aos direitos das mulheres no campo religioso e social-político.

Por isso, para analisar o problema antropológico aqui exposto, considere não apenas os diálogos entre epistemologias feministas (HARAWAY, 1995; RAGO, 1998), teorias

antropológicas e práticas feministas (STRATHERN, 2009), mas também entre teologias feministas, práticas religiosas libertadoras e ativismos religiosos-políticos feministas (GEBARA, 2017). Isso porque considero central como as teologias feministas afetaram as subjetividades religiosas e de gênero em minhas companheiras intelectuais, possibilitando-as perceberem que o sagrado que lhes é importante também era fonte de “dores infinitas” (GEBARA, 2017). Diante disso, passam a disputar lugares no movimento ecumênico, nas teologias e nas igrejas, a partir de posicionalidades rebeldes e críticas aos princípios patriarcais, que instituíram desigualdades de gênero, validadas por uma teologia única, excludente e que hegemonicamente deseja validar “um Deus de olho grande” (GEBARA, 2017).

Apesar dos debates e questões aqui propostos terem sido guiados por uma posição política e epistemicamente feminista, não se desconsidera que o próprio discurso ecumênico é periférico no campo religioso cristão. Por isso mesmo, segui o percurso sugerido pelas mulheres com quem tive mais interlocução em campo e que vivem desterritorializadas do território dos conceitos sobre o ecumenismo. Elas se propõem viver ecumenicamente como rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1997), no sentido de que se constroem através dos encontros entre as pluralidades que as compõem em relação com as demais pessoas. Por isso, privilegiam a “conversação” entre essas particularidades indistintas, a fim de promoverem vínculos e fazerem do projeto ecumênico movimento e travessia (SOUZA, 2014, p. 15). Sobretudo, para elas.

Desse modo, elas desejam proliferação e afetos. Reinventam propostas, recusam conceitos não experienciais. Têm sede de vida abundante, de carne e osso, afetada e desejante e, ao beberem de outras águas, realimentam suas subjetividades religiosas e de gênero para se engajarem em lutas políticas como iguais, na caminhada profética ecumênica. E, nesses modos de se encontrarem para além dos muros eclesiais, mas contidas também de uma afinidade cristã, elas encontraram os feminismos com suas teologias não para disputarem com a teologia *status quo* uma verdade bíblica, mas para afirmarem que os sagrados políticos cristãos podem ser verbalizadores de desigualdades e de violências de gênero, mas não o fazem em nome do movimento de Jesus.

Assim, as mulheres ecumênicas que aqui apresentei nunca pararam de caminhar através de diferentes compassos e parcerias, especialmente, mas não apenas, através de suas formações teológicas feministas e de suas participações em movimentos sociais, populares e políticos. Por isso, mesmo que, em diversas instâncias ecumênicas e religiosas, essas mulheres continuassem enfrentando compassos conservadores, a conjuntura política ecumênica (mas não apenas) produziu novos valores e pactos sociais, que possibilitaram suas resistências e persistências em prol da igualdade e da justiça de gênero. Fomentadas pelos feminismos teológicos, transformaram seus caminhos e ressignificaram suas histórias e a história oficial do movimento ecumênico.

Fizeram das linhas retas masculinas e hegemônicas, travessias de muitos encontros, ousados, subversivos, contestatórios. São vistas e se reconhecem como rebeldes e teimosas, guiadas por persistências feministas, que apostam tanto na permanência (disputando cargos e posições de poder e fazendo frente aos machismos que ainda estruturam o ecumenismo

e suas igrejas), quanto nas rupturas, visto que algumas se afastaram de suas igrejas e dos espaços ecumênicos e buscaram novos ambientes e coletivos, onde pudessem experimentar outras relações com o sagrado e com o feminismo. Mesmo assim, continuam persistindo na “denúncia” das desigualdades de gênero, a partir do plano do sagrado, mesmo quando afastadas institucionalmente, pois encontraram, em suas caminhadas, novas apreensões teológicas sobre esse sagrado.

Por isso, elas seguem por distintos caminhos, em diferentes ritmos e passos e em distintas companhias, nos espaços do campo ecumênico, em que atuam persistentemente, enfrentando os desafios de se oporem a uma “história única” e se colocando como parte desse processo de “descobrir outros horizontes, formular novas perguntas, sugerir outras respostas e encontrar novos caminhos para se pensar a mudança” (STRÖHER, 2005, p. 123). Através também do compasso ecumênico, caminham cientes do percurso ainda a ser feito e de todos os passos a serem dados diante de uma caminhada longa, mas que já foi trilhada por tantas mulheres, cujas histórias não foram nomeadas ou foram silenciadas.

Se nossos passos vêm de muito longe, nossas escritas precisam ser nutridas por essas histórias que “indicam caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo” (STRÖHER, 2005, p. 123). Histórias que nos fazem esperar em outro por vir, que se inicia agora, em cada texto, cada ação, cada verbo, cada carne, imprescindíveis para fazer as mudanças teológicas, eclesiológicas e sociológicas necessárias para que haja persistências, mas do sagrado e do político enquanto verbalização da justiça e da igualdade de gênero.

Referências

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

BORGES, A. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das *townships* sul-africanas. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 29, p. 23-42, 2009.

BOURDIEU, P. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DEIFELT, Wanda. A luta continua: interseccionalidade como lente epistemológica. **Coisas do Gênero**, São Leopoldo, v.1, n. 1, jul.-dez. 2015.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. vol. 4. São Paulo: Ed. 54, 1997.

DE SOUZA, S. D. Estudos feministas e religião: percursos e desafios. In: DE SOUZA, S. D.; DOS SANTOS, N. P. **Estudos feministas e religião**: tendências e debates. (Vol 2). Curitiba: Editora Prismas, São Bernardo do Campo: UMESP, 2015.

DIAS, Z. Sobre os empenhos ecumênicos na promoção e defesa dos Direitos Humanos. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 4, n. 1, p. 116-126, 2013.

DUARTE, T. dos S. Uma perspectiva epistemológica feminista sobre o movimento ecumênico. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 22, n. 1, p. 3-23, 2016.

DUARTE, T. dos S. A militância política de grupos ecumênicos na construção da democracia brasileira In: DA CUNHA, C. V.; LOPES, P. V.; LUI, J. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll & ISER, p. 170-194, 2017.

DUARTE, T. dos S. **Sobre persistências históricas ou sobre insistentes rebeldias feministas no movimento ecumênico brasileiro**. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2018, p. 313.

DUARTE, Tatiane dos S. “Our time has come! It’s time for the church to govern”: evangelicals in Brazilian politics and in our ethnographies. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.**, v. 17, p. 1-24, 2020.

FIORENZA, E. S. **Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

GEBARA, I. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, S. D. de. (Org.). **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista, 2006.

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

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

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

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

PEREIRA, N. C. A alegria é a prova dos nove: antropofagia e ecumenismo. In: CARDOSO, N.; SOUZA, D. **Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

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

RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (Org.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. A trajetória dos Direitos Humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral. In: OLIVEIRA, P. R. de; MORI, G. de. (Org.). **Mobilidade religiosa: linguagens, juventude, política**. 1ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

SOUZA, D. O Ecumenismo nas “Bandas de Cá”: Algumas Suspeitas sobre o Congresso Evangélico do Panamá (1916). In: CARDOSO, N.; SOUZA, D. **Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

STRATHERN, M. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. **Mediações**, Londrina, v. 14, n.2, p. 83-104, jul/dez. 2009

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

Provetá: a Assembleia, em um lugar de Deus

Nelson Cortes Pacheco Junior¹

Antonio Bernardes²

Felipe Rodrigues de Almeida Maia³

Resumo: É trivial ouvirmos, nas ruas das cidades, as pessoas conversando sobre aqueles que são crentes. A denominação de crente no Brasil possui um caráter genérico e está associada aos sujeitos praticantes das religiões cristãs protestantes. Em sentido conotativo, o crente seria aquele que crê, mas, no sentido denotativo, são os cristãos protestantes. Desse modo, este artigo busca para além da discussão acerca do sagrado e do profano na Vila de Provetá, localizada na Ilha Grande no município de Angra dos Reis-Rio de Janeiro, abordar como a denominação *Assembleia de Deus* se estabeleceu por lá, como ela consolidou suas ideologias e práticas religiosas vinculadas ao cristianismo protestante e, sobretudo, como ressignificou a Vila como um lugar sagrado, polarizando os mais diferentes aspectos sociais.

Palavras-chave: Provetá; Lugar; Ser assembleiano; Outro.

Provetá: the Assembly, in a God's place

Abstract: On the streets of Brazilian cities, it is common to hear people talking about those who are 'believers'. The word 'believer' has a generic meaning in Brazil and is associated with practitioners of Protestant Christian religions. In a connotative sense, the 'believers' would be those who believe, but in a denotative sense, they are Protestant Christians. Thus, this essay is not just about exploring the interfaces between the sacred and the profane, but also investigating how 'Assembleia de Deus' is established in Ilha Grande (Angra dos Reis city, Rio de Janeiro), how it has consolidated its ideologies and religious practices, linked to Protestant Christianity, and, above all, how it redefined the village as a sacred place, polarizing the most different social aspects.

Keywords: Provetá; place; being an assembly member; other.

¹ Mestre em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisador do CRELIG (UFRRJ), do NEPEC em Rede (UERJ) e do Geo.Con (UFF). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2056-372X>; E-mail: ncpj35@gmail.com

² Pós Doutor em Geografia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP – Presidente Prudente). Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (UNICAMP), do Programa de Pós-graduação em Geografia (UFSCar - SP) e da Graduação em Geografia (UFF - Angra dos Reis – RJ). Pesquisador do NEPEC em Rede (UERJ), do LAGERR (UNICAMP - Limeira) e do Geo. Con (UFF). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4996-7031>; E-mail: antoniobernardes1981@gmail.com

³ Graduado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF - Angra dos Reis – RJ). E-mail: ncpj35@gmail.com

1. Prelúdio

É trivial ouvirmos, nas ruas das cidades brasileiras, as pessoas conversando acerca daqueles que são crentes. A denominação de crente no Brasil possui um caráter genérico e está associada aos sujeitos praticantes das religiões cristãs protestantes. Em sentido estritamente conotativo, o crente seria aquele que crê, mas, no sentido denotativo, são os cristãos protestantes.

Seja em uma breve caminhada pelas ruas dos bairros periféricos das grandes metrópoles brasileiras ou mesmo nos vagões de trem e nos ônibus urbanos, não é difícil encontrarmos os crentes em missões de evangelização. Além da profusão de palavras em alto e bom tom, em meio público, eles são identificados por um tipo específico de vestimenta: terno e gravata para os homens e vestido longo para as mulheres.

As vestimentas utilizadas pelos cristãos protestantes no Brasil são uma das suas formas de identificação e estranhamento. Ora, mas essas vestimentas não possuem nada de estranho. Sim, realmente! Mas temos que levar em conta que a emergência do protestantismo no Brasil ocorreu e ocorre pelas periferias metropolitanas. Por um lado, tais vestimentas podem denotar seriedade, ortodoxia e polidez, visto que elas são uma forma de os crentes respeitarem o culto religioso ou as ações missionárias. Por outro lado, estar trajado com roupa social é fora do padrão para boa parte dos sujeitos que vivem nas periferias das metrópoles brasileiras, o que pode ocasionar certo estranhamento.

Obviamente, essas simbologias populares não traduzem as especificidades que cada segmento do cristianismo protestante possui. Por exemplo, ainda em linhas gerais, temos os pentecostais e neopentecostais. Os protestantes pentecostais são considerados mais ortodoxos e seguem as indicações bíblicas. No Brasil, a *Assembleia de Deus*, a *Deus é amor* e a *Congregação Cristã do Brasil* são algumas das principais denominações. Já os neopentecostais são considerados heterodoxos e acreditam em princípios pós-bíblicos, na cura, na realização de profecias e em batalhas espirituais. Dentre as principais denominações temos: a *Igreja Universal do Reino de Deus*, a *Igreja Internacional da Graça* e a *Renascer em Cristo*.

Em uma visão apressada, poderíamos considerar que, para os protestantes, haveria duas referências toponímicas básicas: a igreja como o local sagrado, que pode ser ressignificada como um lugar devido ao contato com Deus; e como o espaço público, dentre eles, a rua, as praças, os vagões de trem e de metrô, os ônibus etc. como locais profanos para evangelização. Então há um dentro e um fora. A igreja como *o de dentro*, o lugar sagrado, e o espaço público como *o de fora*, o local profano. Mas, sobretudo, o dentro e o fora estão vinculados aos sujeitos com os quais os crentes se relacionam. Há aqueles que são *de dentro*, os irmãos – denominação atribuída pelos crentes aos praticantes do protestantismo neopentecostal – e *os de fora*, Outros, não-irmãos, como aponta Birman (2006).

De início, expusemos o que há de mais comum e genérico acerca dos crentes, ou seja, algumas simbologias e o seu perambular por missões de evangelização, em locais profanos nas periferias das metrópoles brasileiras, mas nem tudo é assim. Poderíamos mencionar as missões de evangelização internacional na África, com trabalhos filantrópicos e sincretismos religiosos entre os cristãos protestantes e os *baloberos*, *morus* e *djambakus* (PACHECO JR., 2020). Ou,

ainda, um caso muito especial, a organização religiosa, política, econômica e cultural de uma comunidade em torno de uma denominação evangélica. Referimo-nos à Vila de Provetá, localizada na Ilha Grande, no município de Angra dos Reis-RJ.

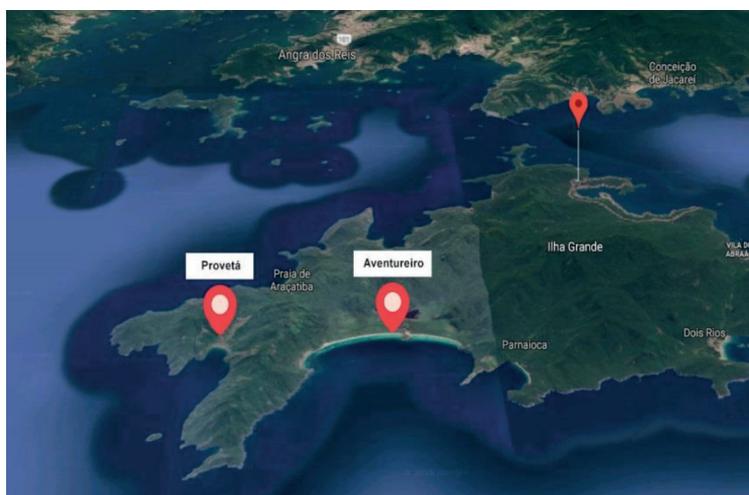
Na Vila de Provetá, a denominação *Assembleia de Deus* mantém, há algumas décadas, uma espécie de poder centralizador das ações que norteiam a vivência das pessoas. Lá, *os de dentro* e *os de fora* possuem outro aspecto. *Os de dentro* são os membros da comunidade que se tornaram adeptos do protestantismo e *os de fora* são os forasteiros, principalmente, turistas que não são da comunidade e que, em muitos casos, não são evangélicos e os membros da comunidade que não são adeptos à denominação. O espaço público por lá não é profano, como nos casos que mencionamos, ele é sagrado. Isso ocorre porque, nessa Vila, o espaço sagrado é estendido, já que a *Assembleia de Deus* centraliza as ações e os estende. Então, onde estaria o espaço profano?

Mais do que a discussão acerca do sagrado e do profano na Vila de Provetá, discutiremos, neste texto, como a denominação *Assembleia de Deus* se estabeleceu por lá, como ela consolidou suas ideologias e práticas religiosas e, sobretudo, como ressignificou a Vila como um lugar sagrado, polarizando os mais diferentes aspectos sociais. Assim, partimos da perspectiva fenomenológico-existencial, segundo a qual o lugar não é algo aleatório existente no espaço, pelo contrário, para que ocorra a abertura do ser e os acontecimentos essenciais do cotidiano, é necessário que haja um lugar, pois é por ele que “nos identificamos, ou nos lembramos, constituindo assim a base de nossa existência no mundo” (MARANDOLA JR., 2012, p. 228). É nele que o ser-aí que somos vive o encontro com o Outro, compartilhando vivências. Assim, o lugar é fundante para a nossa experiência de ser-e-estar-no-mundo.

2. A Vila de Provetá

Onde fica a Vila de Provetá? Ela integra a Ilha Grande, que faz parte do Município de Angra dos Reis, no sul do Estado do Rio de Janeiro – vide Fig. 1. Angra dos Reis é conhecida internacionalmente pelas suas belas paisagens e vocação turística, sendo as suas praias uma das suas principais atrações.

Fig. 1 – Localização da Vila de Provetá, Ilha Grande, RJ



Fonte: *Google Maps* 2020 (Editado pelos autores)

Não diferente das demais localidades, Provetá possui belas praias, Fig. 2, porém, como abordaremos, o uso delas sofre uma forte influência pelo modo de ser religioso dos sujeitos que lá habitam. A Vila possui o segundo maior quantitativo populacional da Ilha Grande, com aproximadamente 1500 moradores, sendo o turismo a principal atividade econômica.

Dos 1500 habitantes de Provetá, 80% se consideram cristãos protestantes. Mas o que isso significa? Significa que havia e há outras designações culturais e religiosas que não a cristã protestante na comunidade. Primeiramente, é importante termos em mente que Provetá se trata de uma comunidade de pescadores caiçaras, ou seja, sua história remonta uma origem indígena. Já no início do século passado, tínhamos a maioria de seus habitantes como católicos e, nas últimas décadas, como cristãos protestantes. O intrigante é que todos eles são vinculados a uma única denominação, a *Assembleia de Deus*. Assim, é justamente o modo de ser adotado pelos adeptos dessa denominação, especificamente nessa localidade, que norteia o cotidiano dos provetaenses. Em outras palavras, aqueles que não são cristãos protestantes se adequam a normas e hábitos dos primeiros.

Com isso, lançamos duas questões para nortear a discussão: 1) Como ocorreu a chegada das primeiras pessoas que contribuíram para a implantação do templo da denominação na Vila? e 2) Quais as estratégias utilizadas pelos líderes protestantes que conduziram e influenciaram a vivência dos habitantes de Provetá ao ponto de determinarem o que pode ser feito ou não no dia a dia dessa localidade?

Fig. 2 – Vila de Provetá, vista do Alto do Aventureiro



Fonte: Arquivo pessoal de Felipe Maia, 2018.

3. As missões Evangélicas na Vila de Provetá

Antes de nos atermos especificamente às missões evangélicas na Vila de Provetá, cabe contextualizar como estas ocorreram no Brasil, em específico, aquelas empreendidas pela *Assembleia de Deus*.

A *Assembleia de Deus* possui, como seus fundadores no Brasil, os missionários suecos *Adolf Gunnar Vingren* (1879-1933) e *Daniel Gustav Högberg* (1884-1963), este conhecido como Daniel Berg. O primeiro templo em terras brasileiras foi erguido em 1910, na cidade de Belém, no Estado do Pará (FAJARDO, 2015; VINGREN, 2007).

Com o intuito de disseminar o protestantismo no país, diversos missionários se espalharam pelo Brasil, objetivando evangelizar a população. Assim, em 1923, a *Assembleia de Deus* aportou na cidade do Rio de Janeiro, fato que contribuiu para que Vingren e sua família viessem a residir na capital federal daquela época, segundo Emílio Conde (2008).

O protestantismo em terras fluminenses rapidamente se popularizou, principalmente, nas camadas mais pobres da população. Dentre as diversas pessoas que foram evangelizadas, estavam os provetaenses Deoclesio Neves e a sua esposa, Helena, responsáveis por introduzirem os preceitos da denominação *Assembleia de Deus* na Vila de Provetá.

Desse modo, a comunidade de Provetá teve o contato e a inserção da religiosidade cristã protestante de modo não muito diferente de boa parte das missões evangélicas empreendidas pela *Assembleia de Deus*, para se estabelecer no Brasil, a não ser pelo mito que se criou quanto à chegada dos missionários na Vila, em 1935. Segundo relatos, uma viagem que duraria aproximadamente 1 hora de barco durou 4 horas, em péssimas condições de navegabilidade e sob um calor escaldante, fato que colocou em riscos os tripulantes da embarcação. Por meio de depoimentos, se relata que, após Deoclesio realizar uma oração, uma nuvem se interpôs entre eles e o Sol, protegendo-os até atracarem na Vila. Esse acontecimento fortaleceu a imagem de Deoclesio como um líder carismático, que enfrentou dificuldades para levar a “mensagem divina” aos não adeptos do protestantismo cristão que residiam na Vila.

Apesar de haver variação dos relatos referentes ao casal de missionários que retornavam a Provetá, esses se convergem no seguinte ponto: a chegada deles contribuiu para a mudança de como as pessoas viviam, bem como da religião professada pela maioria da população, que era o catolicismo romano. Os provetaenses mais antigos que entrevistamos afirmaram que a Vila, antes da chegada do protestantismo, “era um lugar doente” e que “a maioria da população jazia de lepra”, mas, por outro lado, “após a chegada dos missionários, a prosperidade chegou para seus habitantes”.

Cabe ressaltar aqui uma certa contradição entre os preceitos ortodoxos, que caracterizam a *Assembleia de Deus* como uma denominação protestante pentecostal, e a vinculação de acontecimentos divinos a um sujeito. Isso foge aos ensinamentos tradicionais do protestantismo, provenientes de Martin Lutero, que não atribui milagres a um sujeito, e sim, entende que há

uma providência divina⁴. De toda maneira, qual a importância desses relatos e do mito? Como eles influenciaram no modo de ser e na lugaridade dos sujeitos em Provetá?

4. A consolidação da Assembleia na Vila

Essas repentinas melhoras na Vila foram associadas à chegada de Deoclesio e sua esposa, que foram preponderantes para que as suas ideias viessem a prosperar entre os habitantes da comunidade. Ainda buscando a compreensão dessa expansão da influência do missionário sobre os provetaenses, a cura de origem divina e as intervenções públicas por meio da construção de equipamentos públicos facilitaram a sua estratégia para consolidar a presença cristã protestante em Provetá.

Com isso, o propósito inicial de uma disputa com qualquer outro tipo de matriz religiosa professada por algum morador da Vila foi facilmente vencido pela *Assembleia de Deus*, representada na figura de Deoclesio. A cada disputa vencida, havia a manutenção do seu pensamento religioso e o estabelecimento de parâmetros morais e de costume, fatores estes que contribuíram para a instituição e preservação de uma territorialidade religiosa por parte de Deoclesio, na Vila de Provetá.

Rosendahl (2002; 2010) destaca que a existência de uma dada religião contribui para a criação de um dado território e, no contexto do mesmo, ocorrem diversas ações religiosas individuais e coletivas. Porém, para a manutenção dessa territorialidade, é necessária a adoção de diversas estratégias político-espaciais. Pode-se considerar a existência da territorialidade religiosa que significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos, no sentido de controlarem uma dada localidade (ROSENDAHL, 2002; 2010). Tal territorialidade contribui para que a religião possua uma dimensão política e econômica, influenciando a dinâmica social e as transformações no modo de ser dos sujeitos em seus cotidianos e, conseqüentemente, a maneira como se relacionam com o lugar onde habitam.

Nessa perspectiva, podemos considerar o território como sendo vivido e experienciado pelo *ser-no-mundo*, considerando as intencionalidades no lugar, que, por sua vez, possui uma importância ímpar, pois é no lugar onde o modo de ser se vela e se revela. Esse movimento contribui para que ele seja dotado de dinamismo, porque as experiências vivenciadas não se revelam de forma estática (BERNARDES; AGUIAR, 2020). Em Provetá, o modo de vida religioso contribui para *des-velar* a lugaridade, entendendo esta como a relação dos seres em movimento com os lugares, de forma situada, como seres-em-situação (MARANDOLA JR., 2012; SARAMAGO, 2008).

A excentricidade que é ligada à imagem da *Assembleia de Deus* e de seus adeptos em Provetá, desde a sua implantação na Vila, fazem com que as práticas realizadas venham a diferir

⁴ Fato atualmente esquecido ou ignorado por uma parcela considerável de denominações protestantes que vinculam a sua imagem a de um líder carismático, conforme explicita Max Webber (1964; 2006).

de outras localidades onde há a atuação de missionários ligados ao protestantismo cristão. Um exemplo da atuação dos membros da denominação em Provetá é destacado por Maia (2020, p. 48):

[...] entre as várias marcas do pentecostalismo, impressos na Assembleia de Deus [em Provetá], uma que se destaca é o rechaçamento da cultura local, o movimento em Provetá incorporou a vivência caiçara ao pentecostalismo, trazendo vida a seu discurso bíblico. Dessa forma, a transformação religiosa alavancou a mudança de elementos culturais [...] criando uma nova identidade cultural.

Pelas palavras de Maia, é possível notarmos que houve a ressignificação cultural, caiçara e católica, utilizando-se, como parâmetro, o pentecostalismo da *Assembleia de Deus*. Todavia, não se tratou somente da ressignificação das normas e dos costumes existentes na Vila, já que houve a mudança do padrão arquitetônico da localidade, uma vez que as obras passaram a ser construídas voltadas para o templo da *Assembleia de Deus*, vide Fig. 3. Ainda, as festividades e feriados religiosos católicos foram banidos do calendário da localidade e passaram a vigorar aqueles instituídos pela liderança da *Assembleia de Deus*. O banimento partiu do argumento de que tais eventos não representavam a “*veracidade das datas históricas*”, como afirmou um dos religiosos que entrevistamos.

Fig. 3 – Assembleia de Deus em Provetá e a praça central da Vila



Fonte: RJ.OLX.COM.BR, 2020.

Dessa maneira, o protestantismo cristão e a consolidação da *Assembleia de Deus* na Vila mudaram o cotidiano da comunidade. O líder religioso, o pastor da denominação, passou a ter poder nas mais diversas esferas sociais da Vila. Mas uma das principais influências em relação aos sujeitos da comunidade ainda se faz pela autoridade de *aplicar a Bíblia ao contexto local* (MAIA, 2020, p. 50). Mediante esses fatos, se passou a convencionar o provetense como um “ser assembleiano” ou “*de dentro*”, como explicitou Birman (2006).

Considerando-se todo esse contexto, retomamos algumas questões: como vivem na comunidade aqueles que não compartilham o protestantismo? Existe esse Outro, que busca

vivenciar a sua lugaridade de forma distinta da maioria dos sujeitos protestantes da Vila? Mesmo considerando que respondemos em parte essas questões, cabe-nos retomá-las com maior profundidade.

5. O Outro e o Assembleiano na Vila

Como já citamos, um discurso que possui força em Provetá é a máxima do “ser assembleiano”, principalmente, nas cerimônias realizadas pelos líderes da *Assembleia de Deus*.

Maia (2020, p. 51), refletindo sobre o “ser assembleiano”, nos indica que uma imagem representativa nas ruas da Vila são os homens trajando paletó e gravata e as mulheres com suas saias e vestidos longos, como segue:

Em Provetá, as mulheres evangélicas usam saias ou vestidos com manga e os homens, calça comprida e camisa de manga. Nelas também é observado o não uso de maquiagens ou joias. O cabelo é questão sagrada para a Assembleia de Deus em Provetá, considerado o véu natural, por isso os mesmos devem ser longos e compridos. Para o banho de mar, as mulheres tomam banho trajadas como no cotidiano, e os homens também, se utilizando de uma bermuda, mas mantendo a camisa sobre o corpo. Essa característica conferiu à Provetá o título de única praia da Ilha Grande onde se toma banho “de roupa”.

O estabelecimento de normas de como se deve agir no cotidiano não se restringe aos membros da *Assembleia de Deus*, elas são extensivas a todos os habitantes da Vila, impondo, de certa maneira, um modo de vida ao Outro que não é evangélico, o qual podemos entender de duas maneiras: o *Outro próximo*, que é o provetaense, e o *Outro distante*, que seria o turista, o habitante de uma outra localidade que não comunga os preceitos estabelecidos pela *Assembleia de Deus* na comunidade. Uma consideração importante é que, mesmo que uma dada pessoa não seja oriunda ou habitante de Provetá, mas que seja protestante, ela passa a ser considerada como *de dentro*, pela sua identificação e ligação, pelo viés religioso, com os assembleianos da comunidade.

“Ser assembleiano” se tornou sinônimo de ser provetaense. Essa influência possui uma importância ímpar, tanto que, segundo relatos apresentados por Maia (2020) e Birman (2006), a data mais importante em Provetá passou a ser o aniversário de fundação da igreja. Isso é reforçado pelas afirmações de alguns de seus habitantes, como: “foi um lugar que Deus escolheu para Ele”; os moradores de Provetá são “eleitos pela graça divina” (BIRMAN, 2006, p. 08; BAKKER, 2008, p. 123).

Essa maneira de agir e pensar tem um impacto profundo em Provetá, empiricamente, demonstrado pelo poder dos líderes religiosos, que buscam afastar os turistas que não concordam com as imposições da *Assembleia de Deus*. Isso envolve a proibição do uso de sungas e biquínis nas praias, do uso de drogas e bebidas alcoólicas e da execução de músicas não evangélicas em locais próximos ao templo.

Essa influência do modo de “ser assembleiano” sobre o lugar Provetá é fruto de uma construção que perpassa a fundação do templo e o reforço do culto à imagem do seu fundador e ao seu modo de viver, funcionando até como uma maneira de impor uma territorialidade religiosa. Além do exposto, uma consideração que corrobora essa estratégia é a alegação de que o pentecostalismo implantado em Provetá sacralizou a Vila, motivando a implementação de medidas para impedir a interferência profana. Essa sacralização do lugar é passível de alguns questionamentos, pois, se considerarmos, como Meslin (2014), que o sagrado apenas pode ser descrito por quem o vivencia, como essa sacralização afeta os que acreditam em um outro sentido religioso?

Como já mencionado, existe uma parcela de seus habitantes que não são protestantes cristãos e os Outros que não concordam com o estipulado pelos líderes religiosos. Boa parte desses Outros respeitam as normas e os costumes estabelecidos pela *Assembleia de Deus* por respeito ou pela proximidade parental que existe entre os habitantes da Vila.

Esses Outros são quase que esquecidos ou mesmo negligenciados pelos cristãos protestantes, como podemos constatar pelo depoimento de um pesquisador provetaense: “*É visto como normal para um membro que, ao crescer em um ambiente que o discurso de santidade norteia a sua caminhada religiosa, o lugar do Outro só é pensado, como no meu caso, ao encabeçar uma pesquisa científica.*”

Esse depoimento apenas ilustra e reforça a negligência em relação ao Outro. Porém, existe uma desconexão entre essa maneira de pensar e o que entendemos como experiência religiosa, pois, segundo Heidegger (2014), o fenômeno religioso, quando ocorre, se dá através das pessoas, a partir do *Dasein*, que é o ente que cada um de nós somos, que possui, em seu ser, a capacidade de questionar, compreender e ir ao encontro do Outro no mundo circundante, que é “como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas as coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes etc.”. (HEIDEGGER, 2014, p. 16).

Assim, o modo de ser do *Dasein* não ocorre sem o Outro, e esses se dão no mundo. Por isso, esse encontro é o modo de ser-no-mundo, que, determinado pelo ser-com, mostra que o *Dasein* contribui para que o mundo seja sempre mundo compartilhado, onde o viver ocorrerá sempre na convivência (HEIDEGGER, 2018).

Sendo assim, não ocorre a possibilidade de não considerar a existência desse Outro em Provetá, que vive fora da comunidade evangélica, que é confundida como sendo a imagem que compreende a todos que moram na Vila. Mesmo porque esse modo de “ser assembleiano”, na prática, apesar de negligenciar esse Outro que não corrobora a sua maneira de pensar, em diversas situações no cotidiano, busca romper, quase que abruptamente, como já apresentado, com a individualidade do Outro. Essa imposição do modo de “ser assembleiano”, nesse contexto, objetiva refletir-se *num pensamento* e apenas *num modo de ser*, buscando uma espécie de totalização da maneira de pensar e agir que todos devem compartilhar como a “única correta”.

Essa conjuntura contribui para que a convivência entre os diferentes ocorra mediante tensionamentos, pois essa tentativa de impor um pensamento constitui um ferimento quase

que letal à alteridade que cada um de nós possuímos. Compreendemos essa como uma forma de se colocar na posição do Outro, respeitando a existência de cada individualidade, cultura e maneira de pensar (LIMA, 2019). Assim, Levinas (2020, p. 26), ao abordar essa questão, explicita que “[...] para que a alteridade se produza no ser”, é necessário um “pensamento”, “é preciso um Eu”.

Nesse sentido, os “*de fora*” criam situações para “driblarem” esse pensar autoritário que se impõe no cotidiano. Segundo abordou Birman (2006), para os “*de fora*”, o tempo do ritual do culto no templo demarca o fazer das suas atividades, como: a hora de a mocinha voltar para o culto, antes que a sua ausência seja notada, marca o início das festas em locais afastados do templo; nos bares, onde alguns, de forma “clandestina”, se encontram em horários mais avançados. Vale a consideração de que, em Provetá, existem apenas três bares localizados no chamado *Canto do Inferno*, que é uma localidade situada a uma certa distância em relação ao considerado Centro da Vila, onde está o templo da *Assembleia de Deus*.

É no *Canto do Inferno* que os Outros, como, por exemplo, os pescadores jovens, desafiam a autoridade dos líderes religiosos da *Assembleia de Deus*. Ressalta-se que tal desafio, dificilmente, é realizado em plena luz do dia e nos arredores do templo, pois, apesar das imposições dos líderes, o respeito em relação à religiosidade prepondera na Vila. Não que tal relação de respeito não deva preponderar, mas nos parece que ela é uma via de mão de única.

Apesar da sua pequena extensão territorial, a Vila de Provetá apresenta esse dinamismo da existência de diferentes modos de ser-no-mundo no cotidiano e no modo como as lugaridades são vividas, fato que apenas corrobora a importância do debate em relação à vivência e às lugaridades, pois, com o modo de ser-no-mundo, fazemos parte do acontecer cotidiano e este, necessariamente, ocorre no lugar, até porque, como coloca Saramago (2008), o “ser implica, inescapavelmente, estar ou pertencer a algum lugar, como somos sempre *ser-aí*”.

6. Considerações finais

Pensar a religião e a sua influência no modo de vida cotidiano das pessoas é de uma importância ímpar para buscarmos compreender o contexto que predomina em diversas localidades espalhadas pelo país. Seja o segmento católico, protestante ou umbandista, eles possuem, através da personificação das suas lideranças, o poder de estabelecer modos de vivência, que se espriam pelas diversas dimensões que o sagrado alcança da nossa vivência, lembrando Rosendahl (2002; 2010), além de influenciarem nas dimensões política, econômica e do lugar.

Provetá é um típico exemplo de como essas dimensões são afetadas por uma dada ideia religiosa e como tal fato tende também para um dualismo relacionado ao modo de vida dos habitantes da comunidade. Os adeptos ou os *de dentro* têm a sensação de viverem em uma localidade abençoada e sacralizada pelo modo de “*ser assembleiano*”, porém esse mesmo modo de ser afeta o cotidiano do Outro que não compartilha as ideias estabelecidas pela denominação

local. Esse Outros, em diversos casos, é quase que obrigado a conviver com a imposição de um dado modo de vida, até mesmo sendo esquecido pelos de dentro, como apontam alguns relatos dos moradores, sejam adeptos ou não. Esse Outro, seja o próximo ou o distante, como abordado, acaba tendo que se contentar em viver quase que na penumbra do pós-culto, no chamado Canto do Inferno.

Para não finalizarmos, destacamos que este texto não possui o intuito de apontar culpados ou inocentes, e sim, trazer à luz uma discussão sobre como uma determinada maneira de pensar pode, de certa maneira, ofuscar o Outro, sendo que isso se torna uma verdadeira contradição, pois só nos reconhecemos como tal a partir do Outro, com o qual compartilhamos o nosso modo de ser e estar no mundo, inclusive, a própria lugaridade se dá através do compartilhar entre o Eu e o Outro (MARANDOLA, 2020).

Viver respeitando e reconhecendo a alteridade de cada pessoa é um dos caminhos possíveis para que haja um entendimento. Que, através desse entendimento, realmente o lugar seja para todos, onde cada qual possa se expressar sem ter que se submeter a um dado pensamento, que busca totalizar para si o direito de ser o único certo ou a verdade absoluta. Seja para o protestante ou o não protestante, o mundo, para se constituir como tal, necessita da existência do Outro que pensa diferente, pois é o ser diferente que contribui para a beleza da diversidade, que traz à luz as lugaridades e os variados modos de ser-no-mundo.

Referências

BERNARDES, Antonio; AGUIAR, Felipe. O território como experiência: ensaio de Geografia Fenomenológica existencial. **Caderno Prudentino de Geografia**, n.42, v.2, p. 44-62, junho, 2020.

BIRMAN, Patrícia. O Espírito Santo, a mídia o território dos crentes. **Ciências Sociais e da Religião**, ano 8, n. 8, pp. 41-62, 2006.

BAKKER, André Werneck de Andrade. **Deus, o diabo e a televisão: mídia moderna de massa e pentecostalismo em uma comunidade evangélica da Ilha Grande**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008. 275 p.

CONDE, Emilio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. 6. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. **Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil Urbano (1946 – 1980)**. Tese. Programa em História da Universidade Estadual de São Paulo. Assis. 2015. 358 p.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini/Jairo Ferrandin/Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcanti. Petrópolis: Editora Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2020.
- LIMA, Jamille da Silva. Identidade e lugar na metafenomenologia da alteridade Payayá. **GeoTextos**, n.2, v. 15, p. 13-33, 2019.
- MAIA, Felipe Rodrigues de Almeida. **Identidade cultural e religiosidade na Vila de Provetá, Angra dos Reis, RJ**. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Angra dos Reis. 2020. 61 p.
- MARANDOLA Jr, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. Acertar o texto **qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia e fenomenologia**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2012.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de Antropologia Religiosa**. A experiência humana do divino. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- PACHECO JUNIOR, Nelson Cortes. **Da capital às tabancas: a lugaridade entre os guineenses e os missionários protestantes em Guiné-Bissau**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Campos dos Goytacazes: Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional/Universidade Federal Fluminense, p.164. 2020.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- SARAMAGO, Ligia. **A topologia do ser. Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- VINGREN, Ivar. **O Diário do pioneiro: Gunnar Vingren**. 13. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- WEBER, M. **Economía y sociedad**. México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1964.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. 4. Reimp. São Paulo: Ed. Schwarcz LTDA, 2006.

A identidade e a ideologia do Partido Republicano

Jheniffer Vieira de Almeida¹
Vitor de Moraes Peixoto²

Resumo: Identidade partidária são as preferências por políticas públicas que distinguem um partido de outros. A ideologia situa o partido à esquerda, direita ou centro; conservadores ou progressistas, com ou sem intervenção estatal na economia. O Republicanos foi criado em 2005 e, desde então, tem aumentado gradualmente o número de parlamentares eleitos, sendo destaque em diversas eleições de que participa. Esse trabalho tem como objetivo descrever a identidade e eixo ideológico do Republicanos. Para tal, usaremos como método a análise de conteúdo. O partido passou por três mudanças, deslocando-se à direita, tem atuado com políticas liberais no ponto de vista econômico e conservadorismo nos costumes.

Palavras Chave: Ideologia; programa de partido; Republicanos.

The identity and ideology of the Republican Party

Abstract: Party identities are the preferences for public policies that distinguish one party from others. Ideology places the party on the left, right or center; conservative or progressive, with or without state intervention in the economy. 'Republicanos' party was created in 2005 and since then, the number of elected parliamentarians has gradually increased and the party has being highlighted in several elections that it takes part in. This work aims to characterize the Republicanos' identity and ideological axis. Therefore, we will use content analysis as a method. The party has gone through three changes, moving to the right. It has acted with liberal policies from the economic point of view and conservatism in customs.

Keywords: Ideology; party program; Republicanos.

¹ Doutoranda em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro; mestre em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (2017); graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (2014). Participa do Grupo de Pesquisa Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião. Atuo estudando partidos políticos e religião sob metodologia qualitativa. E-mail: jheniffervi@gmail.com.

² Doutor em Ciência Política (Ciência Política e Sociologia) pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (2010); mestre em Ciência Política (Ciência Política e Sociologia) pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (2004); graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (2003). Atualmente é professor associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Estudos Eleitorais e Partidos Políticos. E-mail: moraespeixoto@gmail.com

Introdução

A criação do Republicanos se dá com a assinatura de eleitores interessados num novo modo de se fazer política. É essa a história de criação que o próprio partido eterniza. Para tal feito, foram colhidas mais de 450 mil assinaturas no ano de 2003. Em 2004, o partido foi registrado sob o nome de Partido Municipalista Renovador (PMR), e renovação era a promessa pretendida: “Na certeza de que a mudança no cenário político de nosso país é desejo de todos, o PMR foi criado para unir esforços, especialmente nesse sentido”³. Posteriormente, em 2005, o nome do partido foi alterado para Partido Republicano Brasileiro (PRB) e também foi feito novo manifesto e programa, sob desejo de José Alencar, que na época era vice-presidente da República e filiado ao partido. José Alencar foi visionário ao acreditar que o partido cresceria. Em 2019, o partido passou por uma outra renovação, com alteração do nome para Republicanos, nova ideologia, programa e manifesto. Foram três momentos de mudanças estruturais no partido.

O discurso de “renovação”, “nova política”, é algo recorrente nas falas dos republicanos, bem como a defesa da República e do bem público, um dos pilares do partido que já constava no primeiro manifesto (do PMR) e na fala inicial de José Alencar. A defesa da República gera a necessidade de uma educação cívica, reeducar eleitores para esse novo modo de fazer política.

Com 14 anos de criação, o partido passou por mudanças e construiu seu novo programa de partido. O objetivo deste trabalho é entender o eixo ideológico do Republicanos e descrever sua identidade. Para tal, será feita a análise de conteúdo para situar o partido em ideologia, identidade e também mapear o discurso econômico e religioso. Foram analisados os dois Manifestos e Programas do PRB 2005-2018 e o atual do Republicanos 2019.

Republicanos: Ideologia e identidade

O Republicanos é um partido com características de massas que, no seu processo de institucionalização, possuía comportamentos que o colocavam como catch-all. Era necessário ter público - eleitores - para alcançar o poder, mas a proximidade com a IURD apontava a direção para um público religioso.

O partido aqui estudado é uma máquina política. O Republicanos é centralizador e possui como figura-chave um líder, esse líder é alguém admirado pelo coletivo e dele saem todas as demandas do partido. A presença de um líder é extremamente necessária para o conceito de máquina política. Desta maneira, assiste-se a uma diferença: a admiração que se tem não é a personificada na pessoa que se encontra no cargo (DINIZ, 1982, p. 121), e sim no cargo ocupado. Nas palavras de Weber (2003), seria uma admiração racional legal; independentemente da pessoa que ocupa o cargo, obedece às regras que reafirmam aquele cargo.

³ Trecho extraído da fala de Vitor Paulo A. dos Santos - Presidente do PMR, no documento que contém manifesto, programa e estatuto do PMR.

Outra característica de uma máquina política, é a homogeneização. A organização interna é homogênea para impedir que atores contrários ocasionem uma dissidência. Dessa maneira, o partido estabelece um esquema de franquia com os níveis estaduais, regionais e municipais. As ações dos diretórios estão sempre em acordo com a agenda nacional do partido. Os eventos, como os relacionados ao Dia da Mulher, por exemplo, acontecem em março e todos os diretórios participam, enviam inclusive relatórios (imagens, vídeos) do que ocorreu. Para além dessas, outras demandas de candidaturas ou recuos ocorrem com o aval da gestão central.

A descrição de máquina política estudada por Diniz (1982) exemplifica muito bem as ações do Republicanos:

A máquina encararia o eleitor não como uma abstração, porém com um ser real com problemas e aspirações reais concretos. Desta forma, seu poder mobilizacional não decorreria de suas preocupações com os grandes temas políticos, abstratos, gerais e distantes, porém de apelos mais específicos, baseados numa teia de relações diretas, quase feudais, entre os representantes locais da máquina e os eleitores de um quarteirão. (DINIZ, 1982, p. 26)

Evidentemente, os serviços prestados pela máquina dirigem-se a grupos bastante diversificados, incluindo filiados, adeptos e eleitores do partido. Para o círculo dos negócios, o chefe político proporciona privilégios e oportunidades especiais que permitem ganhos econômicos imediatos. Para inúmeros outros subgrupos, essa prestação de serviços assume a forma de assistência e ajuda pessoal, envolvendo uma série de situações, desde aconselhamento jurídico, até a distribuição de bolsas de estudo ou a obtenção de uma vaga num hospital para internação de um doente, ou ainda a liberação de um empréstimo de emergência numa agência estatal. Considerando-se o círculo de eleitores, os incentivos utilizados abrangem uma ampla variedade de benefícios, extremamente diferenciados e específicos, que podem ser canalizados para atores individuais e seu círculo familiar, para grupos de vizinhança ou comunais, ou ainda para uma série de categorias sociais particulares de natureza funcional, étnica e religiosa. (DINIZ, 1982, p. 28–29)

Esses trechos publicados em 1982 muito se assemelham à atuação do Republicanos: as relações próximas com eleitorado e o sistema de distribuição de incentivos como mecanismo de coesão. Quando a máquina está no poder, os benefícios tanto são posições na hierarquia interna como cargos na administração. Tal fato gera uma maior integração, coesão e também reafirma a centralização. Afinal, uma cúpula organiza e distribui incentivos. (DINIZ, 1982, p. 42)

A partir do pressuposto de que o Republicanos é uma máquina política, questiona-se a ideologia e identidade do mesmo. Para Tarouco (2007), os programas dos partidos apresentam suas preferências, e não só as questões gerais. Assim, com o programa, é possível conhecer também a identidade partidária. “Eles são elementos de articulação e encaminhamento de demandas provenientes da sociedade, mesmo quando não cultivam este tipo de vínculo.” (TAROUCO, 2007, p.09)

Identidade política constitui as preferências por políticas públicas que distinguem um partido de outros. A posição do partido pode ser obtida de 4 modos: atuação parlamentar, discurso próprio, opinião pública e análise acadêmica. Concorde-se com Tarouco (2007) que, de todos os materiais possíveis, o programa dos partidos é melhor, pois parte do que o partido é, diferentemente dos outros, que se baseiam em comportamentos que variam de acordo com demandas e situações. (P.19-22)

A autora estudou os programas partidários e relacionou com o efeito que se dava aos Projetos de Emenda Constitucional (PECs) dos 7 partidos responsáveis por 80% das propostas de emenda entre os anos de 1988 a 2005: Progressistas (PP), Partido Democrático Trabalhista (PDT), Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), Partido da Frente Liberal (PFL) e Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB)⁴.

Tarouco (2007) concluiu que a ênfase programática do partido afeta o texto que será exposto na PEC, já a ideologia não. Esse argumento é interessante pois faz pensar o caso Republicanos: a todo momento a atuação se deu de acordo com o que o programa partidário defendia, com contexto, e não necessariamente a ideologia importava; tanto que ora se aproximava de um governo de esquerda (PT), centro (MDB) e, atualmente, próximo ao governo de direita (Partido Social Liberal - PSL).

A autora afirmou que os partidos variam pelos domínios que dão em seus programas, que também afetam as PECs apresentadas ao Congresso, bem como a agenda do Congresso. Ou seja, o contexto externo afeta a temática das emendas. A “ideologia de gênero”⁵, por exemplo, tornou-se agenda nacional e apareceu em falas de presidentiáveis do ano de 2018. Tal agenda também foi temática em ações de parlamentares republicanos. Desde 2014, o partido tem publicamente se colocado contrário a políticas públicas voltadas à população LGBT.

O programa criado para o “PRB” foi construído no contexto da chapa Lula-Alencar e ficou em vigor até setembro de 2019⁶. Como já dito, José Alencar foi uma figura importante para a construção do partido. Nessa conjuntura, pode-se observar que o programa trazia políticas do que poderia enquadrá-lo como “centro-esquerda” que seriam, segundo Tarouco e Madeira (2013):

- (i) como categorias indicativas de posicionamento à esquerda: regulação do mercado, planejamento econômico, economia controlada, análise marxista, expansão do Welfare State e referências positivas à classe trabalhadora;
- (ii) como categorias indicativas de posicionamento à direita: menções positivas

⁴ Em 17 de dezembro de 2018 o PMDB alterou o nome para Movimento Democrático Brasileiro (MDB). E em 28 de março de 2007 o PFL altera seu nome para democratas (DEM).

⁵ Que segundo parlamentares do partido, consiste num debate de cunho pessoal, uma ameaça à família. O debate acaba com a identidade sexual biológica masculina e feminina. E dessa maneira, a discussão de gênero deveria se restringir à família, e não às escolas. E a estas, caberia discutir os gêneros biológicos já definidos como masculino e feminino. Segundo a fala do parlamentar Bulhões, o debate de outros gêneros poderia desviar as crianças e jovens.

⁶ Em 23 de setembro de 2019, por meio de um vídeo divulgado no site do partido e nas redes sociais, o presidente nacional Marcos Pereira divulgou o novo programa e manifesto do Republicanos.

às forças armadas, livre iniciativa, incentivos, ortodoxia econômica, limitação do Welfare State e referências favoráveis à classe média e grupos profissionais (para contrastar com as referências à classe operária). (TAROUCO; MADEIRA, 2013, p. 159)

O texto é composto pela defesa dos ideais republicanos clássicos. Inicia-se com referência à liberdade, igualdade e fraternidade; símbolos da Revolução Francesa (1789). Buscavam em seu programa a liberdade individual e uma aproximação dos cidadãos com a política. Apresentam o Estado como soberano e necessário em assegurar o desenvolvimento econômico dos cidadãos individualmente.

Os cinco princípios básicos do partido defendem o poder da democracia representativa, definida pelo voto como poder político legítimo, contrários a qualquer tipo de discriminação. Favoráveis à descentralização; equilíbrio fiscal nos entes federados; desenvolvimento econômico sem degradação ambiental e atenção aos segmentos marginalizados da sociedade.

Na política, deveriam prevalecer os ideais republicanos na condução do Estado, com a esfera pública próxima dos cidadãos, para que estes participassem da vida estatal e cobrassem as ações do Estado; e o Estado, garantir os direitos sociais a todos cidadãos, cumprir com o que está descrito na Constituição.

O trabalho remunerado é visto como digno (único meio) para os cidadãos sobreviverem, e é dever do Estado criar condições para que os trabalhadores consigam trabalhar; permitir também a propriedade privada como um direito a todos os cidadãos. Ainda na defesa da propriedade privada, a moradia digna deveria ser acessada a todos, com linhas de crédito adequadas às pessoas de baixa renda. Na economia, o capitalismo defendido deve ser regulado pelo Estado, a fim de combinar o governo com a iniciativa privada; potencializar o trabalho humano com responsabilidade ambiental e redistribuição da riqueza, de postos de trabalho e tributação justa.

A educação e a saúde eram as prioridades do governo, o programa estabelecia que a educação básica deveria ser gratuita na esfera governamental ou em estrutura privada. A qualidade deveria estar presente em todos os níveis e todos os profissionais com remuneração adequada. A educação era vista como um meio de ascensão social. A saúde é defendida como direito público universal destinado tanto a brasileiros quanto a estrangeiros.

O partido defendia a paz como mecanismo de solução dos problemas internacionais; as Forças Armadas na defesa nacional com equipamento e remuneração adequados; incentivo à pesquisa tecnológica para a indústria civil. Por fim, o programa encerra assegurando que a religião é de livre escolha do indivíduo, não podendo esse sofrer discriminações.

O programa foi criado por base e defesa dos direitos sociais estabelecidos pela Constituição Federal, aliado ao contexto de ampliação dos gastos sociais no Brasil da época. Deve-se atentar que, na construção do partido, já havia proximidade com o governo federal de esquerda PT, por meio do vice-presidente José de Alencar e por cargos ministeriais:

Quadro 1 - Ministros do PRB.

Ano	Presidente	Partido	Ministério	Ministro
2007	Lula	PT	Assuntos Estratégicos	Mangabeira Unger
2012	Dilma	PT	Pesca e Aquicultura	Marcelo Crivella
2014	Dilma	PT	Pesca e Aquicultura	Eduardo Lopes
2014	Dilma	PT	Esporte	George Hilton
2016	Temer	MDB	Comércio	Marcos Jorge
2016	Temer	MDB	Comércio Exterior e Serviços	Marcos Pereira
2021	Bolsonaro	Sem Partido	Cidadania	João Roma

Fonte: Construída pelos autores a partir dos dados e informações disponíveis no site do Republicanos.

Como demonstrado na imagem acima, o partido foi simpatizante da esquerda desde sua criação até o processo de impeachment, quando então apoiaram o processo contra a presidente Dilma Rousseff. O apoio ao impeachment, e consequentemente apoio ao governo Temer, resultou em mais um cargo ministerial, e já sinalizava possíveis mudanças na identidade e ideologia, concretizadas com o apoio do presidente Jair Bolsonaro, com quem também teve uma coalizão ministerial.

Nos anos de 2017 e 2018, líderes reuniram-se para construir uma nova imagem, postura e identidade do partido. Diferentemente do que Tarouco (2007) percebeu com os partidos estudados, o partido não se encontrava em queda quando decidiu alterar seu programa. Ao contrário, nas eleições de 2018, o partido cresceu 48,2%. Anteriormente representava 12 estados brasileiros, passou a representar 19, ocupou o 8º lugar entre os partidos com mais parlamentares no Congresso, num total de 30 eleitos; foi ainda destaque por ter sido o segundo partido com maior crescimento no Congresso, atrás somente do PSL. O crescimento do Republicanos é visto desde a sua criação:

Tabela 1 – Aumento no número de deputados e senadores eleitos entre 2006-2018 no Republicanos.

Eleições Estaduais do Republicanos 2006-2018				
Ano	Deputados Estaduais/Distritais	Deputados Federais	Senador	Total
2006	3	1	0	4
2010	18	8	1	27
2014	33	21	0	54
2018	42	30	1	73

Fonte: Construída pelos autores a partir do banco de dados do Supremo Tribunal Eleitoral (TSE).

Tabela 2 – Aumento no número de vereadores e prefeitos eleitos entre 2008-2020 no Republicanos.

Eleições Municipais do Republicanos 2008-2020			
Ano	Vereadores	Prefeitos	Total
2008	780	54	834
2012	1120	81	1201
2016	1621	103	1724
2020	2569	211	2780

Fonte: Construída pelos autores a partir do banco de dados do Supremo Tribunal Eleitoral (TSE).

As tabelas demonstram um aumento no número de eleitos tanto em cargos a nível municipal quanto estadual. Apenas no senado o partido ainda não obteve avanço, manteve apenas uma cadeira no Congresso, por pleito. Em nenhuma eleição disputada até o momento, o partido teve queda em número de cadeiras, inclusive na última eleição (2020) disputada sem coligações nas campanhas proporcionais, o Republicanos aumentou o número de vereadores, sendo destaque de vitórias em capitais do país.

Desta maneira, entende-se que a mudança aproveita o contexto de crescimento da ideologia de direita, bem como do conservadorismo, ideais atualmente defendidas pelo partido. Nos últimos anos, o partido iniciou uma série de debates que se diferenciavam da postura encontrada no programa. Tal debate já demonstrava uma maior simpatia ao segmento de direita; ideologia que já vinha sendo afirmada pelo próprio partido, declararam que o antigo modelo estava com “seus dias contados”, pois o novo governo deveria atuar com comprometimento com a ética e a moral. Publicamente, o partido declarou simpatia ao presidente Jair Bolsonaro, colocou-se à disposição para a construção conjunta. O partido declarou-se favorável a 80% das pautas do governo federal, governo esse ideologicamente de direita.

A mudança deu-se com auxílio da população simpatizante do partido. Em março de 2019, o partido abriu, em sua plataforma, um espaço para ouvir seus eleitores e militantes. Críticas, elogios, ideias e sugestões foram enviadas à plataforma digital, a fim de construir juntos um novo partido; em duas semanas o partido obteve mais de 400 participações. A Convenção Nacional ocorreu em 7 de maio de 2019, apresentou o caminho a ser trilhado pelo novo programa, manifesto, estatuto e a inauguração da nova sede. O logotipo e o nome do partido também se alteraram, de Partido Republicano Brasileiro, para somente “Republicanos”, com um logo que retoma traços da primeira imagem do partido, ainda PMR, traz a imagem feminina e tem feito diversos debates sobre inclusão de mulheres na política.

Figura 01 - Logomarcas do partido ao longo do tempo.



Fonte: Extraído do site do Republicanos (<https://republicanos10.org.br/>).

Liberal na economia e conservador nos costumes: Seja bem-vindo ao Republicanos!

O novo programa inicia-se com a fala da Margaret Thatcher: “Não sou uma política de consensos, e sim de convicções”. O manifesto já se inicia bem posicionado; situado à direita do eixo, simpático a um dos grandes nomes do neoliberalismo inglês; a dama de ferro, a primeira mulher a ocupar o cargo de Primeira-ministra no parlamento britânico.

Para demonstrar a atual posição, o presidente do partido, Marcos Pereira, fez um comparativo com outros partidos à esquerda, centro e direita:

Figura 02 - Eixo Ideológico pelos Republicanos



Fonte: Extraído do site do Republicanos (<https://republicanos10.org.br/>).

O lema deste novo momento partidário é ser “liberal na economia e conservador nos costumes”. Assim se abre o primeiro parágrafo do programa, com defesa dos valores cristãos, pautados na família como alicerce fundamental; a defesa da soberania, da livre iniciativa, liberdade econômica e o progresso tecnológico - como inevitável.

Com uma visão durkheimiana de preservação da ordem, a moral aparece como liga social, aquilo que, segundo eles, manteve a sociedade coesa; aliado à forma da tradição e “bons costumes”. Para o partido, é o senso de justiça que perpassa de pai para filho, que garantirá o futuro, senso pessoal de justiça. É a família, o modelo de ordem para o funcionamento estatal,

é dela a referência para o equilíbrio e para que não se caia em tirania, oligarquia ou anarquia individualizada.

O “Criador” aparece como o ser que oportunizou uma sociedade “extraordinária”, capaz de se tornar uma grande potência ao superar seus desafios econômicos, ausentes de inimigos externos e conflitos internos, dotados de riquezas em fauna e flora.

A Constituição é colocada em questão: é necessário revisá-la; limitar os governos e prevalecer a separação dos poderes de um Estado de Direito. A defesa da propriedade privada é vista como a garantia da estabilidade, responsabilidade e incentivo ao crescimento. Garantir ao trabalhador o fruto do seu trabalho, para que este saia da pobreza. A livre iniciativa, ao lado da ampliação e autonomia do comércio, são defesas do ponto de vista econômico bem como a competitividade industrial. No campo individual, defesa do empreendedorismo e formas de trabalho que partem dos talentos e dons individuais.

Ao fim, parece deixar em aberto a possibilidade de se armar, pois o programa afirma que o cidadão deve ter o direito à defesa da família, patrimônio e de si mesmo.

O partido declara desejo de uma construção coletiva que independe da pessoa ou partido no poder e que cada cidadão deve desejar ser útil na construção, no seio da família, tendo como alicerce a moral cristã e a economia fundamentada na transformação econômica.

O programa apresenta 10 medidas que fundamentam o partido:

1. Estado Soberano - Com defesa do federalismo e municipalismo. É nos municípios a maior força do partido é onde tem mais eleitos. A defesa do município está presente desde o PMR, que afirmava que a defesa do município se dava por entender que o crescimento social inicia-se no município.
2. Governo digital - para o partido, a informatização é capaz de trazer rapidez e eficiência nos serviços públicos. Uma breve pesquisa no site do partido, vê-se que são adeptos à interatividade. Em estudo recente, Braga, Rocha e Carlomagno (2015) afirmaram que o Republicanos é o terceiro partido com “melhor desempenho e com estratégias de comunicação mais diversificadas” (BRAGA; ROCHA; CARLOMAGNO, 2015, p.56). Parlamentares possuem projetos de lei para adesão da internet pública em cidades brasileiras.
3. Ambiente de negócios inovador - Defesa do empreendedorismo como caminho para um desenvolvimento econômico, aliado às transformações tecnológicas. Para tal, defendem também a meritocracia nas relações de trabalho.
4. Indústria forte e competitiva - Um Brasil exportador, com incentivo às pequenas empresas empreendedoras, as quais, segundo eles, empregam-se mais. O campo deve estar alinhado com os avanços tecnológicos, aumentando a qualidade do produto a ser exportado.

5. Diplomacia e comércio internacional pragmático - importa ao partido que o Brasil esteja presente em grandes eventos e nas cadeias globais de valor. Ser protagonista nas grandes questões da humanidade.
6. Família e tradição - neste item o partido demonstra-se simpático às pautas popularmente conhecidas como conservadoras. Defesa da vida desde a concepção, da família e do casamento. A valorização da história brasileira, é colocada como importante.
7. Cidadania e justiça social - o programa defende o pacote social como solução para a pobreza. Entretanto, o Welfare State é apresentado de modo residual. Isso significa dizer que o Estado atende somente aos pobres, e aos demais cabe buscar auxílio da família e/ou mercado. Ao mesmo tempo, como mecanismo para não atrapalhar a iniciativa privada, reduzem as regulamentações e impostos. É também conhecido como um modelo liberal. O objetivo é que o governo incentive menos os pacotes sociais, que o indivíduo consiga se manter por sua própria iniciativa. Assim, deve-se incentivar medidas empreendedoras e primeiro emprego e fiscalizar programas sociais.
8. Tecnologias em saúde e educação - Incentivo a mecanismos informatizados no atendimento à saúde, com prontuário e receituário eletrônico, aprimoramento da transparência; mecanismo que auxiliem na fiscalização e redução do desperdício de dinheiro público. Mas na defesa do liberalismo, propõe o incentivo à poupança individual para a saúde. Para educação, defendem que seja mais pragmática e não ideológica; que seja técnica e profissionalizante. No currículo, inserção de conteúdos sobre finanças, tecnologias da informação e empreendedorismo, com um mecanismo pedagógico mais informatizado. Adoção do sistema meritocrático e mensalidade em universidades públicas de acordo com a renda. Algumas dessas medidas já estão implantadas na educação pública do estado do Rio de Janeiro, como a tecnização do ensino com, inclusive, o curso técnico de empreendedorismo.
9. Defesa nacional e segurança pública - Defesa do cidadão sem concessões com facções criminosas. Revisão do Código Penal, com penas mais duras a crimes hediondos, um sistema prisional privado, combate ao tráfico, luta contra o feminicídio, controle das fronteiras e uso de inteligência por meio de tecnologias. Família com a possibilidade de se defender e defender seus bens.
10. Liberdade de expressão - No ponto de vista da liberdade de expressão, concordam com a necessidade de se haver numa democracia. Defendem as pautas da liberdade de imprensa como a liberdade de expressão, de crença e manifestação da fé religiosa.

Análise de conteúdo dos programas partidários e manifestos

Como já dito por Vieira (2011), a autodeclaração do partido pode estar dissociada do que é exposto no seu programa. Por isso, mesmo que o partido atualmente se declare centro-direita, é necessário verificar se o seu manifesto e programa e, conseqüentemente, suas preferências correspondem à sua autodeclaração. A análise de conteúdo foi utilizada para situar o partido em ideologia. Foram analisados os dois Manifestos e Programas do Republicanos: 2005-2018 (quando era PRB) e o atual 2019 que vigoraram enquanto o partido disputava eleições, direcionando as ações partidárias. O manifesto do PMR só esteve em vigor durante o processo de criação do partido, pois ao ser criado, o partido torna-se PRB com novo manifesto e programa.

Seguindo o método de codificação e análise de Bardin (1977), os manifestos foram codificados a partir do livro de códigos e instruções do The Manifesto Data Collection: South America Versão 2019b. O Manifesto Project analisa programas, manifestos e documentos de partidos que disputam a presidência para construir uma linha ideológica. O livro de códigos de 2019b é uma versão para 5 países da América do Sul, a saber: Argentina, Bolívia, Chile, Uruguai e Brasil, composto por 7 domínios:

Quadro 2 - Domínios do Manifesto Project 2019b

Domínio 1: Relações Internacionais	
101	Relações Internacionais: Positivas
102	Relações Internacionais: Negativas
103	Anti-imperialismo: Anti-imperialismo centrado no
103	Anti-imperialismo: Influência Financeira Estrangeira
104	Militarismo Positivo
105	Militarismo Negativo
106	Paz
107	Internacionalismo Positivo
108	Comunidade / União Europeia Positivo
109	Internacionalismo Negativo
110	Comunidade / União Europeia Negativo

Domínio 2: Liberdade e Democracia	
201	Liberdade
201	Direitos Humanos
202	Democracia Geral Positiva
202	Democracia Geral Negativa
202	Democracia Representativa Positiva
202	Democracia Direta Positiva
203	Constitucionalismo Positivo
204	Constitucionalismo Negativo

Domínio 3: Sistema Político	
301	Descentralização
302	Centralização
303	Eficiência Governamental e Administrativa
304	Corrupção Política
305	Autoridade Política: Competência Partidária
305	Autoridade Política: Competência Pessoal
305	Autoridade Política: Governo Forte
305	Transição: Elites Pré-democrática Positivas
305	Transição: Elites Pré-democráticas Negativas
305	Transição: Reabilitação e Compensação

Domínio 4: Economia	
401	Economia de Mercado Livre
402	Incentivos: Positivos
403	Regulação do Mercado
404	Planejamento Econômico
405	Corporativismo e Economia Mista
406	Protecionismo Positivo
407	Protecionismo Negativo
408	Metas Econômicas
409	Gestão da Demanda Keynesiana
410	Crescimento Econômico Positivo
411	Tecnologia e Infraestrutura: Positiva
412	Controle Econômico
413	Nacionalização
414	Economia Ortodoxa
415	Análise Marxista
416	Economia Anticrescimento: Positiva
416	Sustentabilidade: Positiva

Domínio 5 : Estado de Bem-Estar Social e Igualdade	
501	Proteção Ambiental
502	Cultura Positiva
503	Igualdade Positiva
504	Expansão do Estado de Bem-Estar Social
505	Limitação do Estado de Bem-Estar social
506	Expansão da Educação
507	Limitação da Educação

Domínio 6: Tecido Social	
601	Modo de Vida Geral Nacional: Positivo
601	Modo de Vida Nacional: Imigração: Negativo
602	Modo de Vida Geral Nacional: Negativo
602	Modo de Vida Nacional: Imigração: Positivo
603	Moralidade Tradicional: Positiva
604	Moralidade Tradicional: Negativa
605	Lei e Ordem Positiva
605	Lei e Ordem: Negativo
606	Pensamento Cívico Geral Positivo
606	Pensamento Cívico: Ativismo Bottom-Up
607	Multiculturalismo Geral Positivo
607	Multiculturalismo: Diversidade de Imigrantes
607	Multiculturalismo: Direitos Indígenas: Positivos
608	Multiculturalismo Geral Negativo
608	Multiculturalismo: Assimilação de Imigrantes
608	Multiculturalismo: Direitos Indígenas: Negativo

Domínio 7: Grupos Sociais	
701	Grupos Trabalhistas Positivos
702	Grupos Trabalhistas Negativos
703	Agricultura e Agricultores: Positivo
703	Agricultura e Agricultores: Negativo
704	Classe Média e Grupos Profissionais
705	Grupos Minoritários Desprivilegiados
706	Grupos Demográficos Não-econômicos

Fonte: Extraído do Manifesto Project 2019b.

A partir da leitura dos Manifestos e programas do Republicanos, foi possível codificar em códigos de 6 domínios. O domínio 7 não pode ser colocado em documento com orientação ideológica, como é o Manifesto e Programa de 2019, e também não obteve ocorrências no Manifesto e Programa de 2005-2018:

Quadro 3 - Domínios Codificados nos Manifestos e Programas do Partido Republicanos (2005-2018 e 2019)

104	Militarismo Positivo
105	Militarismo Negativo
106	Paz
107	Internacionalismo Positivo
109	Internacionalismo Negativo
201 1	Liberdade
201 2	Direitos Humanos
202 1	Democracia Geral positiva
203	Constitucionalismo Positivo
204	Constitucionalismo Negativo
301	Descentralização
302	Centralização
401	Livre Iniciativa
410	Crescimento Econômico Positivo
411	Tecnologia e Infraestrutura: Positiva
413	Nacionalização
416 2	Sustentabilidade: Positiva
503	Igualdade Positiva
504	Expansão do Estado de Bem-Estar Social
505	Limitação do Estado de Bem-Estar Social
506	Expansão da Educação
507	Limitação da Educação
601 1	Nacionalismo Geral: Positivo
603	Moralidade Tradicional: Positiva
605 1	Lei e Ordem Positiva
608 1	Multiculturalismo Geral Negativo

Fonte: Construído pelos autores a partir dos dados do banco do Manifesto Project 2019b.

O Manifesto Project considera ideologia de direita nos seguintes códigos: 104, 201_1, 201_2, 203, 305_1, 305_2, 305_3, 305_4, 305_5, 305_6, 401, 402, 407, 414, 505, 601_1, 601_2, 603, 605_1, 605_2, 606_1 e 606_2. Já à esquerda: 103_1, 103_2, 105, 106, 107, 202_1, 202_3, 202_4, 403, 404, 406, 412, 413, 504, 506 e 701. Entretanto, conforme a imagem acima, os Manifestos e Programas também foram codificados nos códigos: 109, 204, 301, 302, 410, 411, 416_2, 503, 504, 507 e 608_1. Deste modo, com leitura das posições tomadas pelo partido, o histórico brasileiro e autores (TAROUCO; MADEIRA, 2013; TAROUCO, 2013), a linha ideológica direita-esquerda foi adaptada da seguinte forma:

Quadro 4 - Adaptação ao modelo do Manifesto Project 2019a para o caso do Republicanos

Esquerda	
105	Militarismo Negativo
106	Paz
107	Internacionalismo Positivo
202	Democracia Geral positiva
204	Constitucionalismo Negativo
301	Descentralização
413	Nacionalização
416	Sustentabilidade: Positiva
503	Igualdade Positiva
504	Expansão do Estado de Bem-Estar Social
506	Expansão da Educação

Direita	
104	Militarismo Positivo
109	Internacionalismo Negativo
201	Liberdade
201	Direitos humanos
203	Constitucionalismo Positivo
302	Centralização
401	Livre Iniciativa
410	Crescimento Econômico Positivo
411	Tecnologia e Infraestrutura: Positiva
505	Limitação do Estado de Bem-Estar Social
507	Limitação da Educação
601	Nacionalismo Geral: Positivo
603	Moralidade tradicional: Positiva
605	Lei e Ordem Positiva
608	Multiculturalismo Geral Negativo

Fonte: Construído pelos autores a partir dos dados do banco do Manifesto Project 2019b e Programas e Manifestos do Republicanos.

O código 411 - Tecnologia e infraestrutura positiva foi considerado de direita pois está relacionado ao desenvolvimento econômico pró-mercado.

A frequência de cada código nos textos dos Manifestos e Programas do Republicanos demonstra a ênfase que eles dão e a imagem que desejam passar de si mesmos:

Tabela 03: Porcentagem da frequência do texto nos códigos em cada Manifesto e Programa do Republicanos

Manifestos/Programas	Direita Adaptada															Total
Códigos	104	109	201_1	201_2	203	302	401	410	411	505	507	601_1	603	605	608_1	
Manifesto/Programa 2005-2018	2,74	0	1,06	0,42	1,66	8,89	0,97	0	0	0	0	0,16	0,08	0	0	15,98
Manifesto/Programa 2019	0,63	2,06	0,23	1,35	0,21	0,8	3,28	0,9	0,65	1,75	0,27	0,29	5,18	1,69	0,23	19,52

Fonte: Construído pelos autores a partir dos dados do banco do Manifesto Project 2019b e Programas e Manifestos do Republicanos.

Tabela 04: Porcentagem da frequência do texto nos códigos em cada Manifesto e Programa do Republicanos

Manifestos/Programas	Esquerda Adaptada											Total
Códigos	105	106	107	202_1	204	301	413	416_2	503	504	506	
Manifesto/Programa 2005-2018	0	1,33	0	4,38	0	2,22	1,28	0,87	2,75	2,4	0,74	15,97
Manifesto/Programa 2019	0,19	0	2,18	0,71	0,13	0,14	0	0	0,14	0,16	0	3,65

Fonte: Construído pelos autores a partir dos dados do banco do Manifesto Project 2019b e Programas e Manifestos do Republicanos.

Já nessas imagens é possível perceber que o Manifesto e Programa de 2005-2018 fica dividido entre as duas ideologias, com 0,01% mais frequente à direita, o que demonstra seu caráter genérico. Já o Manifesto e Programa de 2019 é visivelmente mais frequente aos códigos de direita. Fazendo o cálculo, é possível perceber a que ideologia cada Manifesto Programa corresponde:

Tabela 05- Cálculo de posicionamento Direita-Esquerda

Manifestos/Programas	Esquerda	Direita	Direita - Esquerda
Manifesto /Programa 2005-2018	15,97	15,98	0,01
Manifesto/Programa 2019	3,65	19,52	15,87

Fonte: Construído pelos autores a partir dos dados do banco do Manifesto Project 2019b e Programas e Manifestos do Republicanos.

De acordo com o modelo, o Manifesto Programa de 2005-2018 não tinha uma ideologia definida e o próprio Republicanos concorda com essa afirmação. É bom lembrar que esse manifesto foi proposto para o partido quando ainda se chamava PRB, na sua criação. Criação num contexto da chapa Lula-Alencar e ficou em vigor até setembro de 2019⁷. Como já dito, José Alencar foi uma figura importante para a construção do partido. Nessa conjuntura, pode-se observar que o programa trazia políticas do que poderia enquadrá-lo como “centro-esquerda”. É em 2018 que se intensifica a mobilização para mudança da identidade partidária e, para ter

⁷ Em 23 de setembro de 2019, por meio de um vídeo divulgado no site do partido e nas redes sociais, o presidente nacional Marcos Pereira divulgou o novo programa e manifesto do Republicanos.

um discurso de acordo com o programa, foi necessário mudar o Programa e Manifesto para que estabelecessem a visão direitista. Direita, pelos valores morais, pela tradição, pela família, por Deus e pela economia meritocrática e liberal. Centro, porque entendem que em política é necessário fazer colisão e, para fazer colisão, o extremo não ajuda, é preciso diálogo e relações amistosas.

Inclusive no domínio das *Relações Internacionais*, no código *Militarismo Positivo*, o partido vê a necessidade da defesa do seu território e também defende a paz como solução dos conflitos. Os militares são bem-vistos e merecedores de estrutura e salário digno, todavia em nenhum momento o partido se coloca como favorável a uma intervenção militar ou guerra.

O domínio 4, do livro de códigos do Manifesto Project 2019b, constitui a *Economia*. Os Republicanos compartilham de um discurso meritocrático e capitalista, sem abandonar o assistencialismo pontual. No partido, alguns parlamentares ficaram conhecidos por práticas assistencialistas. Crivella, bispo licenciado e ex-prefeito do Rio de Janeiro, ficou mundialmente conhecido pelo seu trabalho assistencialista no continente Africano e, no Brasil, com o projeto “Vamos irrigar o sertão” na Bahia. Desta forma, o partido defende um mercado liberal, meritocrático, com um estado de bem-estar residual, assistência necessária até que a pessoa consiga voltar para o mercado, quando terá dignidade para viver a vida.

O código *Moralidade Tradicional Positiva* contempla as tradições, conceito de família monogâmica, heteronormativa e a religião. Nessa mudança pós-impeachment de 2015, o partido intensifica suas falas conservadoras: antipautas LGBTQIA+, defesa da vida a partir da concepção, contrários à legalização do aborto, entre outros. Ao mesmo tempo, também tornam-se mais comuns as falas pela defesa de mais liberdade econômica e incentivo ao empresariado como solução para empregabilidade e para o fim da pobreza. Por vezes o discurso colocava-se também contrário às cotas. Este código é o mais frequente no atual Manifesto e Programa, o texto é repleto de uma defesa moral e da afirmação do cristianismo.

O Manifesto e Programa de 2019 é visivelmente direitista. Não ficam dúvidas. É construído no contexto de ascensão da direita e de corte de pacotes sociais. O presidente afirmou que é um retorno ao começo. É possível ver traços do programa e manifesto do PMR neles – como a defesa da família e o cristianismo. O logotipo e o nome do partido também se alteraram, de Partido Republicano Brasileiro, para somente “Republicanos”, com um logo que retoma traços da primeira imagem do partido, ainda PMR.

A mudança não traiu a ideia inicial do partido. Este já era conservador e cristão na sua criação, o manifesto e programa do PMR demonstram isso! Entretanto, num contexto de esquerda em ascensão, construíram um programa genérico que, durante muito tempo, foi simpático à ideologia de esquerda. A retomada à direita ocorreu gradativamente, o partido já se encontrava estabelecido no cenário político, com destaque nos pleitos. Não mudaram devido a uma crise. Com as decisões, alianças e falas dos líderes, a crítica à proposta dos governos de esquerda e afastamento do governo PT - que culminou no apoio ao impeachment - ficou

visível o seu deslocamento à direita. Um processo gradativo e feito com reflexão e pesquisa do núcleo gestor.

Considerações Finais

O programa e manifesto do PMR em 2003 era cristão e com características de esquerda; já o do PRB em 2005 era genérico, não possuía religião e demonstrava uma tendência para a centro-esquerda; por fim, o do Republicanos de 2019 está de acordo com a autoidentificação do partido: centro-direita e cristão. Centro, porque estão longe dos extremos, são favoráveis à paz e ainda possuem algumas políticas de assistência, embora pontuais. Direita, pelo conservadorismo nas pautas dos costumes – como a defesa da família e liberalismo econômico. Os manifestos possuem relação com o contexto em que o partido encontrava-se: proximidade com governos de esquerda – rompimento com governos de esquerda – proximidade com governos de direita. O partido inicia-se como um partido cristão e retoma esse lugar, mantém a necessidade de políticas pontuais de assistência e continua por defender a necessidade da inserção das tecnologias no governo e o republicanismo.

Essa coerência textual do atual manifesto e programa foi fruto de organização coletiva para além do núcleo partidário, em março de 2019, o partido abriu em sua plataforma, um espaço para ouvir seus eleitores e militantes. O trabalho iniciou com diálogo e estudo do grupo dirigente, os oligarcas do grupo. Posteriormente, críticas, elogios, ideias e sugestões foram enviadas à plataforma digital a fim de construir juntos um novo partido; em duas semanas, o partido obteve mais de 400 participações. A Convenção Nacional ocorreu em 7 de maio de 2019, apresentou o caminho a ser trilhado pelo novo programa, manifesto, estatuto e a inauguração da nova sede situada em Brasília-DF.

O Republicanos tem 15 anos e se destaca com crescimento ascendente. Possui o maior número de cadeiras na Frente parlamentar evangélica e é o partido com maior expressão entre os que defendem o cristianismo, a saber, Partido Trabalhista Cristão (PTC), Partido Social Cristão (PSC), Partido Mobilização Nacional (PMN), Democracia Cristã (DC) e Patriota. No Brasil, entre os 33 partidos cadastrados, estes 06 fazem defesa explícita da religião e, no caso brasileiro, essa relação está sempre vinculada ao cristianismo. O primeiro programa e manifesto do partido - quando era PMR – já se apresentava como assumidamente cristão e “reconhecimento do Deus supremo”, ou seja, o partido nasceu com uma religião e retoma essa imagem com o manifesto e programa de 2019.

Em se tratando do Republicanos enquanto um partido de máquina, tem como interesse a proximidade com sua base. A consulta pública do partido demonstrou mais uma vez esse interesse. Ao dar ouvidos aos eleitores, eles se colocaram como aquilo que deveriam ser – seu representante nas questões políticas. A máquina republicana tem sido eficaz na capacidade de angariar votos e conquistar espaços na arena política. Em 15 anos de existência, o partido tem se destacado e no último pleito foi o partido com a 10ª maior bancada municipal, além de

estar no ranking dos partidos que mais elegeram vereadores em capitais. Também tem mantido uma coalizão com o governo federal, com todos os presidentes tiveram cargos ministeriais.

O Republicanos possui coerência em seu discurso e autoidentificação. Veem-se como centro-direita e seus documentos demonstram isso. Como um partido centralizado que busca homogeneidade discursiva, o partido atua com seminários e debates das temáticas defendidas por eles. Seus militantes e lideranças são estimulados a conhecer e compreender suas visões, valores, interesses e defesas.

Referências

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BENEVIDES, C. do V. **Um Estado de bem-estar social no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Economia) - Departamento de Economia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011.

BRAGA, S.; ROCHA, L. C.; CARLOMAGNO, M. C. A Internet e os partidos políticos brasileiros. **Cadernos Adenauer**, v. 16, p. 47–74, 2015.

BUDGE, I. et al. **Mapping policy preferences: estimates for parties, electors, and governments, 1945-1998**. Oxford University Press on Demand, 2001.

COWAN, Benjamin Arthur. “Nosso Terreno”. Crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. **Varia História**, v. 30, n. 52, p. 101-125, 2014.

DINIZ, Eli. **Voto e máquina política: patronagem e clientelismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DUVERGER, Maurice. **Los partidos políticos**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

GOSNELL, Harold Foote. **Machine politics: Chicago model**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1937.

KRAUSE, Werner; LEHMANN, Pola; MARTTHIEß, Theres; MERZ, Nicolas, REGEL, Sven, WEßELS, Bernhard. **The manifesto data collection: South America**. Version 2019b. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB). 2019. Disponível em <<https://doi.org/10.25522/manifesto.mpdssa.2019b>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

TAROUCO, G. da S.; MADEIRA, R. M. Partidos, programas e o debate sobre esquerda e direita no Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, v. 21, n. 45, p. 149–165, 2013.

TAROUCO, G. da S. **Os partidos e a constituição: ênfases programáticas e propostas de emenda**. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007.

_____. Esquerda e direita no sistema partidário brasileiro: análise de conteúdo de documentos programáticos. **Revista Debates (UFRGS)**, v. 7, p. 93-114, 2013.

VIEIRA, Soraia Marcelino. **O Partido da Social Democracia Brasileira: trajetória e ideologia**.

Tese (Doutorado em Ciência Política) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2012.

WEBER, Max. **A política como vocação**. Brasília: EdUnB, 2003.

WOLF, Paulo José Whitaker; OLIVEIRA, Giuliano Contento de. Os Estados de Bem-Estar Social da Europa Ocidental: tipologias, evidências e vulnerabilidades. **Economia e Sociedade**, v. 25, n. 3, p. 661-694, 2016.

Site consultado

www.prb.com

Programa partidário

<https://www.prb10.org.br/programa/>

Matérias do site

PRB. **PRB/Republicanos: por que conservador?** 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/prb-republicanos-por-que-conservador/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Ideais republicanos**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/ideais-republicanos/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Republicanos: uma nova era**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/republicanos-uma-nova-era/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Grande passo na consolidação do Republicanos**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/grande-passo-na-consolidacao-do-republicanos/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **1 semana para grandes mudanças**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/1-semana-para-grandes-mudancas/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Consulta aos republicanos já tem resultado parcial**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/consulta-aos-republicanos-ja-tem-resultado-parcial/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Um novo PRB vem aí e você pode contribuir com ideias**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/um-novo-prb-vem-ai-e-voce-pode-contribuir-com-ideias/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Construindo o futuro do partido**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/construindo-o-futuro-do-partido/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Republicanos de todo o Brasil**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/republicanos-de-todo-o-brasil/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **2019 chega com tudo**. 2019. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/2019-chega-com-tudo/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **A batalha será ganha.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/a-batalha-sera-ganha/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **O velho modelo está com os dias contados.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/o-velho-modelo-esta-com-os-dias-contados/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **A missão de Bolsonaro.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/a-missao-de-bolsonaro/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Ninguém faz nada sozinho.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/ninguem-faz-nada-sozinho/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Queremos um Brasil melhor.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/queremos-um-brasil-melhor/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **A vontade popular no segundo turno.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/a-vontade-popular-no-segundo-turno/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **A renovação está em nossas mãos.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/a-renovacao-esta-em-nossas-maos/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Juntos e com garra na reta final.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/juntos-e-com-garra-na-reta-final/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Por que algumas candidaturas estão se derretendo?** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/por-que-algumas-candidaturas-estao-se-derretendo/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Oportunidade de mudança.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/oportunidade-de-mudanca/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **Repensando o Brasil.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/repensando-o-brasil/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. **O velho olhar sobre política.** 2018. Disponível em: <https://www.prb10.org.br/noticias/palavra-do-presidente/o-velho-olhar-sobre-politica/>. Acesso em: 30 jun. 2019.

“Eu vejo na minha sexualidade o motivo para viver melhor o que é ser cristão”: Ressignificação e regulação das homossexualidades no Projeto Aprisco

Alessandra dos Reis de Souza¹
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro²
Frank Antonio Mezzomo³

Resumo: O Projeto Aprisco é uma iniciativa da comunidade católica Fraternidade O Caminho, no município de Campo Mourão, PR, que visa dialogar e acolher pessoas com relacionamentos homossexuais. Neste artigo, analisamos as compreensões desses sujeitos no que tange às experiências no âmbito religioso, buscando observar de que forma os mesmos resignificam a relação com a religião e as sexualidades. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com 8 participantes do Projeto, com idades entre 22 e 30 anos, e que mantinham relacionamentos homossexuais. Os resultados evidenciaram o enraizamento de uma concepção heteronormativa que é compartilhada pela Igreja, pela sociedade e também pelos próprios participantes. Após serem acolhidos(as), esses sujeitos compreendem essa iniciativa como uma rede de apoio, o que acaba por resignificar a relação com a Igreja, com Deus e com as sexualidades. Todavia, esse acolhimento acontece por meio de uma regulação das sexualidades, de modo que tal elemento, assim como a dimensão religiosa, têm atuado como modeladores da subjetividade dos membros do Projeto Aprisco.

Palavras-chave: Homossexualidades; religião; identidades; sexualidades.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF. Mestra em Sociedade e Desenvolvimento pela Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR (2020). Especialista em Psicoterapia Cognitivo Comportamental e Análise do Comportamento (2019). Psicóloga (2015).

² Docente dos Programas de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, História Pública e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo – USP (2011). Mestra em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2006). Pedagoga pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2001).

³ Docente dos Programas de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, História Pública e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (2009). Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2000). Especialista em História pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE (1998). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE (1996).

“I see in my sexuality the reason to live better what it means to be a Christian”: Resignification and regulation of homosexualities at Aprisco Project

Abstract: The Aprisco Project is an initiative of the Catholic community ‘Fraternidade O Caminho’, located in the city of Campo Mourão, Paraná state, Brazil, which aims to dialogue and welcome people with homosexual relationships. In this article, we analyzed the understandings of these subjects concerning experiences in the religious sphere, seeking to observe how they re-signify the connection between religion and sexualities. Semi-structured interviews were conducted with eight participants of the project, aged between 22 and 30 years old, and who had homosexual relationships. The results showed the rooting of a heteronormative conception that is shared by the Church, the society, and by the participants themselves. After being welcomed, these subjects understand this initiative as a support network, which gives a new meaning to their relationship with the Church, with God and with sexualities. However, this acceptance happens through the regulation of the sexualities in such a way that this element, as well as the religious dimension, have acted as molders of the subjectivity of the members of the Aprisco Project.

Keywords: Homosexualities; religion; identities; sexualities.

Introdução

Desde 17 de maio 1990, como resultado das discussões teóricas e científicas, bem como de lutas dos movimentos sociais, a orientação sexual não pode ser tratada e/ou vista como doença ou desvio, pois a Organização Mundial de Saúde (OMS), por meio da 10ª revisão da lista de Classificação Internacional de Doenças (CID-10), retirou a homossexualidade da categoria de doença, eliminando também o uso do sufixo “ismo”. Após 9 anos dessa decisão, o Conselho Federal de Psicologia, por meio da Resolução 001/1999, proibiu que psicólogos/as exerçam ações coercitivas referentes à orientação sexual, contribuam na patologização das práticas homoeróticas e proponham práticas curativas. Todavia, apesar desses progressos nas áreas científicas, a patologização e discriminação permanecem nos discursos da sociedade, das mídias, das religiões, de modo a influenciar as compreensões, relações e posturas institucionais para com sujeitos que expressem suas sexualidades de modo diferente do padrão heteronormativo.

A temática das homossexualidades⁴ vem há muito sendo debatida pela Igreja Católica, a qual, depois de séculos, parece sinalizar para uma postura de diálogo e abertura acerca das dinâmicas de gênero e sexualidade. A perspectiva oficial da Igreja, entretanto, desaprova as homossexualidades, por considerá-las contrárias à lei natural e integradas por atos desordenados. A influência das concepções cristãs tende a orientar ações e pensamentos embasados em um discurso dogmático, que subsidia a constituição das identidades de sujeitos sexuais-religiosos, de modo que ser católico e homossexual, em muitos casos, pode ser entendido como uma construção incoerente, incompatível ou contraditória. Os discursos religiosos acabam, ainda, servindo de base para condutas sociais dos homossexuais, e o pertencimento religioso inclina-se a conduzir às normas e punir os comportamentos que se desviam dela (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009; ARAÚJO; MELO, 2013; LEITE, 2016).

Devido à influência que a Igreja Católica exerce na vida dos fiéis e da sociedade como um todo, tal postura pode, portanto, contribuir para a disseminação do preconceito contra as pessoas homossexuais, influenciando igualmente na elaboração de políticas públicas. Todavia, a partir de 2013, quando Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco, assume o pontificado, podemos identificar alguns indícios e episódios que parecem sugerir, ainda que de modo muito inicial, a acolhida e compreensão das condições de vida daqueles/as que são enquadrados/as como homossexuais.

Em julho de 2013, durante entrevista⁵ no voo de regresso do Rio de Janeiro por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude, ao ser questionado sobre como pensava em abordar a questão do “lobby gay”, Papa Francisco afirmou: “Se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para a julgar? O Catecismo da Igreja Católica explica isso

⁴ Optamos por uma pluralização no conceito, partindo do princípio de que não há uma única forma de expressão e de vivência das homossexualidades, e considerando que tal termo, no plural, abarca as minorias sexuais, devido ao seu caráter político inscrito na diversidade sexual. Assim, em nosso trabalho, a menção aos homossexuais engloba gays, lésbicas e bissexuais.

⁵ A entrevista completa está disponível no site do Vaticano, intitulada “Encontro do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso”. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html>. Acesso em: 15 maio 2020.

muito bem, dizendo [...]: ‘Não se deve marginalizar estas pessoas por isso, devem ser integradas na sociedade’. O problema não é ter essa tendência, não; devemos ser irmãos [...]’. Em outra entrevista realizada em setembro do mesmo ano, menciona: “Para começar, agrada-me que se fale de ‘pessoas homossexuais’: primeiro há a pessoa, na sua inteireza e dignidade. E a pessoa não é definida somente pela sua tendência homossexual; não nos esqueçamos de que somos todos criaturas amadas por Deus, destinatárias do Seu infinito amor” (PAPA FRANCISCO, 2017, p. 60).

Ao analisar os dois primeiros anos do pontificado de Papa Francisco, Boaventura e Freitas (2016) argumentam que, ao que se percebe, o pontífice não tem intenções de propor modificações na doutrina da Igreja Católica, mas que a mudança mais significativa se refere ao tom de seu discurso. Assim, levantam o seguinte questionamento: “Afinal, o Papa Francisco representa uma nova liderança na Igreja ou uma velha liderança apenas ajustada a novos liderados?” (p. 318). Deste modo, os autores acreditam que não acontecerão mudanças na doutrina, mas que essa projeção de “abertura” produz uma miragem que pode ser analisada e problematizada.

De todo modo, a passagem de Josef Ratzinger – Papa Bento XVI – para Jorge Bergoglio pode ser vista como um processo de mudança para um “novo” catolicismo, uma Igreja mais “aberta e flexível”, que provavelmente é influenciada, além da diferente concepção eclesiológica dos papas, pelo fato de a instituição estar perdendo fiéis nas últimas décadas, principalmente entre os jovens. Ou seja, as declarações do Papa Francisco dão margem para uma possível mudança no que tange à postura da Igreja Católica com relação às homossexualidades e a outros assuntos antes intocáveis, e que ele se dispõe a discutir, mas sem tomar decisões mais efetivas, que poderiam assustar parte dos católicos mais conservadores. Tal dinâmica pode sinalizar para o fato de que “basta que o ethos projetado cumpra seu papel: um papa mais aberto a questões antes indiscutíveis, agregando a simpatia dos católicos mais progressistas sem afligir os conservadores”⁶ (BOAVENTURA; FREITAS, 2016, p. 331).

A recorrência desse tipo de posicionamento permite-nos refletir sobre a atualidade e a presença da religião – em especial do catolicismo – no que diz respeito ao debate acerca das sexualidades, principalmente no que tange à formação de opinião dos fiéis. Como sujeito sexual, cada pessoa é condutora de sua vida, e não mero objeto dos instintos, e, na sociedade, deve ser entendida também como portadora de direitos. Cada pessoa que é adepta de determinada religião constitui-se enquanto sujeito religioso inserido em um contexto cultural, mas também enquanto sujeito sexual, que vive sua sexualidade e é ao mesmo tempo questionado (ou não) pela religião (SILVA; PAIVA; PARKER, 2013).

De acordo com Valle (2006), o Concílio Vaticano II (1962-1965) pode ser considerado um marco que trouxe algumas mudanças para a Igreja Católica, como, por exemplo, a substituição do rigor doutrinário pelo acolhimento pastoral, de tal modo que há uma busca por acolher os(as) homossexuais como filhos(as) de Deus. Contudo, a Igreja permanece fiel

⁶ Todavia, vale ressaltar que alguns setores da Igreja Católica, tidos como mais conservadores, ainda assim demonstram certo incômodo e descontentamento com os posicionamentos considerados progressistas do Papa Francisco em diversas temáticas.

ao que julga ser os valores cristãos. Ao lado desse posicionamento – que por vezes reforça uma postura discriminatória e contribui para a manutenção da homofobia na sociedade, afetando profundamente a vivência dos(as) homossexuais –, há também a orientação para que, na instituição religiosa, sejam sempre “acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2001, p. 611). No entanto, apesar de acolhê-los(as), a Igreja deixa claro que é totalmente contrária à vivência das homossexualidades (ARAÚJO; MELO, 2013). A ênfase do Catecismo da Igreja Católica no acolhimento e no evitar a discriminação denota um caráter de abertura à integração do(a) homossexual, sem deixar, contudo, de expor que tal ato não se caracteriza como natural a Deus, ou seja, ainda que enfatize a não discriminação, esta se torna contraditória mediante as demais afirmações (MERTES, 2016).

Por mais que a instituição religiosa enuncie uma promessa de acolhimento, isso parece ocorrer “sempre em termos de tolerância pastoral, mais do que da aceitação, do reconhecimento e da valorização de sua experiência de vida e de fé” (ARAÚJO; MELO, 2013, p. 28). Ao agenciar esses espaços de pertencimento, há um agenciamento concomitante do modo como se deve pertencer, e, diante disso, há os que não conseguem se “enquadrar” e são excluídos, tendo seus modos de vivenciar invalidados e tidos como desviantes, o que acaba por introduzi-los em um processo de sofrimento psicossocioemocional. Dessa forma, se, por um lado, é possível afirmar que na atualidade a Igreja enfatiza um discurso de acolhimento, por outro lado, este mesmo discurso tende a ser ambíguo, trazendo simultaneamente intencionalidades de adequação ao padrão heteronormativo.

Como podemos perceber, tratar sobre sexualidades sob o prisma da tradição judaico-cristã parece sempre ter sido uma temática que exigiu cuidado. Sexualidades e religião são dois componentes dentro da modulação da subjetividade dos sujeitos, e colaboram na construção da identidade “sexual-religiosa” que é perpassada pelo discurso dogmático e sua implicação na subjetividade. De igual modo, sexualidade e religião influenciam na manutenção das crenças coletivas e individuais que continuamente reelaboram as distintas formas de percepção e vivência no mundo de acordo com a experiência social.

Um elemento relevante na constituição da identidade é o outro, uma vez que não é possível construir a autoimagem sem estabelecer negociações em função do outro. Dessa forma, “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros” (POLLAK, 1992, p. 204). Quando se fala em identidade e diferença, a diferenciação torna-se o processo central, que demarca as fronteiras entre quem pertence e quem não pertence, que classifica os puros e os promíscuos, que distingue os que estão dentro dos que estão fora, e assim, ter o privilégio de classificar e atribuir valores a determinados grupos. Todavia, tal relação é produzida no contexto das relações culturais e sociais. Dessa forma, identidade e diferença são uma relação social sujeita a veículos de força e relações de poder, e assim, são impostas (SILVA, 2009).

É nesse contexto e no bojo de tal dinâmica que tematizamos, em nossa pesquisa, os sujeitos que participam do Projeto Aprisco, iniciativa vinculada à comunidade católica

Fraternidade O Caminho⁷ de Campo Mourão, Paraná, que se propõe a integrar, acolher e dialogar com pessoas que mantêm relacionamentos homossexuais. Neste artigo, tratamos de analisar as compreensões dos participantes do Projeto Aprisco quanto às suas experiências no âmbito religioso, buscando observar de que forma tais sujeitos ressignificam a relação com a religião e as sexualidades a partir da vinculação a tal iniciativa⁸. Desse modo, nos propomos a problematizar/desnaturalizar os efeitos da religião e das sexualidades na vida e na subjetividade desses sujeitos, esperando contribuir para as reflexões acerca das contradições, desafios e possibilidades quanto aos modos de ser homossexual católico(a) na contemporaneidade.

O Projeto Aprisco e seus integrantes: contextualizando a pesquisa

O Projeto Aprisco tem este nome em referência à passagem bíblica de João, capítulo 10, versículo 16, “ainda tenho outras ovelhas que não são deste aprisco”, metaforicamente significando o seio da Igreja, ou seja, a Igreja deve ser vista como lugar de todos, e, nesse caso em especial, também dos homossexuais. A iniciativa pretende, inicialmente, estabelecer um diálogo, por meio da escuta, com pessoas que já estão no ambiente religioso buscando aproximá-los(as) da Igreja e de Deus a partir do acolhimento sem julgamentos – o que pode promover uma mudança na compreensão dos próprios sujeitos quanto à incompatibilidade entre homossexualidades e religião. A vinculação ao projeto implica a participação em encontros periódicos de caráter formativo – a cada 15 dias, nos quais são trabalhados temas que se relacionam à fé católica e às sexualidades – e espiritual – uma vez por mês, através de um momento de adoração –, além da participação nas atividades da Fraternidade, o que proporciona a inserção e o convívio com os demais membros bem como o auxílio para os conflitos internos, familiares, sociais e eclesiológicos.

O primeiro encontro do grupo referente ao Projeto Aprisco ocorreu em 28 de dezembro de 2016, quando o fundador da comunidade, Padre Gilson, reuniu-se com 5 membros da Fraternidade O Caminho, de Campo Mourão, e expôs o desejo de desenvolver um trabalho com pessoas de orientação homoafetiva, em razão da percepção de ser essa uma necessidade da Igreja, diante do sofrimento dessas pessoas em conciliar a vivência da fé católica com suas sexualidades.

O município de Campo Mourão foi escolhido como sede e primeira experiência de tal iniciativa, por existirem nessa localidade pessoas homossexuais, integrantes da Fraternidade O Caminho, que mais se aproximam de um perfil idealizado pelo fundador, o que inclui a

⁷ Presente em diversos municípios do país, a comunidade religiosa foi fundada em 2001 pelo Padre Gilson Sobreiro de Araújo e pela Irmã Serva das Chagas Ocultas do Crucificado, na Zona Sul de São Paulo, com o intuito de ajudar jovens que estavam imersos na drogadição. Atualmente, conta com 80 casas localizadas em 14 países. Em Campo Mourão, a comunidade religiosa existe desde 2006. Os dados referentes ao histórico da Fraternidade O Caminho foram coletados no site da comunidade. Disponível em: <<http://ocaminho.org.br/>>. Acesso em: 12 maio 2020.

⁸ Este texto discute dados de pesquisa de Mestrado desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento, da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão (SOUZA, 2020).

maturidade⁹ e o intuito de constituir um relacionamento de acordo com os princípios da fé católica. Dessa forma, devem seguir o recomendado pela Igreja, como a prática de orações, frequência nas missas dominicais, bem como a vivência dos valores éticos e morais cristãos, entre os quais: fidelidade, cumplicidade e amor. Estes devem estar presentes também em seus relacionamentos, a fim, inclusive, de quebrar o estigma de libertinagem e pecado que costumam marcar socialmente as pessoas homossexuais. Portanto, é esperado que os(as) integrantes do Aprisco testemunhem que é possível vivenciar os valores da fé cristã em suas vidas e em seus relacionamentos homoafetivos. Tais critérios de ingresso, por si sós, podem ser tidos como um mecanismo de controle que visa regular as práticas sexuais, como discutiremos de modo mais aprofundado adiante.

Ainda de acordo com Padre Gilson, o Projeto pressupõe que o diálogo entre os homossexuais e a Igreja não precisa ser fundamentado no axioma do pecado e da condenação, e tem como objetivo evitar que essas pessoas atentem contra suas vidas por serem homossexuais, além de desassociar a identidade de homossexual apenas a experiências sexuais – isto é, a abordagem considera o sujeito em sua integralidade. Todavia, no trajeto de consolidação dessa iniciativa, o idealizador reconhece que existem desafios e inseguranças, por ser um assunto polêmico e delicado dentro da sociedade e da Igreja, inclusive dentro da própria Fraternidade O Caminho, o que pode vir a gerar embates no meio social e religioso, dividindo opiniões e provocando acirradas discussões (SOUZA, 2020).

Atualmente, o Projeto Aprisco conta com 8 integrantes, todos atuantes dentro da comunidade religiosa. A identidade do grupo é de católicos(as) que mantêm relacionamentos homossexuais, ou seja, suas sexualidades não foram ignoradas ou suprimidas, mas é elemento definidor da constituição do grupo e da atividade desenvolvida no interior da Fraternidade O Caminho.

Para a realização de nossa investigação, os dados foram coletados por meio de entrevista semiestruturada realizada com 8 pessoas, entre 22 e 30 anos, que mantêm relacionamentos homossexuais e são integrantes do Projeto Aprisco, os quais aceitaram integrar a pesquisa de modo livre e voluntário, preservando seu anonimato¹⁰. As entrevistas ocorreram individualmente, no intuito de investigar como se deu o contato inicial com o Projeto e com a comunidade, como têm sido as ações realizadas, quais as dificuldades enfrentadas, o que os(as) motiva, quais são suas perspectivas futuras e suas experiências passadas e atuais enquanto homossexuais¹¹ inseridos em um ambiente religioso.

As entrevistas aconteceram no segundo semestre de 2018, com tempo médio de 1 hora de duração, tendo sido gravadas e transcritas na íntegra. Os dados foram analisados a partir

⁹ Nesse contexto, maturidade engloba os aspectos psicoemocionais, religiosos e sexuais, no sentido da definição pelo catolicismo, da orientação sexual e o desejo por relacionamentos monogâmicos.

¹⁰ A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Unespar, sob o Parecer n. 2.930.365. Em acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, os nomes usados neste artigo para se referir aos(as) participantes do Projeto Aprisco são fictícios.

¹¹ Trata-se de pessoas que mantêm relacionamentos homossexuais, embora alguns – como veremos nos dados – se denominam heterossexual e bissexual.

de uma perspectiva qualitativa e interpretativa (DUARTE, 2004), buscando compreender o perfil desses sujeitos, suas histórias de vida, vinculações, perspectivas, e o modo como a participação no Projeto Aprisco influencia sua constituição identitária e ressignifica sua relação com a religião. Apresentamos no quadro 1 alguns elementos biográficos de cada um(a) dos(as) entrevistados(as).

Quadro 1: Perfil dos(as) participantes do Projeto Aprisco

Nome	Idade	Experiência religiosa	Experiência sexual
Bruno	29	Participa da Fraternidade há 6 anos, já foi membro de ministério e atualmente está como um dos coordenadores do Aprisco. Relata que o lugar onde mais sofreu preconceito foi dentro da Igreja.	Suas memórias mais remotas são de interesses voltados para meninos, mas somente aos 16 anos teve certeza da sua homossexualidade, embora tenha constatado isso ao longo de toda infância e adolescência.
Flávia	22	Participa da Fraternidade há 2 anos e atualmente está como uma das coordenadoras do Aprisco. Alega que nunca sofreu nenhum tipo de discriminação na Igreja.	Envolveu-se com a primeira menina aos 14 anos. Depois disso, envolvia-se, concomitantemente, com homens e mulheres. Atualmente, namora Patrícia há quase 3 anos.
Patrícia	27	Participa da Fraternidade há 6 anos e está como uma das coordenadoras do Aprisco. Os pais são ativos e inseridos dentro das atividades da Igreja Católica. O ambiente religioso era usado como uma forma de controle na sua vida, no intuito de afastá-la dos relacionamentos homossexuais.	Relata sentir atração por meninas desde a infância. Teve sua primeira experiência homossexual aos 12 anos. Durante aproximadamente 10 anos, precisou se envolver com homens e mulheres para se sentir bem. Foi quando se questionou se era bissexual.
Thiago	28	Participa da Fraternidade O Caminho há 4 anos, já foi coordenador de ministério e atualmente está como um dos coordenadores da Juventude Caminho e do Aprisco.	A última memória que tem de se interessar por uma mulher é na pré-escola. Após esse fato, todos os seus interesses foram por homens, mas somente em 2011 teve certeza sobre a sua sexualidade.
Marcela	30	Participa da Fraternidade há 3 anos, e sua família vincula-se à Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). Relata ter sofrido muito preconceito em ambientes religiosos, principalmente nas igrejas evangélicas. Foi excluída das atividades da IEQ em 2009, devido à sua sexualidade. Até 2015, manteve-se totalmente afastada de ambientes religiosos, quando começou a frequentar a Fraternidade.	Começou a se entender como homossexual aos 9 anos de idade e aos 13 anos teve o seu primeiro contato sexual com uma mulher. Namora atualmente com Amanda, que se reconhece como heterossexual.
Vanessa	29	Participa da Fraternidade O Caminho há 8 anos. De família católica, relata não se sentir acolhida em outros espaços religiosos que não sejam da Fraternidade.	Acredita ter nascido homossexual, mas tentou lutar contra por algum tempo. Seu primeiro relacionamento homoafetivo foi aos 16 anos, mas somente aos 18 anos assumiu sua orientação sexual.

Henrique	24	Participa da Fraternidade há 6 anos, grande parte desse tempo em função de liderança. Até os seus 4 anos de idade, seus pais eram evangélicos pentecostais, depois migraram para a Igreja Católica.	Descobriu-se enquanto bissexual há aproximadamente 3 anos, e por 2 anos teve um relacionamento com um homem, sendo que anteriormente havia namorado por 7 anos com uma mulher.
Amanda	26	Participa da Fraternidade há 3 anos. Seus pais são integrantes da Congregação Cristã do Brasil, instituição que frequentou até mais ou menos os 19 anos.	Namora Marcela há quase 4 anos, sendo esta a primeira mulher com quem se envolveu. Não se considera homossexual, pois não sente atração por outras mulheres, mas relata ter se apaixonado pela namorada.

Fonte: Dados da pesquisa.

Em consonância com Musskopf (2003) e Araújo e Melo (2013), acreditamos que compartilhar a história de identidades sexuais que não se encaixam no padrão heteronormativo, buscando compreendê-las e analisá-las, pode contribuir para diminuir a invisibilidade, a discriminação e o preconceito a que essas pessoas são submetidas socialmente. Tendo em vista este entendimento, trazemos, na sequência, as análises das trajetórias e compreensões dos(as) integrantes do Projeto Aprisco.

“Mesmo que perseguições eu encontrar, eu escolho com o meu pastor ficar”: os impactos da religião na construção da identidade sexual

A sensibilidade ao religioso pode ser considerada como uma característica da cultura brasileira, definida majoritariamente por católicos(as) e evangélicos(as), que exercem influência na formação da mentalidade dos sujeitos, no que tange aos valores e ao estabelecimento do que é aceitável ou não, e dessa forma, influenciam no processo de subjetivação (BUSIN, 2011). As raízes das concepções cristãs estão em um passado longínquo e orientam os pensamentos, sentimentos e comportamentos na atualidade, o que justifica o estudo da influência da religião no processo de subjetivação (RIOS; PARKER; TERTO JÚNIOR, 2010; DUARTE, 2017; LEITE, 2016), e aqui, mais precisamente, das concepções estigmatizadoras que influenciam os processos de discriminação e exclusão dos homossexuais, dentro e fora de ambientes religiosos.

Apesar da história de invisibilidade, silenciamento e violência que marca a trajetória das pessoas homossexuais, em diversas dimensões, enfocamos as imbricações entre sexualidades e religião, marcadas em geral pela contradição e contraposição destas duas esferas. Vale ainda ter em vista que, mesmo nos casos em que esses sujeitos são acolhidos(as) no âmbito religioso, há, em geral, uma tendência que esse amparo ocorra principalmente em termos de tolerância pastoral (MUSSKOPF, 2005; ARAÚJO; MELO, 2013).

A discriminação para com homossexuais no âmbito religioso é frequente, em um movimento que busca forçar a adequação da vivência desses sujeitos ao padrão heteronormativo, e, quando isso não ocorre, os mesmos são marcados pelo estigma de uma vida imersa no

pecado. No entanto, existem iniciativas que proporcionam um lugar receptivo e de ajuda para lidar com os sofrimentos atrelados ao ser homossexual católico(a). Tal espaço contribui para propiciar reflexões não somente de cunho teológico-moral, mas que levam em consideração o bem-estar e o amor que é pregado pela religião, mas sem distinção.

Na entrevista com Marcela, fica bastante marcado o preconceito sofrido dentro de instituições religiosas, bem como a visão de que as homossexualidades seriam resultado de possessão demoníaca, e do quanto há uma possível indução daqueles que exercem autoridade ministerial ao inferir quem está ou não sob o agir de Deus.

*isso eram demônios que agiam em mim! [...] quando eu estava em culto evangélico, parece que o cara me escolhia e falava: 'Vem aqui na frente! E eu ia! 'Olha, Deus mandou falar pra você que esse espírito que age na tua sexualidade vai sair hoje!' E começava a falar palavras querendo que eu caísse, falando que tinha que manifestar alguma coisa. E eu falava: 'Meu Deus, será que eu tenho mesmo um demônio dentro de mim?' Porque todo mundo fala, e na verdade não, era a justificativa que eles encontraram para não aceitar (Marcela. **Entrevista**, 2018).*

Patrícia relata que sua família tem origem e participação ativa no catolicismo, de modo mais específico na Renovação Carismática Católica, e que por dois anos se submeteu a encontros de oração e orientação – para, como ela denomina, receber a “cura gay” –, sendo que aquele ambiente era uma espécie de garantia de que ela não se envolveria com pessoas do mesmo sexo:

*eu fiquei dois anos lá e aí essa pessoa me pediu pra continuar mais um ano, pra ficar tudo bem, pra eu continuar minha cura gay [...]. Quando desconfiavam que eu estava ficando com alguma menina, que eu estava me envolvendo com menina, me chamavam pra salinha pra conversar. Então era assim [...]: “Ah, enquanto a Patrícia estiver aqui dentro, a Patrícia não vai estar se envolvendo com menina, vai estar tudo bem!” (Patrícia. **Entrevista**, 2018).*

Semelhante ao que viveu Patrícia, mas de uma forma mais exposta, excludente e discriminatória dentro do ambiente religioso, está a história de Bruno, que, entre seus 15 e 16 anos, participava do Treinamento de Liderança Cristã (TLC), um movimento dentro da Igreja Católica. Segundo seu relato, nesse período, ele se expressava abertamente sobre sua sexualidade no *twitter*, até que membros desse movimento religioso descobriram que ele era homossexual, o expuseram e o excluíram. Em 2013, já participando da Fraternidade, um dos membros da comunidade o adicionou no *facebook*, descobriu que ele tinha um namorado e contou para as religiosas, e mais uma vez ele sofreu com o preconceito e a exclusão. Nas suas palavras:

*alguns amigos, muito próximos mesmo na época da Igreja, descobriram e armaram um pampheiro; foi o primeiro momento que eu sofri um preconceito [...]; eu nunca mais fui chamado pra trabalhar no TLC. Então foi outra retaliação, e eu amava o movimento [...] “eu estou ligando pra dizer que você não precisa mais vir cantar aqui!” Eu falei: “Mas aconteceu alguma coisa, irmã?” “Não, Bruno, é que é o seguinte: a gente viu o teu facebook e nós vimos que você é homossexual, e nós não aceitamos isso aqui, então você não precisa vir cantar aqui!” (Bruno. **Entrevista**, 2018).*

Mediante esses excertos, percebemos que algumas instituições religiosas até oferecem conforto para determinados segmentos da sociedade, mas quando se trata de homossexuais tendem a excluir e discriminar, atribuindo até mesmo o estigma da demonização, do castigo e da retaliação humana e divina, o que reforça o sentimento de indignidade dessas pessoas. Entretanto, essas posturas não são unânimes a todas as instituições ou a todos os(as) agentes religiosos(as), e é nesse cenário que se abre um espaço para o deslocamento de alguns discursos religiosos condenativos para um acolhimento que proporciona a realização subjetiva. Tal fato é influenciado pela negociação entre discursos e experiências (SILVA; PAIVA PARKER, 2013; LEITE, 2016).

Com relação à experiência de deslocamento, tomamos por base o caso de Marcela, que, ao participar do Projeto Aprisco, apesar de querer ser aceita, percebeu que já tinha se acostumado com a “anormalidade” da sua relação, e que sentiu certo estranhamento ao ser tratada com naturalidade pelo fundador da Fraternidade O Caminho: *“Essa normalidade dele – Padre Gilson – foi assustando, porque ele olhava pra gente como um casal normal, ele conversava com a gente como um casal normal [...]. E eu ficava com medo, porque eu queria essa aceitação, mas eu acho que naquele momento eu não estava pronta para aceitação”* (Marcela. **Entrevista**, 2018).

Patrícia, assim como Marcela, depois de tanto ouvir no ambiente religioso e familiar que a razão de todos os seus problemas era a sua sexualidade, tem a possibilidade de desconstruir essa visão, ao escutar de um religioso que seu problema era falta de amor, fazendo com que se sentisse acolhida e resignificasse as suas experiências com a religião. Dessa forma, decidi que, independentemente do que os outros digam, pensam ou façam, a sua sexualidade não será motivo para que ela se afaste do que acredita, da sua fé, da sua Igreja:

Eu já passei por situações em que as pessoas me convidaram a ir para outra Igreja, porque dentro da cabeça delas é incompatível eu ser católica e eu ser gay! Então, eu passei a entender que é uma coisa minha, eu tenho a minha fé, eu quero seguir dentro da Igreja Católica e ninguém vai me tirar isso! [...] eu não vou deixar que a minha sexualidade seja o motivo de me afastar da minha fé, por conta dos outros. Se não é motivo pra eu mesma me afastar, eu não vou deixar que seja um motivo pra que os outros me afastem! (Patrícia. **Entrevista**, 2018).

Para Bruno, o Aprisco proporcionou a sensação de estar integralmente dentro da Igreja Católica, sem restrições, ser validado enquanto cristão, enquanto filho, promovendo a certeza de que não vive uma contradição, e de que é acolhido e aceito dentro da Igreja por meio de uma comunidade:

Eu estou vivendo o evangelho agora porque a Boa Nova também é pra mim! Porque eu não sou impuro! Porque eu não preciso ser abortado! [...] Então aquilo pra gente, para mim, foi assim: Eu vou ser inteiro! Não tem mais uma dimensão do Bruno que não é acolhida, sabe? [...] Na verdade, [...] eu sempre me senti pertencente, mas agora eu era validado, eu era legitimado! [...] “mas não é uma contradição isso daí? Você está na Igreja que não te aceita, e você continua lá”? Eu falo: Contradição é não amar!

Contradição é você estar dentro da Igreja que prega o amor e viver o ódio! Então eu não me sinto em contradição amando e sendo fiel! (Bruno. **Entrevista**, 2018).

A forma com que se inserem na comunidade religiosa, como vivem a religiosidade, apropriando-se dos elementos da fé católica, e ao mesmo tempo, buscando se afastar do que pode ser considerado oposto aos valores do catolicismo, contribui para a construção da identidade do sujeito sexual-religioso (SILVA; PAIVA; PARKER, 2013; SILVA et al., 2008). E, por meio da possibilidade de transformar e superar as crenças que produziam sentimentos de culpa, vergonha e indignidade, podem desenvolver a religiosidade.

Ao assumir uma orientação sexual, ou um relacionamento que não se enquadre nos padrões heteronormativos, há uma tendência a que os sujeitos que frequentam a Igreja Católica passem a ser questionados sobre a legitimidade de sua identidade cristã, o que expressa a crença de que há uma impossibilidade de ser homossexual ou qualquer outra identidade “dissonante” da sexualidade hegemônica e ser, ao mesmo tempo, cristão(ã) (SILVA; BARBOSA, 2015). Ou seja, as pessoas passam a ser duplamente discriminadas: por saírem do padrão heterossexual e por desobedecerem ao que é pregado pela religião, pela contrariedade do que é considerada a lei natural de Deus. Nessa lógica, ao não ser heterossexual, o sujeito passa também a não ser considerado cristão. Tal compreensão acaba, em alguns casos, gerando um processo de exclusão, apagamento ou negação de alguma dessas dimensões identitárias: ou da identidade sexual ou da identidade religiosa, e todo esse contexto gera conflitos, sofrimentos e sentimentos como culpa, vergonha e tristeza, de modo a ser comum que essas pessoas se afastem dos ambientes religiosos devido ao conflito produzido entre identidade religiosa e identidade sexual, por estarem aderindo a uma prática que é considerada pecaminosa nesse meio (GHORAYEB, 2007; SILVA; BUSIN, 2011; BARBOSA, 2015; LEITE, 2016). Todavia, apesar de geralmente serem tidos como destoantes e/ou contrários ao catolicismo, os/as homossexuais estão na Igreja Católica, possuem uma experiência de fé concomitante a uma sexualidade não heterossexual, e muitas vezes ocupam cargos de liderança dentro de movimentos e pastorais (ARAÚJO; MELO, 2013).

Apesar de o Projeto Aprisco ser idealizado e acompanhado pelo fundador da Fraternidade O Caminho, a iniciativa e mentalidade não é uníssona dentro de toda a comunidade, o que tem gerado alguns desconfortos em relação à proposta do Projeto, assim como às atribuições desenvolvidas pelas pessoas homossexuais, tais como: os questionamentos sobre os membros do Projeto também exercerem cargos de liderança, e até mesmo a desaprovação a essa iniciativa. Diante disso, Henrique faz a distinção entre os que fazem parte da comunidade e mantêm a visão de segregação e aqueles que considera que são verdadeiramente a comunidade, para os quais a distinção não existe: “São coisas que acontecem dentro da Fraternidade que, infelizmente, não condizem à Fraternidade, mas sim às pessoas que estão ali dentro, que às vezes não têm uma ciência maior sobre tudo o que acontece, sobre o que é verdadeiramente ser a Fraternidade!” (Henrique. **Entrevista**, 2018). De forma semelhante, Patrícia relata: “*E eu entendi que o seguimento que a Fraternidade tem, e o seguimento que o padre tem, ainda não foi alcançado por*

todas as irmãs e por todos os frades. [...] Ninguém está preparado pra falar sobre um homossexual, sobre um homossexual dentro da Igreja.” (Patrícia. **Entrevista**, 2018).

Em face do exposto, percebemos que, em grande medida, a postura de muitos católicos segue circunscrita ao preconceito, que muitas vezes culmina no afastamento das pessoas homossexuais dos ambientes religiosos, marcadas por um estigma que lhes é imposto concomitantemente à impossibilidade de se ter uma identidade religiosa. Dessa forma, geralmente, são obrigados(as) a escolher não viver a sua identidade homossexual, ou a fazer isso através de uma identificação seletiva com os seus pares, na qual expressam sem receios suas identidades sexuais. Todavia, em outros meios a ocultam, devido à manutenção de suas crenças sobre as homossexualidades como algo que não deve ser vivido (LEITE, 2016; GHORAYEB, 2017; SILVA; BARBOSA, 2015).

Podemos dizer que o Projeto Aprisco busca elaborar uma prática na tentativa de superar o preconceito e a discriminação que existem para com algumas identidades sexuais, que levam muitos homossexuais a se afastarem do âmbito religioso. Após a inclusão no Aprisco, percebe-se que parte desse entendimento é reproduzido pelos participantes. Os relatos que seguem exemplificam esta constatação:

eu tinha uma consciência de que eu realmente vivia em pecado porque eu me relacionava com uma pessoa do mesmo sexo! Então, mesmo eu tendo a certeza de que era aquilo que eu queria para a minha vida, eu tinha esse preconceito: “Não, eu não posso! Não posso fazer isso dentro da Igreja porque eu vivo em pecado”! Isso eu carreguei por muito tempo na minha cabeça. [...] Então foi onde eu falei: eu vivo assim, não tem como eu mudar a minha vida, mas eu também não quero sair da Igreja! (Vanessa. Entrevista, 2018).

Já no relato de Vanessa, podemos perceber que ela entende que vergonha e medo são comuns quando se trata de homossexuais, e por entender e ter vivenciado isso, se alegra por hoje poder dizer que há um Projeto dentro de uma instituição religiosa em que as pessoas homossexuais são bem-vindas e acolhidas:

“No começo foi essa alegria que me trouxe, de eu poder falar para uma pessoa que também é homossexual, que está ali, mas que ainda se sente acanhado, se sente com medo, com vergonha. Poder falar: Vem cara! A Fraternidade está aqui, o aprisco está aqui, a gente está aqui para te acolher, para te falar que aqui você é acolhido do jeito que você é, você é bem-vindo do jeito que você é!” (Vanessa. **Entrevista**, 2018).

Esses excertos dão subsídios para se perceber que os pensamentos e comportamentos dos sujeitos mudaram ao se vincularem ao Projeto Aprisco, ou seja, há uma visão de mundo fornecida que é capaz de modificar os comportamentos, os significados e os projetos de vida, que são impulsionados pela religião.

Partimos do pressuposto de que estar inserido(a) em uma instituição religiosa contribui para a socialização e, conseqüentemente, influencia na permanência. Este parece ser o caso dos membros do Projeto Aprisco, que, após serem acolhidos pelo fundador, vincularam-se a essa

iniciativa, que tem atuado como norteadora de suas condutas. E assim, transformaram-se em um grupo que compartilha a vida e reza junto, apoiando-se nos momentos de dificuldades sustentados pelo princípio de que Deus prega o amor sem aceitação de pessoas, logo Deus os(as) ama independente de sua orientação sexual:

“Hoje a gente tem uma solidificação, a gente reza junto independente de qualquer coisa, independente da presença dele [...]. O padre sempre fala: hoje a Igreja é a partir do Evangelho [...]. Então a última palavra de Deus na Terra foi com Jesus, então é mais ou menos nisso que a gente se embasa, é nisso que a gente se protege” (Thiago. **Entrevista**, 2018).

Contudo, os relatos também nos permitem perceber que esse movimento é feito baseado na discrição: *“Ele pediu para que nós não levantássemos a bandeira do pride que nem ele diz: ‘Se vocês fizerem isso vai dar errado’*. (Patrícia. **Entrevista**, 2018). Para os(as) entrevistados(as), e também para o próprio Padre Gilson, essa atitude é compreendida não como algo que incentiva a anulação das sexualidades, mas como uma postura de cautela, necessária para garantir a continuidade do Projeto no contexto da Fraternidade O Caminho, haja vista que qualquer repercussão mal interpretada pode decretar o fim dessa iniciativa dentro da Igreja Católica, uma instituição milenar com posicionamentos estabelecidos, e no qual qualquer ação, para que tenha bom êxito, deve começar como uma experiência. Assim, na compreensão dos(as) participantes, o Projeto não ocorre escondido, mas também não quer trazer para si uma visibilidade que, no momento, poderia ter consequências imprevisíveis.

Os(As) entrevistados(as) indicam que há, dentro da comunidade religiosa, desafios, resistências e inseguranças – conforme já apontado –, devido ao fato de as homossexualidades serem um assunto polêmico, tanto na sociedade como na Igreja. Padre Gilson, no entanto, alega possibilitar a abertura desse espaço, por acreditar que essa iniciativa poderá promover, primeiramente, uma mudança de mentalidade dos membros da comunidade, a partir da sensibilidade despertada diante da vida e das dores do outro, desenvolvendo uma postura de acolhimento sem julgamentos.

Diante disso, o pertencimento religioso desse grupo acontece sob influência das ideias e das práticas difundidas pelo Projeto Aprisco, pois o mesmo é constituído por sujeitos religiosos que são orientados pelos seguimentos da Fraternidade O Caminho, mas não modificam esses seguimentos de maneira individual, ao contrário, seguem as diretrizes que lhes são passadas. No que tange às sexualidades diante do poder pastoral, podemos dizer que este desempenha um papel de controle, que garante a subsistência do grupo. Assim, esse espaço, que é ao mesmo tempo de assistência, proteção e acolhimento, pode ser também um mecanismo de controle, que não visa somente disciplinarizar os corpos, mas, nesse caso, há também uma disciplinarização dos conhecimentos/doutrinas institucionais, conforme podemos notar a seguir, quando Bruno reproduz uma fala do fundador do Projeto:

“Eu – Padre Gilson – quero propor para vocês que sejam um grupo de pessoas que são homossexuais, que vivem dentro da Igreja, e são integralmente da Igreja! [...] Então

eu quero que vocês vivam nos valores, todos os valores que a Igreja prega: os valores de fidelidade, companheirismo, de amor nos relacionamentos de vocês!” (Bruno. **Entrevista**, 2018).

Podemos interpretar todo o conjunto dessa fala como uma disciplina, ou seja, um instrumento de controle que reordena o que está fora da norma, como uma tentativa de moldar as condutas, disciplinarizar os comportamentos, formatar pensamentos e criar corpos dóceis que posteriormente se tornarão produtivos (FOUCAULT, 1999). Ao se fazerem membros de uma comunidade religiosa, constituem-se enquanto sujeitos religiosos inseridos em um contexto institucional, que interpela a vivência das sexualidades do sujeito sexual (SILVA; PAIVA; PARKER, 2013). Como membros, seguem as orientações morais da autoridade religiosa, na vivência da esfera das sexualidades, o que contribui no processo de reelaboração dos discursos, e na constituição dos mesmos como sujeito sexual-religioso. Como exemplos, temos os relatos que apresentamos na sequência, os quais nos permitem observar uma pessoa como Marcela, que tinha uma vida sexual ativa e que, após um retiro, decidiu fazer um voto de castidade por um ano, ou Patrícia, que reforçou posicionamentos anteriores de que a não exposição afetiva/gestual de um relacionamento homossexual garante o respeito das pessoas.

Vou fazer um voto de castidade, eu vou ficar um ano sem ter relação com ninguém, vou me dedicar a Deus! [...] o corpo da gente é o templo do Espírito Santo, e quando eu tenho a minha namorada eu preciso respeitar esse corpo que tá ali, não é só o sexo, só o prazer da carne que a gente da homossexualidade trouxe muito historicamente, e ele – Padre Gilson – quer trazer isso pra gente: “Vocês podem viver uma vida saudável, com Deus, desde que vocês respeitem os princípios do corpo de vocês!” (Marcela. **Entrevista**, 2018).

eu vivo hoje um relacionamento com a Flávia segundo os ensinamentos da Igreja, fidelidade, respeito, cumplicidade, a gente reza juntos, a gente vai na missa junto, a gente pratica a caridade, a gente tenta viver ao máximo como os mandamentos que a Igreja ensina. [...] essa responsabilidade maior fez com que a gente [...] não se expusesse tanto, tivesse uma mudança efetiva de comportamento, desse exemplo com as nossas vidas para as pessoas. [...] Eu acredito que o respeito se constrói respeitando, não é chegando na Fraternidade de mão dada com a Flávia, não é sentando e abraçando ela no banco, não é dando um beijo nela em público que eu vou conquistar esse respeito! Eu acho que o fato de nós estarmos juntas, de nós nos tratarmos bem, de nós nos respeitarmos dentro da Fraternidade, é um exemplo que faz com que as pessoas mudem o olhar sobre nós [...] nós acabamos descobrindo que a nossa postura contribui e muito para o respeito (Patrícia. **Entrevista**, 2018).

Com base nesses fragmentos de entrevistas, podemos perceber que a inserção no Projeto Aprisco resultou em uma regulação das sexualidades, um enquadramento e/ou disciplinarização dos corpos que precisam abdicar de certas práticas em prol de uma vivência religiosa dentro do catolicismo. Esses sujeitos passam a acreditar que demonstrações públicas de afeto no âmbito religioso, ainda que sutis, como dar as mãos, reforçam um estereótipo de afronta e desrespeito para com o outro, que é comumente atribuído às relações homossexuais. E, por não quererem

ter suas identidades marcadas majoritariamente pela sexualidade, procuram invisibilizá-la ao buscarem controlar seus afetos, entrando em uma espécie de armário social, uma vez que esse espaço traz circunscrito sobre si a vigilância e a disciplinarização dos corpos, por meio de redes de controle e poder invisíveis (FOUCAULT, 1999).

Em praticamente todos os(as) entrevistados(as) há um conceito internalizado que pressupõe “novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição” (SEDGWICK, 2007, p. 22), principalmente no âmbito religioso, de modo a evitar manifestações que possam causar incômodo no espaço. Dessa forma, a não exposição de sua orientação sexual pode não ser simplesmente para não sofrer os efeitos do preconceito, mas tem relação com complexas redes afetivas, desejanças, e de interdição desses desejos, em prol de um permanecer na Igreja, na família e na sociedade com menos conflitos.

Prosseguindo os exemplos, que abordam essa ressignificação das identidades sexuais/religiosas, encontramos Bruno, que antes se sentia sujo, culpado e indigno, mas a partir da vivência de um relacionamento de acordo com princípios cristãos e de um projeto de vida com seu namorado, passou a acreditar que a sua orientação sexual é também um caminho para se viver a santidade. Situação similar aconteceu com Thiago, que vê nos valores da fé católica, um meio para se viver uma homossexualidade santificada. Vejamos:

o nosso grupo sempre se organizou numa postura de: a minha condição homossexual é um caminho, eu me sinto privilegiado para viver a santidade por meio dele! [...] E eu vejo na minha sexualidade o motivo pra viver melhor o que é ser cristão! [...] já que as pessoas, e muitas delas, me olham negativamente, eu preciso mostrar como é possível ser cristão, sabe? Mesmo essas pessoas olhando assim, mesmo diante de tanto preconceito! Então eu me sinto como um escolhido por Jesus, um escolhido mesmo dele [...] Mas eu não vivo em pecado! Eu amo o Felipe, a gente tem um projeto de vida e isso diferencia a gente, por exemplo, de muitos casais homossexuais, porque eu vejo que muitos amigos meus, eles negam a Igreja, eles vivem uma vida bem solta mesmo em relação a valores sabe? (Bruno. Entrevista, 2018).

esse meu anseio pela mudança de viver mais reservado, de viver fora da promiscuidade, que já era uma coisa que o meu coração pedia, de não viver se envolvendo com todo mundo, de ter um relacionamento [...] a gente tem um embasamento bíblico, tem a passagem que faz o suporte da missão, e tem todos os nossos princípios de amor, fidelidade, de carinho, respeito pelo companheiro, pela pessoa que a gente escolhe tá junto, e viver a espiritualidade, saber que eu sou católico, que eu sou cristão, sou homossexual e assim, eu estou na Igreja. [...] viver uma vida em santidade, de espiritualidade, uma vida de respeito para o companheiro, para a pessoa que você escolheu viver. (Thiago, Entrevista, 2018).

Diante disso, conjecturamos que a iniciativa do Projeto Aprisco, apesar de possuir características inclusivas, continua atrelada a uma moral religiosa que é aplicada à heterossexualidade, e se adapta para acolher um “certo perfil” de pessoas homossexuais, que, após serem inseridas, compreendem essa vinculação como um diferenciador ético-moral. Os

trechos das entrevistas evidenciam essa dinâmica, lembrando que, como já mencionado e explicitado também na entrevista de Bruno, há um perfil específico necessário para integrar o Projeto, que é composto por dois critérios: maturidade espiritual e sexual. A partir dos relatos, é possível verificar que, por maturidade espiritual, eles(as) se referem a uma trajetória dentro da Igreja Católica, de modo a não abarcar homossexuais de outras crenças ou que sejam ateus. Com relação ao segundo critério que legitima a participação, são considerados(as) maduros(as) sexualmente aqueles(as) que não estão na adolescência e nem começando a vivenciar experiências homoafetivas, ou seja, devem ser pessoas que buscam um relacionamento fixo, baseado em cumplicidade, fidelidade, amizade, benquerença, no intuito de construir uma vida a dois, e não apenas restrinjam as suas sexualidades a experiências de genitalidade. Além disso, esse perfil, de acordo com Thiago, se deve ao anseio de santidade comum aos atuais membros do Projeto Aprisco. Assim, a iniciativa é considerada inclusiva tendo como parâmetro o fato de que, no âmbito religioso católico tradicional, a única orientação sexual legítima é a heterossexual; todavia, apesar de oportunizar esse espaço de diálogo, ele está imbricado com a moral religiosa ao “deslegitimar” outros perfis e identidades sexuais, e passar a diferenciar-se através de termos como busca por santidade.

Com relação às sexualidades, o discurso cristão exerce grande influência sobre as representações e práticas de seus fiéis, pois nesse contexto a religião atua como um dispositivo de controle dos corpos e das sexualidades, e a oração como um instrumento de vigilância do desejo, no intuito de combater os pensamentos e as ações que envolvem as sexualidades (FOUCAULT, 1988), isso desde os primórdios do cristianismo, até a atualidade, como pudemos observar na relação do Projeto Aprisco – iniciativa de uma nova comunidade pertencente à Igreja Católica – com os seus membros.

Considerações finais

Ao abordar a relação entre a Igreja Católica e as homossexualidades, percebemos na atualidade uma maior abertura da instituição religiosa para o diálogo com e sobre as identidades homossexuais, o que não existia em outros momentos, embora tal abertura se dê a partir de discursos muitas vezes ambíguos. Após o Concílio Vaticano II, e de maneira mais expressiva, a partir de 2013, quando Jorge Mario Bergoglio é eleito para assumir o pontificado, é possível observar algumas mudanças nos posicionamentos da Igreja, entretanto, a doutrina permanece rígida, ainda que haja disposição maior para o diálogo e o acolhimento (VALLE, 2006; ARAÚJO; MELO, 2013; MERTES, 2016; BOAVENTURA; FREITAS, 2016), e os posicionamentos da Igreja Católica seguem expressando certa ambiguidade, sendo marcados sobretudo por uma postura condenatória em relação às diversas expressões sexuais que fogem ao padrão heteronormativo. Ainda, a crença na incompatibilidade das homossexualidades com a religião se faz presente de modo muito intenso na atualidade, sendo difundida pela sociedade, dentro e fora do ambiente religioso, e influenciando posturas de preconceito, discriminação e homofobia (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009; LEITE, 2016).

Inserido nesse movimento, abordamos, em nosso artigo, o Projeto Aprisco, iniciativa da Fraternidade O Caminho, desenvolvida com pessoas homossexuais. Pudemos constatar que todos(as) os(as) entrevistados(as) consideram a comunidade religiosa como um local de legitimação, acolhimento, e que é também instrumento de reivindicação mediante todos os episódios em que sentiram e ouviram que a Igreja não era lugar para homossexuais. Atualmente, a partir da vinculação ao Projeto Aprisco, sentem-se integrados(as) não apenas na Fraternidade O Caminho, como também na Igreja Católica, substituindo o(a) demonizado(a), errado(a), excluído(a), por um sentir-se pertencente e amado(a) por Deus. Além disso, verificamos que, a partir da compreensão dos(as) participantes, há no Projeto Aprisco uma imbricação entre religião e sexualidades, de tal modo que, nesse contexto, as dimensões sexual e religiosa da identidade podem ser vistas de modo articulado – e não mais em uma relação de oposição. Ainda assim, os valores religiosos acabam exercendo certo controle no comportamento sexual dos sujeitos e no modo como compreendem suas sexualidades (FOUCAULT, 1988, 1999). À vista disso, compreendemos que as sexualidades, assim como a experiência religiosa, atuam como modeladoras na construção da subjetividade dos sujeitos, influenciando a forma de perceber e estar no mundo, bem como o modo com que as relações sociais são estabelecidas (MOTA, 2012).

Notamos uma experiência de ressignificação através da integração a essa iniciativa que, por meio do acolhimento, molda e controla as condutas, por intermédio de direcionamentos sobre como deve ser a postura dos membros desse projeto, a postura de uma pessoa católica e homossexual. Mas, ao nos depararmos com as vivências e os sentimentos anteriores a essa vinculação, percebemos que a exclusão e inviabilidade experimentadas em suas trajetórias de vida foram substituídas pela oportunidade de um lugar de fala, pela legitimação da identidade sexual e religiosa, contato esse que deu sentido às sexualidades, e incitou a busca por viver uma homossexualidade santificada, modificando a forma de ser e estar no mundo. Todavia, conforme já mencionado, essa perspectiva de acolhimento atua também como uma estratégia de regulação das sexualidades, já que estabelece quais são os comportamentos adequados para um(a) homossexual católico(a).

Ao nos debruçarmos sobre as compreensões dos(as) participantes do Projeto, percebemos que estes(as) prezam por uma “homossexualidade santificada”, que inclui discrição, ausência de promiscuidade e busca pela santidade. Notamos, também, que a inclusão no Projeto obedece a regras, do mesmo modo que todo processo social e, dessa forma, “incluir ou acolher algo ou alguém é obrigatoriamente reforçar as fronteiras entre o dentro e o fora, entre quem são os sujeitos que estão habilitados a esse novo lugar e quais deverão ser resgatados ou se transformar em objeto de regulação e rituais de agregação” (NATIVIDADE, 2010, p. 113). Assim, essa relação de inclusão implica e é, ao mesmo tempo, uma relação de exclusão daqueles que não se encaixam no perfil estabelecido. Ao integrarem esse grupo específico, passam a sentir-se “inteiros” no âmbito religioso, mas intrinsecamente a isso, estabelecem um padrão que marca aqueles que não vivem segundo os seus princípios.

Percebemos que a inserção no âmbito religioso tende a gerar um conflito que pode vir a resultar na renúncia de algumas questões consideradas contrárias à moral religiosa, como por

exemplo, o envolvimento afetivo/sexual com diversas pessoas, uma vez que a experiência com a religião deu um novo sentido às sexualidades, culminando em uma valorização e reprodução do discurso religioso que é incorporado como modo ideal para se viver as sexualidades. Para complementar essa afirmação, recorreremos às contribuições de Weber (2002), que pressupõe que há um dualismo presente nas comunidades religiosas, referente à moral do grupo *x* moral do mundo.

Assim, nota-se que a iniciativa do Projeto Aprisco de buscar acolher os homossexuais integrantes da Fraternidade O Caminho ocorre por meio de um enquadramento e disciplinarização dos corpos. Ao mesmo tempo, de modo específico, notamos que a participação nesse Projeto proporciona aos seus integrantes a sensação de expressarem pertença tanto como identidade religiosa, como identidade sexual, ajudando a construir um novo significado para as sexualidades que têm como base os princípios cristãos. Ou seja, há uma valorização e normalização em torno de uma identidade hegemônica homossexual que envolve o ser cristão.

Entrevistas

AMANDA. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

BRUNO. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

FLÁVIA. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

HENRIQUE. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

MARCELA. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

PATRÍCIA. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

THIAGO. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

VANESSA. **Entrevista concedida a Alessandra Reis.** Campo Mourão, 2018.

Referências

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOAVENTURA, L. H.; FREITAS, E. C. A construção do *ethos* nos discursos do Papa Francisco. **Gragoatá**, Niterói, n. 40, p. 317-338, 2016.

BUSIN, V. M. Religião, sexualidades e gênero. **Rever**, São Paulo, ano 11, n. 1, p. 105-124, jan./jun. 2011.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 24, p. 213-225, dez. 2004.

- DUARTE, A. J. O. Religião e comportamento sexual: concepções cristãs sobre sexualidade. **Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 74-98, 2017.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GHORAYEB, D. B. **Saúde mental, qualidade de vida, religiosidade e identidade psicossocial nas homossexualidades**. 214f. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- LEITE, A. R. Homens católicos com práticas homossexuais: o lugar da religião na produção de sentidos. **Interfaces Científicas**, Aracaju, v. 5, n. 2, p. 33-42, out. 2016.
- MERTES, K. Sobre a homofobia na Igreja Católica. **Revista IHU On-Line**, 08 out. 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/2MRH85G>>. Acesso: 11 maio 2020.
- MOTA, F. A. O discurso normalizador da Renovação Carismática referente à sexualidade de seus fiéis. **Revista História e Cultura**, Franca, v. 1, n. 1, p. 85-98, 2012.
- MUSSKOPE, A. S. A Teologia que sai do armário: um depoimento teológico. **Impulso**, Piracicaba, v. 14, n. 34, p. 129-146, 2003.
- MUSSKOPE, A. S. À meia luz: a emergência de uma teologia gay: Seus dilemas e possibilidades. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 3, n. 32, p. 1-34, 2005.
- NATIVIDADE, M. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.
- NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. Nós acolhemos os homossexuais: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. **Tomo**, Aracaju, n. 14, p. 203-227, 2009.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- RIOS, L. F.; PARKER, R.; TERTO JUNIOR, V. Sobre as inclinações carnis: inflexões do pensamento cristão sobre os desejos e as sensações prazerosas do baixo corporal. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 195-217, 2010.
- SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007.
- SILVA, C. G. et al. Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 4, p. 683-692, 2008.
- SILVA, C. G.; PAIVA, V.; PARKER, R. Juventude religiosa e homossexualidade: desafios para a promoção da saúde e de direitos sexuais. **Interface**, São Paulo, v. 17, n. 44, p. 103-117, jan./mar. 2013.
- SILVA, L. V.; BARBOSA, B. R. S. N. Entre cristianismo, laicidade e estado: as construções do conceito de homossexualidade no Brasil. **Mandrágora**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 67-88, 2015.
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 73-102.

SOUZA, A. R. “A boa nova também é para mim”: novos sentidos sobre as homossexualidades no Projeto Aprisco. 135f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Desenvolvimento) – Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, 2020.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

VALLE, E. A Igreja Católica ante a homossexualidade: ênfases e deslocamentos de Posições. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 1, p. 153-185, 2006.

Giras *on-line*: Umbanda reconfigurada

Maurício Ferreira Santana¹

Resumo: O momento de crise causado pela pandemia de coronavírus (COVID-19) no início do ano de 2020 implicou um deslocamento da prática religiosa do espaço físico para o espaço virtual. A solução encontrada por pais e mães de santo foi adotar o recurso tecnológico das redes sociais para executarem a **prática litúrgica (giras de Umbanda) em formato *on-line***, através de *lives*, devido à impossibilidade de abertura dos terreiros à egrégora, parcial ou totalmente. Partindo do pressuposto de que a Umbanda é um processo comunicacional caracterizado pela tríade “entidade/médium/consulente”, observa-se, através da análise de vídeos de giras *on-line* disponibilizados na plataforma YouTube, uma experiência diferenciada na questão da religiosidade, interação e incorporação (com base teórica em Mircea Eliade, Muniz Sodré e **Luís Mauro Sá Martino**), pois o espaço sagrado, ao mesmo tempo palco litúrgico, fragmenta-se para também surgir para o espectador, no espaço virtual e acaba por reconfigurar aspectos comunicacionais e basilares da religião.

Palavras-chave: Umbanda; reconfiguração religiosa; espaço sagrado; YouTube.

On-line *giras*: Umbanda reconfigured

Abstract: The moment of crisis caused by the coronavirus pandemic (COVID-19) at the beginning of 2020 implied a shift in religious practices from physical to virtual spaces. The solution found by “pais e mães de santo” was to adopt the technological resources of social networks to perform liturgical practices (“giras de Umbanda”) in an online format, through *lives*, due to the impossibility of opening the “terreiros” to the egrégora, partially or totally. Based on the assumption that Umbanda is a communicational process characterized by the “entity / medium / consultant” triad, it is possible to observe, through the analysis of online “giras” videos available on YouTube, a different experience in the matter of religiosity, interaction and incorporation (with theoretical basis in Mircea Eliade, Muniz Sodré and Luís Mauro Sá Martino). The sacred space, at the same time liturgical stage, has been fragmented in order to be performed on virtual spaces, reconfiguring the communicational and basic aspects of religion.

Keywords: Umbanda; religious reconfiguration; sacred space; YouTube.

¹ Doutorando em Comunicação pela Universidade Tuiuti do Paraná; mestre em Teoria Literária pela Uniandrade – PR; especialista em Gestão da Informação pela FESP-PR (2002) e em Comunicação, Cultura e Arte pela PUC-PR; graduado em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Paraná (1997). E-mail: jose_sandino@yahoo.com.br .

Introdução

Existem diferenças entre as religiões mediúnicas, em especial, as de matriz africana, e as religiões predominantes no Brasil, como catolicismo e protestantismo (igrejas evangélicas), no que diz respeito à questão da experiência religiosa fora do chamado espaço sagrado (o templo, o espaço físico de culto). Enquanto que uma missa católica ou um culto evangélico têm ampla divulgação em diferentes mídias (comumente na televisão e em canais de *streaming*), possibilitando a manifestação da religiosidade, ou seja, facultando a experiência (MIKLOS, 2010, p. 40; MARTINO, 2016, p. 152), nas religiões de matriz africana, o tipo de experiência fora do espaço sagrado (o terreiro) parecia até então irrealizável, visto a existência de particularidades que exigiam a prática em locais físicos, protegidos espiritualmente, ou seja, nos terreiros, os quais também são espaço território-corpo de resistência identitária: “[n] a Umbanda, os processos simbólicos de iniciação também estão ligados a uma definição de identidade. *A frequência a um terreiro* [...] também se refere ao estabelecimento de quem se é.” (MARTINO, 2016, p. 140, ênfase acrescentada).

A inquietação que instigou a elaboração deste artigo foi justamente uma interrupção da experiência religiosa do autor² e da impossibilidade de ter contato físico com o terreiro (um para um e todos para todos), causada pela pandemia de coronavírus, no início do ano de 2020. Sendo assim, surge o problema: Como manifestar a religiosidade se há o impedimento de comparecer ao local de culto? De que maneira a egrégora umbandista pode executar sua liturgia afastada do espaço sagrado, fragmentada e desconectada da corrente energética do terreiro?

Neste artigo, é abordada a questão da experiência religiosa – presumida como reconfigurada, dadas as justificativas adiante – na religião de Umbanda, procurando lançar questões sobre novas abordagens na questão da experiência umbandista, utilizando-se, como recorte temporal, a pandemia de coronavírus (COVID-19), que atingiu o território brasileiro em meados de março de 2020, obrigando o fechamento dos terreiros. A problemática tratada é a ausência presencial no espaço sagrado para a prática religiosa e a busca de alternativas – o espaço virtual, profano – que é um paliativo à questão da necessidade de se vivenciar a experiência. No entanto, é caracterizada como uma experiência desterritorializada, pois, longe do espaço sagrado, **não se pode reunir os três principais elementos da hierofania umbandista**, denominados, nesta investigação, como uma “tríade”³: entidade/médium/consulente.

O espaço sagrado, segundo Mircea Eliade (2019), “implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”. (ELIADE, 2019, p. 30). A hierofania aqui citada é emprestada também de Eliade como “algo de sagrado [que] se nos revela [e] manifestações das realidades sagradas” (Ibid., p. 17), que também tem como intenção gerar o que, nas religiões

² O autor participou como integrante da egrégora do Terreiro de Umbanda Vó Benedita (atualmente Tia Serafina), além de ter efetuado observação participante no Terreiro de Umbanda Caboclo Girassol, no período 2017-2020. Ambos os terreiros estão localizados na cidade de Curitiba, Paraná.

³ Florence Dravet utiliza a expressão “troca triádica” (DRAVET, 2016, p. 295).

afro, se denomina “axé”, energia que envolve tanto a ancestralidade, quanto o “sentir” os orixás. Muniz Sodré (2006) entende o axé como uma *arkhé* similar àquela concebida pelos pré-socráticos da Escola de Mileto, sobretudo em Anaximandro, uma substância primária, o “[...] infinito, eterno e imperecível que ‘abarca todos os mundos’[...]”. (RUSSEL, 2015, p. 52). Na *arkhé* africana, “[...] o corpo se concebe como um microcosmo do espaço amplo (o cosmo, a região, a aldeia, a casa)”. (SODRÉ, 2006, p. 211). **O axé, portanto, é parte inerente de um fluxo comunicacional de mediação entre o *Aiyê* (o plano terreno, na língua iorubá) e o *Orun* (o céu ou o mundo espiritual).**

Como objetos de estudo, optou-se pela escolha de dois canais do YouTube pioneiros na execução de giras *online*: o primeiro é o canal Adérito Simões, transmitido pelo pai de santo homônimo, e o segundo, o canal Umband’Boa, transmitido pelo pai de santo Márcio Kaim⁴. Os critérios adotados para a escolha desses canais, além do pioneirismo, foram o número de inscritos e a quantidade de visualizações. A opção pelo YouTube se deu pela qualidade dos *streamings*, bem como pela facilidade de organização dos vídeos em *playlist* pessoal, para análise detalhada. Algumas dessas giras também foram transmitidas pelo Facebook.

Terreiro, território, corpo

Se, até recentemente, **só se “tocavam” as giras dentro dos terreiros**, com a presença de toda a egrégora (pai/mãe de santo, médiuns, cambones⁵, ogãs⁶) e os consulentes – e, aqui, entenda-se qualquer espaço sagrado onde exista pelo menos um pai/mãe de santo e um mínimo de médiuns, podendo ser desde um barracão até uma garagem⁷ –, o que fazer quando não se pode abri-los devido a um momento de crise? Não se pode dar passagem às entidades (incorporação), não se podem efetuar os descarregos (limpeza espiritual)? Conforme Martino (2016):

[...] em momentos de crise, quando a pessoa se vê diante de situações inesperadas, geralmente começam os questionamentos a respeito de quem se é, do que se faz, de qual é seu futuro – e como entender o passado. Nesses momentos, a pessoa é levada a pensar a respeito de si mesma: a certeza tranquila a respeito de quem sou é colocada em jogo, e sou obrigado a fazer uma quebra entre quem eu era, ou achava que era, e quem eu sou diante dessa nova situação [...]. A partir dessa crise,

⁴ O canal Adérito Simões possui cerca de 320 mil inscritos; o canal Umband’Boa, 180 mil. Levantamento realizado em 11 de maio de 2021.

⁵ Encarregado de auxiliar os médiuns incorporados, bem como de fazer anotações, cuidar de detalhes da organização do terreiro, dar explicações aos consulentes (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 215).

⁶ O ogã relaciona-se à curimba (instrumentos de percussão, como atabaques), dedicando-se ao toque e ao canto (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 215).

⁷ Evidentemente, um terreiro possui complexidade de elementos. Em resumo, pontos vibracionais (pontos energéticos e de segurança), assentamento (elementos que formam uma matriz energética da entidade que “chefia” o terreiro), firmeza (acendimento de velas para os Orixás, guias e protetores espirituais, para manter o vínculo energético), tronqueira (local destinado ao Exu protetor do terreiro, geralmente localizada na entrada), cruzeiro das almas (local específico para acendimento de velas aos Pretos Velhos, o orixá Obaluaê e todas as almas), congá (altar, semelhante ao da igreja católica, onde ficam dispostas as imagens dos orixás e demais entidades), etc. Para detalhes específicos, ver Barbosa Júnior (2014, p. 216-219).

dessa “separação” de quem se era, novos elementos vêm se adicionar à identidade, enquanto outros desaparecem. (MARTINO, 2016, p. 139).

Considera-se, como espaço sagrado na Umbanda, o terreiro (no Candomblé, também são sinônimos roça e *egbê*), o centro e a realidade do mundo umbandista, que lhe confere identidade:

O homem deseja situar-se num ‘centro’, lá onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses [...]. O corpo humano, assimilado ritualmente ao Cosmos [...] é também assimilado a uma casa [...], o templo ou a casa, por sua vez, são considerados como um corpo humano. (ELIADE, 2019, p. 141-42).

É no terreiro, espaço sagrado, que se desenvolve a liturgia da gira, incluindo a incorporação (onde o corpo se assimila ao Cosmos): “[h]á, portanto, um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos” (ELIADE, 2019, p. 25). O espaço sagrado, portanto, no caso da gira *on-line*, continua o sendo, porém agora mediatizado, ou seja, considerando-se a religião de Umbanda como um processo social, esta sofre, em alguma medida, influência das mídias. Essa influência pode ocorrer em um processo de alta mediação – uso intenso das mídias, como, por exemplo, o recurso do televangelismo – ou baixa mediação – um uso pontual ou até emergencial, como é o caso do recurso utilizado para transmitir os ritos, em um momento de pandemia (MARTINO, 2016, p. 44-45). Similarmente, pode-se considerar também um processo de mediatização direta, visto que “[...] uma atividade antes não mediada adquire uma forma mediada – isto é, a atividade passa a ser realizada a partir da interação com um meio [de comunicação]”. (HJARVARD, 2014, p. 41).

Uma primeira impressão desse processo mídia-religião está em depoimento do pai de santo e *youtuber* Adérito Simões, em sua primeira gira *on-line*, transmitida por *streaming*. “[e] sta casa, agora, em todo o momento em que for necessário, estará aberta *on-line* ou fisicamente para irradiar até vocês. Que a força de Umbanda seja sempre presente junto a todos vocês [...]”. (GIRA ON-LINE, 2020a, 23min57s).

É bastante relevante o fato de que a incorporação, aqui considerada como o estado pleno religioso, a própria hierofania, ocorreu em algumas das giras online que foram objeto de investigação e em outras não. Segundo alguns pais e mães de santo, bem como filhos de fé, os quais manifestaram suas opiniões nos comentários das *lives*, a incorporação não deve ocorrer fora dos terreiros, ou seja, só pode acontecer dentro do espaço sagrado, pois, para eles, incorporar em casa não é um ato seguro. Em sua primeira gira *on-line*, o pai de santo e *youtuber* Adérito Simões (cujo canal leva seu nome), do Templo de Umbanda Sete Montanhas, localizado no Município de Praia Grande, São Paulo, frisou: “[...] isso é novo [a realização de uma gira ao vivo], não vai ter incorporação, obviamente, mas a força vai acontecer” (GIRA..., 2020a, 8min25s).

Para os umbandistas, o fato de incorporar fora do terreiro implica diversos perigos do ponto de vista espiritual, visto que não há a proteção energética do espaço sagrado. Adérito Simões reforça essa recomendação:

[...] eu não tenho como amparar vocês nas suas casas, porém eu não estou na sua casa para saber o que está acontecendo, certo? O que eu digo é: se possível, não incorpore, mas eu não tenho controle sobre nada, eu apenas faço aquilo que deve ser feito. Eu digo: não incorpore [...] meus filhos de santo [também] devem segurar [a incorporação]. (GIRA..., 2020a, 24min50s).

Já o pai de santo Márcio Kaim, do Terreiro de Umbanda Francisco de Assis (TUFRA) – localizado no Município de Sorocaba, São Paulo – e *youtuber* do canal Umband'boa, utilizou as incorporações durante sua primeira gira ao vivo, bem como recomendou a incorporação em casa somente para médiuns⁸, com ressalvas. Segundo as palavras do mesmo:

Se você está bem, só está se sentindo carregado, mas mentalmente você está com a mente firme e equilibrada, pode incorporar sem problema nenhum, meu filho [...]. Se você sentir a vibração, ótimo, deixe a entidade na incorporação limpar você. Isso para aqueles que são médiuns. Agora, se você está num momento onde você tem medo, angústia, ansiedade, tristeza, desequilíbrio de qualquer natureza ou está passando por um problema grave eu peço a você: não incorpore. (LIVE..., 2020a, 1min04s).

Nota-se que, tanto para Adérito Simões, quanto para Márcio Kaim, a preocupação com a incorporação está diretamente relacionada ao estado mental e espiritual do espectador, seja ele médium do terreiro que transmite a gira em vídeo, seja médium de outro terreiro. Deve-se entender, por isso, que, mesmo no espaço sagrado, o médium de incorporação deve estar em estado físico e espiritual ideal para a prática religiosa, seguindo diversos preceitos, entre os quais os mais comuns são a abstinência de carne, bebidas alcoólicas e relações sexuais em períodos estabelecidos pelo pai/mãe de santo: “[E]sses procedimentos visam a desobstruir os pontos de captação de energias e afinizar a vibração do médium em seu padrão pessoal.” (ESPÍRITOS..., 2004, p. 82). Portanto, deve-se complexificar o fenômeno da incorporação, estado de hierofania umbandista, como um componente pertencente à liturgia, ligado ao fundamento religioso e como um processo comunicacional da esfera espiritual para a esfera terrena.

Entidade, médium e consulente: uma tríade

O fenômeno dos *youtubers* dedicados a propagar a religião de umbanda não é novo. Aspectos de processos comunicacionais como a mediatização são perfeitamente aceitáveis através do formato dos canais, quando estes são dedicados a propagar a ideologia da religião, tirar **dúvidas dos espectadores sobre práticas e fundamentos**, promover e divulgar cursos

⁸ A princípio, toda e qualquer incorporação só é possível a quem tem a denominada mediunidade. No entanto, para as religiões mediúnicas, existem médiuns não só de incorporação, mas também de vidência, de cura etc. (AZEVEDO, 2008, p. 27-28).

on-line, entre outros temas: “[A] mídia religiosa no contexto da Umbanda é operada por diferentes praticantes, que interpretam seus rituais e dão sentido a eles em contato com outros fiéis, mediada por dispositivos tecnológicos.” (TEIXEIRA FILHO; AZEVEDO JÚNIOR, 2019, p. 228). Isso se caracteriza como um processo mediatizado direto, segundo Stig Hjarvard (2014). Voltando a Martino (2016), a mediatização da religião

[...] pode ser entendida como a articulação de características dos meios de comunicação, com sua linguagem, seus códigos, seus limites e possibilidades de construção de mensagens nas práticas, formações e instituições religiosas. A mediatização não é uma relação passageira ou ocasional, mas um processo no qual tanto a mídia quanto a religião se articulam em práticas e ações comuns. (MARTINO, 2016, p. 39).

Por outro lado, não se deve afirmar que a Umbanda mediatizada sofre (ou sofrerá) mudanças determinadas pelas tecnologias digitais como uma forma cultural, visto que eventuais mudanças e reconfigurações na religião não se dão meramente por determinismo tecnológico (WILLIAMS, 2016, p. 26-27; MARQUIONI, 2018, p. 56). Deve-se entender a tecnologia do *streaming* e das plataformas de vídeos como recursos utilizados que levam “a bandeira de Oxalá” – as diferentes umbandas – a um público desterritorializado. Segundo Pierre Lévy, “[q]uando uma pessoa, uma coletividade [...] se virtualizam, eles se tornam ‘não-presentes’, se desterritorializam” (LÉVY, 2011, p. 21). Esse público-alvo se encontra fora do espaço sagrado, atualmente, como resposta a um momento de crise que impede a união da egrégora. Teixeira Filho e Azevedo Júnior vão além da questão determinista, incluindo também os meios e as mediações:

As alterações nas religiões ultrapassam o uso da televisão, do rádio e da internet, embora a competência técnica tenha sustentado parte das mudanças na camada discursiva e do fazer religioso. Portanto, ao pensar as transformações da m[e]diatização da religião, a concentração ocorre no sentido de interpretar como a lógica dos meios e das mediações comunicativas da cultura direciona a prática religiosa, e não apenas como a mídia e as novas tecnologias são utilizadas por organizações ou praticantes. (TEIXEIRA FILHO; AZEVEDO JÚNIOR, 2019, p. 213).

Por outro lado, canais de umbanda não propunham, até recentemente, executar o processo litúrgico (gira) exclusivo do espaço sagrado (terreiro) sem a presença de toda a egrégora. Via *streaming*, tem-se, então, outro tipo de experiência não corporal/presencial para o espectador, isto é, a experiência religiosa emulada *on-line*⁹, cuja causa pode ser detectada pelo momento de exceção no País, no ano de 2020, ou seja, a pandemia de coronavírus. Nessa “encruzilhada” de experiências, é necessário costurar os elementos, agregando também, como importante na experiência do espaço sagrado, a questão do atendimento individual e da experiência corporal. Similarmente, de acordo com Miller e Slater (2000), poder-se-ia considerar a questão da confissão católica, onde o sacerdote não vê o confidente e vice-versa, porém ambos ocupam o mesmo espaço presencialmente, e também a comunhão, o recebimento da hóstia sagrada

⁹ O conceito de prática religiosa emulada está sendo desenvolvido na tese de doutoramento do autor.

(MILLER; SLATER 2000, p. 185), implicando reconfigurações dos sacramentos (SPADARO, 2013; SOUZA, 2013). Para Sodré (2002), os cultos de matriz africana (como Candomblé, Umbanda, entre outros) têm uma indissociabilidade do fator corporal e do contato físico:

Na cosmovisão desses cultos, de modo análogo à atitude hindu, colocam-se em primeiro plano o reconhecimento do aqui e agora da existência, as relações interpessoais concretas, a experiência simbólica do mundo, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas e a alegria frente ao real [...da] experiência do sagrado em sua radicalidade. Decorre daí a grande importância outorgada ao corpo. (SODRÉ, 2006, p. 210).

Piza e Silva (2019) também apontam para a questão do corpo como elemento indissociável no rito, ao mesmo tempo em que apontam o youtuber umbandista como objeto para digressões sobre mediatização – mesmo que, nesse caso, o exemplo proposto pelos autores tenha sido para contextualizar o formato do posicionamento de marca e do consumo, e não da experiência religiosa propriamente dita.

Religiões mediúnicas, dentre elas mais especificamente a Umbanda, nas quais a relação de culto se constitui essencialmente em mídia primária, da comunicação corpo a corpo, não possuem ritual no qual ocorram preleções, uma vez que a mensagem ao fiel é personalizada, associada, portanto, a um contexto pessoa a pessoa. Tal cenário passa a se alterar na medida em que os processos midiáticos baseados em mídia terciária se desenvolvem no sentido de uma comunicação em rede, muito presente na dinâmica da internet. Nesta composição, plataformas como Youtube - de circulação de conteúdos culturais, informativos e científicos - *streaming* de vídeos - passam, como em outros setores da sociedade, a propor contextos comunicacionais associados à lógica multidirecional (diversos emissores e receptores, atuando associativamente em rede). Nesta perspectiva, vemos emergir um novo fenômeno, que denominamos Youtubers Umbandistas. (PIZA; SILVA, 2019, p. 7).

Buscando-se uma problematização da questão da gira “presencial” reconfigurada na gira *on-line*, caracterizada como o espaço sagrado em contraposição ao espaço virtual, faz-se necessário mencionar um aspecto que é o próprio desdobramento da tríade como elemento de mediação e comunicação: o principal fundamento da Umbanda, “a manifestação do espírito para a caridade”. Tal fundamento foi proferido pelo espírito Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio Fernandino de Moraes, em 15 de novembro de 1908 (AZEVEDO, 2008, p. 9; REIS, 2011, p. 46; JURUÁ, 2013, p. 19; BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 22; OMOLUBÁ, 2014, p. 13), data esta considerada como o marco de fundação da religião. Manifestar o espírito para a prática da caridade significa estabelecer comunicação entre o “mundo espiritual” e o “mundo terreno”. O espírito se manifesta através do médium. Como o próprio termo sugere, é ele que será o mediador (e também o decodificador) das informações transmitidas pela entidade espiritual ao consulente¹⁰.

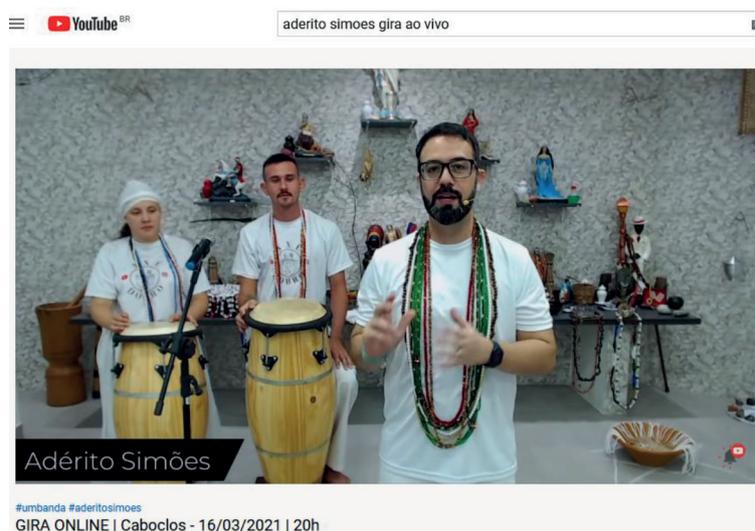
¹⁰ Optou-se pela expressão “consulente” para indicar aquele que se consulta com as entidades espirituais, que é parte da egrégora não presente na corrente mediúnica. Termo similar também utilizado é “assistência”, o que pode gerar confusão com assistentes de terreiro

Para que se possa compreender melhor o processo, define-se a tríade da seguinte maneira: um (A) espírito (ou entidade, no jargão umbandista), para se manifestar, necessita estar incorporado em um (B) ser humano (o próprio médium, chamado de aparelho ou cavalo também no jargão religioso) para que possa, através dele, efetuar a prática da caridade, ou seja, irradiar a sua energia (axé) com várias finalidades, sejam passes energéticos, limpeza espiritual com a utilização de elementos como fumo e ervas ou simplesmente a transmissão de palavras de esperança, fé e aconselhamento ao (C) consulente. Portanto, para que o fundamento “manifestação do espírito para a caridade” tenha efeito, é necessária a indissociabilidade dos elementos (A) + (B) + (C) dentro do espaço ideal para essa comunicação, ou seja, presencialmente, dentro do terreiro.

-A gira *on-line* como ruptura

A gira online é uma forma desterritorializada parcialmente de proporcionar uma experiência religiosa aos umbandistas confinados em suas casas, devido à **pandemia**. Mas ela é indeterritorializada para quem está no espaço sagrado, executando e transmitindo ao vivo a liturgia. Isso é feito por causa da proibição de práticas religiosas com aglomerações de público, durante o recorte temporal observado. Logo, enfatiza-se o caráter emulado dessa prática, visto que a liturgia não está completa de acordo com o fundamento exposto anteriormente.

Figura 1 – Frame de uma gira *on-line* de Adérito Simões



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

(cambones). Julgou-se mais adequado, portanto, a substituição por “consulência?”. Essa expressão também é respaldada por Florence Dravet (2016).

Figura 2 – Frame de uma gira *on-line* de Márcio Kain



Fonte: YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P92dWB9UMIY>. Acesso em: 10 maio de 2021.

O caráter de emulação na gira *on-line* também é observado por Adérito Simões, em sua primeira gira nesse formato, ao afirmar: “[...] que eu fiz? Eu firmei todo o terreiro, coloquei tudo pra frente, não tenho a menor ideia do que eu vou fazer. Pra mim vai ter uma gira.” (GIRA..., 2020a, 4min24s). Adérito Simões também evoca a consciência de que sua egrégora está desterritorializada, ratificando novamente o aspecto emulado:

Saúdo [...] toda a minha comunidade de santo [...], todos os filhos de Umbanda e toda a minha egrégora que aqui [dirigindo-se aos espectadores] está nos acompanhando hoje, aos trancos e barrancos, [...] sem conseguir transmitir tudo o que é possível, fazendo o que dá, não temos a menor ideia de como está saindo pras pessoas [...]. (GIRA..., 2020b, 10min43s).

A experiência religiosa no espaço sagrado, corporal e presencial, acima de tudo (como já citado em Sodré e Eliade), inclui o atendimento espiritual “um para um”, ou seja: para cada consulente, uma entidade para auxílio. Na liturgia resumida por Ademir Barbosa Júnior (2014): “[V]ariações à parte, [as giras] costumam ter mais ou menos a mesma estrutura: firmeza para Exu; abertura; defumação; preces e saudações; atendimentos e/ou consultas e trabalhos propriamente ditos; encerramento.” (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 220).

Vale mencionar que certas vertentes de Umbanda, além do atendimento individual, também promovem passes energéticos coletivos, mas, nesse caso, ainda demandam a presença corporal, pois os médiuns incorporados lançam mão de recursos como fumo, velas, ervas, água etc., aplicados diretamente nos consulentes. De qualquer forma, tanto Adérito Simões como Márcio Kain buscaram adaptar essa ritualística a seus espectadores, nas giras observadas, como uma prática que caracteriza emulação. Adérito Simões ilustra o aspecto de emulação da gira *on-line*, dirigindo-se à audiência da seguinte forma:

Salve a tudo e a todos. Dou por aberta aqui a nossa gira, para o nosso trabalho, para edificação da nossa Umbanda e levando o axé para todos que estão necessitados em casa. Coloquem as mãos, *já que eu não posso dar um passe, já que eu não consigo dar uma consulta*, coloquem vossas mãos estendidas à frente [...], fique [dirigindo-se ao espectador] agora propício, aberto, para receber as forças do plano espiritual. (GIRA..., 2020a, 20min38s, ênfase acrescentada).

Presente no espaço sagrado indeterritorializado, Márcio Kaim (e parte da egrégora composta por alguns médiuns) procurou também emular, via *streaming*, a energia do seu terreiro (axé) para o espaço virtual dos espectadores deterritorializados:

Toda a equipe espiritual está aqui dentro do congá. Enquanto eu estiver orientando vocês durante a gira, o pessoal da equipe espiritual vai [estar] incorporando até pra que eu possa manipular não somente o axé dos Orixás, que está contido na casa, mas a energia que sairá das entidades manifestadas pra chegar até você, pra ativar o axé dentro de você. (LIVE..., 2020a, 2min51s).

Também, em outra gira, Kaim afirmou: “[...a] hora que eu estiver encaminhando a bênção, invocando a bênção dos Orixás e guias pra você, você sinta, feche teus olhos e deixe ser tomado por esse axé.” (LIVE..., 2020b, 036s). Percebe-se, então, através das considerações dos youtubers, o caráter paliativo no uso do recurso de *streaming* para a execução da prática religiosa emulada no espaço virtual.

Discussão, considerações e desdobramentos

A partir da problemática exposta neste artigo – um momento de crise no qual o ser religioso necessita praticar sua crença sob a adversidade, mesmo que isso implique fragmentações identitárias – observa-se a deterritorialização parcial do espaço sagrado, uma vez que parte da egrégora não está presente fisicamente no terreiro, e sim, virtualmente, como espectadores em redes sociais, abstendo-se da hierofania presencial e participando da liturgia emulada em *streaming*. Diante desse cenário, considera-se que a ausência do corpo no espaço sagrado, tida, no caso da Umbanda, como essencial para a hierofania, reconfigura vários aspectos litúrgicos.

O primeiro deles é a incorporação enquanto processo comunicacional entre o mundo espiritual e o mundo terreno: a incorporação, para os médiuns deterritorializados, não é uma prática recomendada, apesar de não ser proibida (vide os comentários citados anteriormente). A incorporação é entendida como indissociável do espaço sagrado, onde há a orientação do dirigente (pai ou mãe de santo) e a segurança energética do terreiro, com suas firmezas, assentamentos etc.

O segundo aspecto de reconfiguração diz respeito à ruptura causada na tríade entidade/médium/consulente – elementos (A)+(B)+(C) –, desdobramento do fundamento umbandista “manifestação do espírito para a caridade”. Essa ruptura tanto é causada pela ausência de incorporação do umbandista, que está dentro do espaço sagrado, transmitindo a gira na

plataforma *on-line* (caso do youtuber Adérito Simões, que não incorporou nas giras observadas no estudo), quanto pelo umbandista desterritorializado. Mesmo que a incorporação ocorra (caso do youtuber **Márcio** Kaim), ainda assim a liturgia não está completa, pela ausência do elemento (C) – o consulente, significando a ausência da assistência individualizada presencial “um para um”.

Percebe-se que as reconfigurações expostas acima merecem aprofundamento e reflexão tanto no campo das Ciências Sociais, como na Comunicação (enquanto processo comunicacional), quanto nas Ciências da Religião (enquanto alterações em fundamentos religiosos). O recorte observado e analisado abrange um período de exceção, mas pode vir a ser uma tendência para um processo mediatizado duradouro e que alcance públicos que, devido à ausência de terreiros “físicos”, lancem mão dessa alternativa para a prática religiosa.

Como desdobramentos possíveis, pode-se apontar algumas trilhas: em primeiro lugar, as giras *online* como espaço de resistência identitária, ou mesmo sobrevivência da prática religiosa, frente à pandemia, não sendo ela fruto de um determinismo tecnológico. Ao contrário: a utilização das mídias possibilita uma forma de expressão religiosa, de existência, mesmo que fragmentada. Em segundo lugar, para uma pesquisa de campo, sugere-se atenção ao potencial *corpus* que os pais e mães de santo *youtubers* possam fornecer em entrevistas (os objetos de estudo vão além dos utilizados neste artigo), bem como uma análise apurada de comentários nos vídeos, indicando possibilidades que referendem ou refutem o formato da gira *on-line*.

Referências

AZEVEDO, J. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2008.

BARBOSA JÚNIOR, A. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

DRAVET, F. O imaginário ou a comunicação entre o corpo e linguagem: problematização do fenômeno da incorporação no Brasil. **Conexão – Comunicação e Cultura**, Caxias do Sul, v. 15, n. 30, p. 287-306, jul./dez. 2016.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

ESPÍRITOS diversos. **Código de Umbanda**. [Psicografado por Rubens Saraceni]. São Paulo: Madras, 2004.

GIRA on-line. [S. l.: s. n.], 2020a. 1 vídeo (46 min.). Publicado pelo canal Adérito Simões. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yn4pJf6Y310&list=PLjrLGdkeT6LcJFEbbB335UIKNJ>

CqdW4FD&index=10&t=221s. Acesso em: 15 jun. 2020.

_____.: 09/04/2020. [S. l.: s. n.], 2020b. 1 vídeo (1h29min.). Publicado pelo canal Adérito Simões. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z8k0EP2eglU&list=PLjrLGdkeT6LcJFE>

[bbB335UIKNJCqdW4FD&index=13&t=95s](#) . Acesso em: 11 maio 2021.

HJARVARD, S. **A midiatização da cultura e da sociedade**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2014.

JURUÁ, P. **Coletânea Umbanda “a manifestação do espírito para a caridade”**: as origens da Umbanda I. São Caetano do Sul: [s. n.], 2013.

LÉVY, P. **O que é o virtual?** São Paulo: Ed. 34, 2011.

LIVE gira no TRUFRA. [S.l.: s.n.], 2020a. 1 vídeo (1h40min). Publicado pelo canal Umband'Boa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V3GsFpilnFo&t=2815s>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MARQUIONI, C. A. Sobre preparação cultural, atenção e distração nos modos de assistir TV: uma análise do caso da experiência de múltiplas telas. **Conexão – comunicação e cultura**, UCS, Caxias do Sul, v. 17, n. 33, p. 39-59, jan./jun. 2018.

MARTINO, L. M. S. **Mídia, religião e sociedade**: das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.

MIKLOS, J. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura**: a ciber-religião. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MILLER, D.; SLATER, D. **The internet**: an ethnographic approach. Oxford: New York: Berg, 2000.

OMOLUBÁ. **Doutrina e práticas umbandistas**: cadernos de Umbanda. São Paulo: Ícone, 2014.

PIZA, V. T.; SILVA, M. R. Midiatização e religiões mediúnicas: análise da produção audiovisual de um youtuber umbandista. **Pensacom Brasil**, São Paulo, Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação; Serviço Social do Comércio – SESC São Paulo, 9 e 10 dez. 2019.

REIS, S. M. dos. **Universo umbandista**: Umbanda tem fundamento, é preciso preparar. [Livro eletrônico]. São Paulo: [s. n.], 2011.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental, livro 1**: a filosofia antiga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUZA, M. T. Mídia e religião: dispositivos em conexão: a reconfiguração da experiência religiosa no mundo digital. In: GOMES, P. G. [et. al.]. **Mídias e religiões**: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013. 1 CD-ROM.

SPADARO, A. O mistério da Igreja na era das mídias digitais. In: GOMES, P. G. [et. al.]. **Mídias e religiões**: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013. 1 CD-ROM.

TEIXEIRA FILHO, C.; AZEVEDO JÚNIOR, A. C. Umbanda midiatizada: entre consumo,

músicas e experiências pessoais. In: CAMARGO, H. W. (Org.). **Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas**. Curitiba: Syntagma Editores, 2019.

WILLIAMS, R. **Televisão: tecnologia e forma cultural**. São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte: PUC Minas, 2016.

Espectáculos da fé: manifestações religiosas no cinema e as políticas do olhar na contemporaneidade

*Lúisa Chada Arraes¹
Maria Eduarda Antonino Vieira²*

Resumo: Este artigo busca discutir como se dão as conexões entre cinema e religião a partir de uma perspectiva decolonial que enxerga as produções imagéticas não apenas como veículos descritores de realidades, mas como exercícios criativos de resistência política. Para isso, traremos contribuições sobre como o cinema foi capturado pela religião, ao passo que a mesma também é utilizada pela própria indústria cinematográfica. Nessa direção, apresentaremos as representações imagéticas que são vinculadas aos referenciais rígidos, monolíticos e engessados sobre a “verdadeira fé”, bem como as narrativas que escapam aos códigos hegemônicos e furam regimes de visibilidades, anunciando novas representações e novos olhares sobre o que é o religioso.

Palavras-Chaves: Cinema; religião; colonialidade; políticas do olhar.

Faith spectacles: religious manifestations in cinema and the politics of the contemporary gaze

Abstract: This article aims to discuss the connections between cinema and religion from a post-colonial perspective that consider image productions not only as vehicles for describing realities, but also as creative exercises in political resistance. Therefore, we will bring contributions on how cinema was captured by religion, while religion is also used by the film industry itself. In this direction, we will present the image representations that are linked to rigid, monolithic and plastered references about the “true faith”, as well as the narratives that escape the hegemonic codes and threaten visibility regimes, announcing new representations and new perspectives on what religion is.

Keywords: Cinema; religion; colonialism; politics of the gaze.

¹ Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: luisachadaa@gmail.com

² Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco; mestra em Ciência Política (2018).

Introdução

As invenções tecnológicas da modernidade ocidentalizada desempenharam um impacto direto na construção do visível, modificando os sentidos e as experiências, e construindo um universal visual congestionado (BORGES apud HOOKS, 2019). Não há dúvidas de que vivemos uma sociedade visual, na qual somos bombardeados por uma enxurrada de imagens, que enquadram nossa forma de olhar, de pensar e de narrar o mundo que nos cerca, inclusive no que diz respeito ao aspecto religioso³. Nesse sentido, é possível dizer que o século XXI é atravessado por uma guerra de imagens e signos, por uma sede de representação e visibilidade que anunciam disputas na ordem do imaginário. Do ponto de vista religioso, concepções rígidas, essencialistas e dogmáticas vêm ganhando força no imaginário coletivo brasileiro através da mídia, dos movimentos conservadores, da religião institucional, e até do próprio judiciário. Entretanto, os confrontos estão cada vez mais pulsantes, anunciando a insuficiência de versões universais acerca da experiência religiosa, e construindo um novo imaginário que, ao conectar-se com as lutas cotidianas, transforma a religião em libertação, erotismo, resistência etc.

Como importante veículo de construção do imaginário, o cinema faz-se chave fundamental para a manutenção das narrativas únicas, tendo sido utilizado pela Igreja Católica como estratégia de catequese desde os primórdios dessa arte, e atualizando-se, no cenário brasileiro, nas grandes produções audiovisuais pentecostais, inseridas no *campo do filme religioso* (VADICO, 2009). Entretanto, considerando o poder da imagem diante da possibilidade de construir novas formas de olhar, sentir e experimentar a religião, é perceptível a emergência de disputas no *cinema autoral* e no *cinema de contraposição*, que apresentam a expansão do sagrado a partir de outras vozes, corpos e encontros. Assim, é possível acessar formas de religiosidade e sujeitos que corporificam a religiosidade recorrentemente apagados e silenciados do *cinema mainstream*⁴, mobilizando a complexificação do que é a própria religiosidade.

Concomitante com o desenvolvimento do *cinema mainstream*, o campo do filme religioso não é um campo simples de ser definido, e voltaremos a ele na próxima seção. Porém, acreditamos que um caminho válido para entendê-lo é começar pelo que não é cinema religioso. Dessa forma, de acordo com a literatura referente, o filme religioso não é aquele que apenas tangencia aspectos religiosos, tampouco aquele que apenas cita a religião. O campo do filme religioso é aquele que vem sendo compreendido como intimamente conectado com as instituições e que tem uma intencionalidade de ser um filme religioso, tanto que apresenta-se como produto “puro” para seus espectadores - estes não apenas sujeitos passivos na relação com o filme, mas que dão o tom da narrativa e até reagem caso não esteja de acordo com os preceitos religiosos tradicionais (VADICO, 2009). Exemplos de filmes religiosos clássicos são “Os Dez Mandamentos” (1956) de Cecil B. DeMille, “Rei dos Reis” (1961) de Nicholas Ray, e “O Milagre de Fátima” (1952) de John Brahm.

³ Entendemos que o conceito de religião é polissêmico e imerso em um campo de disputas. Aqui não nos cabe reduzir ou atribuir um significado único, mas apresentar as distintas possibilidades de concebê-lo.

⁴ A expressão *mainstream* aqui refere-se tanto a um pensamento difundido mais comum, quanto à generalidade de determinada cultura de massa.

Nessa direção, acreditamos que o público que consome apenas este tipo de conteúdo, não é representativo da totalidade dos espectadores religiosos, sendo possível perceber este direcionamento dentro de um grupo pequeno, coeso, e com tendências sectárias. Dito de outra forma, nos parece que este público tem propensão a enxergar o Outro como ameaça, e quando entra em contato com o diferente, tende a se retrair no intuito de se “proteger”, reforçando ainda mais a sua ideia de “verdadeira fé”. É importante não perder de vista que a maioria dos religiosos (dentro ou fora das igrejas), entretanto, consomem produtos culturais diversos e transitam por todas as mídias e filmes, sendo reducionista pensar nestes sujeitos espectadores como inerentemente passivos diante daquilo que vem a ser exposto. Reconhecer a heterogeneidade que compõe esse público é, ao mesmo tempo que conectar-se com a ideia de *olhar opositor* de bell hooks (2019), anunciar a pluralidade de manifestações do religioso que não mais seguem apenas o enquadramento institucional.

Em direção contrária à ideia de como vem sendo definido o campo do filme religioso, o cinema autoral e de contraposição podem produzir peças que dialogam com o Sagrado, entretanto, não aderindo às regras do Campo do Filme Religioso. Diferentemente deste último, que tem como uma das finalidades apresentar uma versão “correta” e “verdadeira” sobre o Sagrado, os filmes de contraposição propõem a expansão da pluralidade de narrativas, ao mesmo tempo que reconhecem a diversidade religiosa que sempre existiu, anunciando o campo de disputas existentes no espaço público através de recursos imagéticos.

É importante destacar que a produção de filmes religiosos não pode ser desassociada da atuação dos próprios religiosos à frente dos espaços de poder hegemônico, desde a própria instituição religiosa, organizações religiosas da sociedade civil, grandes produtoras de audiovisual e estúdios cinematográficos. Nesse sentido, percebemos que a história dos filmes religiosos se confunde com a própria história do Cinema, muitas vezes nela intervindo, quer seja pela estética, pela proposição narrativa, pelo elemento político ou até de censura evidentes (VADICO, 2009). As conexões entre religião e arte são complexas, sendo possível dizer que a religião anuncia a arte e a arte anuncia a religião.

É preciso ir a fundo no entendimento de como a arte no campo do filme religioso tem relação de dependência com o senso comum, não apenas reproduzindo conhecimentos existentes, mas explorando, distorcendo e nutrindo-os com novas versões (SILVERSTONE, 1999). Os meios de comunicação utilizam do senso comum quando vinculam, por exemplo, a mulher católica a uma figura não sexualizada, submissa e dona do lar. Nesse sentido, uma potente contribuição para pensar estas formas de representação é o pensamento de bell hooks (2019), que denuncia uma iconografia colonial na cultura ocidental, e nos convida a desobedecer às normas e formas que a consolidaram, fabricando não apenas um novo olhar, mas também imagens alternativas e críticas ao que já foi produzido no seio das políticas de representação e de visibilidade religiosa. O que a autora compreende como *olhar opositor* seria, então, o desenvolvimento de um olhar politizado e consciente que abandona a condição de objeto passivo e torna-se sujeito de imaginação ativa, não apenas olhando de forma crítica, mas

produzindo outras imagens, outros imaginários políticos que possam romper com a supremacia colonial cristã que dominou o Ocidente (HOOKS, 2019, p. 217).

Nesse sentido, ainda que o cinema autoral e de contraposição não sejam produções tão monetizadas e, portanto, sem grande alcance, como as produções do campo do filme religioso, buscamos argumentar que são justamente as narrativas que escapam aos códigos hegemônicos e furam regimes de visibilidades, que apresentam novas representações e anunciam novos olhares sobre o que é o religioso. Ainda que exista uma defesa do confinamento do aspecto religioso, pautada pela associação direta ao conservadorismo, ao retrocesso, ao atraso, é inegável a presença da religião na política, na mídia e no espaço público. Dessa forma, torna-se importante visibilizar experiências outras que anunciam resistência, sobrevivência e possibilidade de futuro, a partir de corpos de fé que desafiam os signos e símbolos atrelados ao “sujeito religioso tradicional”. Assim, defendemos que o próprio ato de olhar de forma crítica para produções cinematográficas engessadas acerca da experiência religiosa é por si só uma atitude subversiva, pois mesmo diante de imagens opressoras que apagam a pluralidade do sagrado, é possível fazer emergir narrativas e imaginários outros que denunciam o que antes era invisível. Dessa forma, nos convida bell hooks:

As discussões em torno das **novas ordens de representação** e de **novos regimes de visibilidade** habitam o coração da política global contemporânea, que tem como um dos seus principais fundamentos a indissociabilidade entre política e representação. Nessa chave, é preciso defender uma ação transformadora capaz de encontrar maneiras de (re)inventar um mundo possível, numa perspectiva estética, ética e política (HOOKS, 2019, p. 11, grifo nosso).

Entendemos que mesmo dentro do campo das ciências humanas e dos estudos da religião, ainda que cercadas de palavras, precisamos, enquanto mulheres do Sul Global, reaprender a ver, pois o olhar tem sido e permanece um lugar de resistência, sendo vital para a nossa sobrevivência convocar novos sentidos a partir do elemento imagético. Acreditamos que as representações cinematográficas contribuem, dessa forma, tanto para a permanência do engessamento acerca do imaginário religioso colonial cristão, quanto também podem ser potência disruptiva de criação e difusão de uma fé expandida.

Antes de seguirmos, ressaltamos a importância de falar sobre “o lugar da nossa escrita” e, assim, revelar alguns aspectos que nos sensibilizam a percorrer este caminho. Tratando-se de um escrito mobilizado por duas mulheres brancas, jovens e de classe média, localizamos nossa pesquisa em um lugar movido por privilégios, ao passo que reconhecemos o encontro que se deu na periferia do conhecimento, no Nordeste do Brasil. Nascidas e criadas na capital de Pernambuco, que desde a década de 1920 foi marcada pela exuberância dos cinemas de rua (REZENDE, 1992), sentimos que esta atmosfera faz parte das memórias coletivas que constroem não apenas o imaginário da cidade, mas nossa própria relação afetiva com o universo cinematográfico.

É importante salientar que a maioria desses cinemas não mais existem, visto que, desde a década de 1980, vários cinemas de rua em todo o Brasil foram fechados. No caso de Recife,

por exemplo, o antigo Cine Eldorado, que exibiu em 1978 a «Paixão de Cristo», passou a ser uma Igreja Universal do Reino de Deus, e segue até hoje acomodando seus fiéis nos antigos bancos de couro marrom do cinema, ainda causando confusão para alguns desatentos que viveram a *Cinelândia recifense* e que, por ouvir vozes, músicas e palmas ecoando lá de dentro, podem imaginar que se trata da exibição de um filme.

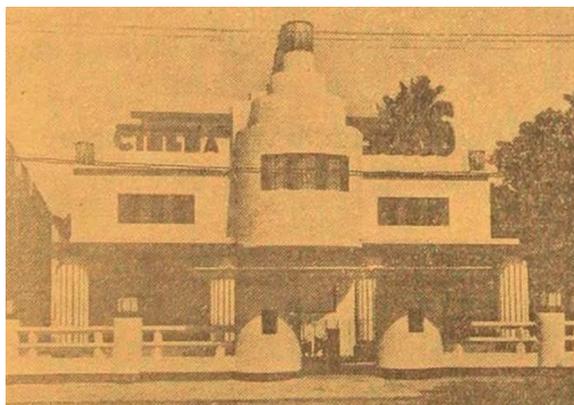


Figura 1: O Cine Eldorado, projeto do engenheiro Jorge Martins, foi inaugurado em 1937, com capacidade para 790 pessoas, e ficava localizado no Largo da Paz, no bairro de Afogados, Zona Oeste da cidade. O bairro era considerado como a “Cinelândia do Recife”, por reunir cinco cinemas (Central, Eldorado, Éclair, Pathé e São Jorge). A inauguração aconteceu com a exibição do filme “Noite Triunfal” (1936), de Alexander Hall.



Figura 2: Esta Igreja Universal do Reino de Deus, chamada Universal Afogados, é considerada a sede regional. Nela, as sessões de culto podem ser presenciadas de domingo a domingo, havendo cerca de cinco horários distintos por dia, assim como antigamente eram disponibilizadas as sessões de filmes no Cine Eldorado. Buscamos informações adicionais a respeito da data da renovação da fachada, arquiteto responsável e ano de abertura da igreja, todavia não obtivemos resposta da organização da sede.

Cinema anunciando religião e religião anunciando cinema: apropriações e tensionamentos

Entendendo que as ferramentas coloniais de controle e regulação dos povos se reatualizam no tempo, ganhando novas formas e artifícios, percebemos neste escrito certas produções cinematográficas enquanto articuladoras e, ao mesmo tempo, produtos da colonialidade do poder, do saber e do ser. Nesse sentido, o que chamamos de colonialidade vem tocar não só no tangente à permanência de certas estruturas de poder, mas à tomada quase que imperceptível do eurocristianismo enquanto forma de produção e controle de subjetividades. Da mesma forma, um dos elementos cruciais para a permanência da colonialidade, como nos aponta a feminista argentina María Lugones (2014), é o raciocínio baseado na dicotomia central da modernidade colonial: humano e não humano (LUGONES, 2014). Seguindo esta lógica categorial, dicotômica e hierárquica anunciada em binarismos estáticos, temos como exemplo o masculino *versus* feminino; cultura *versus* natureza; sujeito *versus* objeto; e por que não religioso *versus* profano?

Nesse sentido, do ponto de vista das representações religiosas, apenas as imagens inseridas no enquadramento eurocristão colonizador são tidas como imagens religiosas “verdadeiras”, enquanto que o que escapa ou se contrapõe a estes códigos, é continuamente invisibilizado e marginalizado. Ao reduzir, portanto, a própria experiência religiosa a representações imagéticas únicas, cria-se um regime de visibilidade que impossibilita tanto a construção de um *olhar opositor* e contestatório como a produção de imagens outras que disputam sentidos e formas acerca do religioso. Nosso intuito com estas provocações é o de borrar as fronteiras que afastam o religioso do profano, do erotismo, e da libertação, provocando formas de atuar, de ser e de conhecer que se retroalimentam, criando laços e novos sentidos para esferas que a Modernidade ajudou a separar (MALDONADO-TORRES, 2017).

Assim como a religião, o cinema é constituído de símbolos, mitos, ritos e interditos (MOREIRA, 2008), elementos que ajudam a aproximar o fenômeno da religiosidade desinstitucionalizada do próprio cinema. Dessa forma, é possível visualizar o cinema como religião a partir da sobreposição entre a experiência de se assistir a um filme e sua semelhança com rituais religiosos. Assim, a ideia de um *cinema-templo* engloba determinadas práticas e simbologias que permitem a conexão com o “mistério” ou “mito” que o altar da tela vai revelar, confundindo as próprias ideias de cinema e de religião (MOREIRA, 2008). Esta “confusão” se insere em um contexto que percebe, tanto no cinema quanto em um ritual religioso, atitudes de adoração, como: o comprometimento com o horário; a disputa pelos melhores lugares; o silêncio e a concentração absoluta; o compromisso com a permanência no ambiente etc. (ADAM, 2010, p. 108).

Diferentemente do que o pensamento moderno sugere ao anunciar o religioso enquanto atrasado, obsoleto e antitecnológico, as instituições cristãs, ao longo da história, desenvolveram formas de articular-se aos inventos midiáticos. Dessa forma, mesmo surgido em uma época de grande crença no racionalismo e cientificismo, o cinema foi recebido não apenas como

um triunfo da técnica, mas como uma janela para o mágico (MORIN, 1970) que, com o tempo, despertou, nas estruturas religiosas tradicionais, uma possibilidade de manutenção de poder através do *cinema de catequese*. Assumindo o compromisso de não reduzir o cinema de catequese ao simples proselitismo, entendemos que para além de conquistar fiéis, estas produções acabavam estabelecendo conexões individuais e processos de subjetivação que ultrapassam o próprio objetivo evangelizador.

Nesse sentido, a imbricação profunda entre religião e cinema no Campo do Filme Religioso é compreendida por Luiz Vadico (2009) através de algumas características, como: o tema ou assunto religioso deve ser socialmente reconhecido como tal, isto é, destina-se a um público específico e o mesmo deve reconhecê-lo como de seu interesse; busca despertar emoções ligadas ao referencial religioso como compaixão, esperança, ao mesmo tempo que deve fortalecer a fé de seus seguidores; é uma produção que possui algum tipo de teologia a ela vinculada, de forma implícita ou explícita (MARSCH; ORTIZ, 1997, p. 22); depende de consultores religiosos para sua produção, veiculação e distribuição; tem a intenção de ser um filme que trate do religioso; tem um “selo” de produto puro e adequado (garantia de qualidade moral dada pelas instituições religiosas através de index, revistas, sugestões em paróquias e outras indicações encontradas na propaganda dos filmes); e, por último, são produções “militantes”, que têm o intuito de seguir promovendo as mesmas representações por eles reconhecidas.

Não é novidade que a Igreja Católica, desde as primeiras exhibições de filmes, não se mostrou indiferente a essa nova atividade cultural e social (LUDMANN, 1959). A Igreja, no Brasil, em sua forma hierárquica e através de suas organizações, tinha o intuito de orientar seus fiéis frente às mensagens que as obras cinematográficas transmitiam, dando corpo a uma série de estratégias, como, a partir de 1930, a Ação Católica, que buscou participar da Organização Católica Internacional do Cinema (OCIC). O que se buscava através dessa inserção era seguir as diretrizes empreendidas pelo órgão, que era a maior organização representante da relação dos católicos com o cinema. Dessa forma, eram defendidos os seguintes objetivos pela OCIC: 1) colaborar com o desenvolvimento do cinema como expressão artística, instrumento de cultura, de entretenimento e de comunicação entre os homens; 2) ajudar no progresso humano e espiritual dos profissionais do cinema e dos espectadores; 3) favorecer a criação e difusão de películas que podem contribuir com a promoção do homem e o conhecimento da mensagem evangélica. (SOARES, 1988, p. 250; EQUIPE DE REFLEXÃO DO SETOR DE COMUNICAÇÃO DA CNBB, 1994, p. 94).

Considerando os objetivos descritos acima, notamos que, com o intuito de promover a “comunicação entre os homens”, o “progresso humano” e o “conhecimento da mensagem evangélica”, as referências imagéticas enquadradas no ideário da Igreja Católica reforçam as noções binárias que hierarquizam o mundo moderno. Nesta concepção, percebemos como os “homens” e a “mensagem evangélica” apresentam-se como indicadores do tal “progresso humano”. Dito de outra forma, tudo aquilo que escapa a estes indicadores é considerado não humano, e conseqüentemente bárbaro, herege, pecador.

É possível perceber uma relação de cumplicidade entre a hierarquia da Igreja Católica e suas organizações na direção de recristianizar a sociedade brasileira a partir do cinema, sendo esse processo também entendido como neocristandade ou neocristianismo. Uma preocupação da Igreja, nesse sentido, era acerca dos “perigos” que ameaçavam o catolicismo no Brasil, entre os quais a emergência do espiritismo, do protestantismo, a maçonaria e o comunismo, se apresentando e disputando novamente o espaço público (SOARES, 1988, p. 216).

Ainda que já fosse visível nesse contexto uma “dispersão” da religião, anunciada tanto pela emergência de práticas religiosas que não só o catolicismo como pelo processo de laicização do Estado como produto da modernidade, a Igreja, agora “sob ameaça”, promove, através do cinema, o seu próprio projeto de modernização. Entretanto, vale a pena ressaltar que no Brasil, um país de maioria católica, a Igreja aceitou não apenas sua desvinculação do Estado, como também o desengajamento político propriamente dito, para então assumir um papel público. Isto é, o espaço público da Igreja não é mais o estado ou a sociedade política, mas a sociedade civil (CASANOVA, 1994, p. 62-63).

Buscando batizar não apenas seus seguidores, mas toda a sociedade civil com os seus valores, a Igreja Católica promoveu uma dinâmica que segue acontecendo até os dias de hoje, na qual a partir da dispersão e de uma “falsa” desconexão com as estruturas e hierarquias, penetra de forma profunda seu imaginário moral e valorativo, naturalizando sua presença, que pode tornar-se imperceptível. Vale ressaltar que mesmo que seja possível perceber a influência dos preceitos católicos nas estruturas sociais, hoje visualizamos de forma nítida a presença de políticos assumidamente católicos ou evangélicos, que não apenas buscam garantir a permanência da moral cristã, mas têm o objetivo de ampliá-la. Um exemplo disso é o discurso “Pró-Vida” que, ao posicionar-se em “favor da vida” em qualquer ocasião, sugere um retrocesso em relação às situações em que o aborto já é garantido por lei.

Retomando as reflexões acerca das interações entre Igreja, Estado e cinema, é importante ressaltar a atuação da Central Católica do Cinema (CCC), que incorporou o trabalho do Serviço de Informação Cinematográfica (SIC), voltado para a “elevação cultural e moral dos espetáculos cinematográficos e teatrais”, baseados na encíclica *Vigilanti Cura*. Em decorrência disso, uma das suas maiores conquistas foi o decreto do ministro da Justiça, que os autorizava a assistir à exibição de filmes para a censura prévia antes de seu lançamento (DEPARTAMENTO NACIONAL DE CINEMA E TEATRO DA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA, 1948c). A *Vigilanti Cura* tinha, nesse contexto, a intenção de formar uma nítida *consciência cristã*, tanto que em 1958 publicou seu primeiro catálogo geral de filmes com as seguintes classificações: Todos; Adolescentes; Adultos; Adultos, com reservas; Prejudicial; e Condenado, classificando quase 4 mil obras (ALCÂNTARA, 1990, p. 103-104).

Notamos esta influência de forma mais direta a partir do fato de que a encíclica tinha como objetivo orientar e solicitar uma vigilância constante por parte dos fiéis à atividade cinematográfica, estabelecendo seus critérios para a definição do que seria um bom e um mau filme, como podemos notar no seguinte trecho da mesma:

21. Os malefícios dos maus filmes

É geralmente sabido o mal enorme que os maus filmes produzem na alma. Por glorificarem o vício e as paixões, são ocasiões de pecado, desviam a mocidade do caminho da virtude; revelam a vida debaixo de um falso prisma; ofuscam e enfraquecem o ideal da perfeição; destroem o amor puro, o respeito devido ao casamento, as íntimas relações do convívio doméstico. Podem mesmo criar preconceitos entre indivíduos, mal-entendidos entre as várias classes sociais, entre diversas raças e nações (PIO XI, 1936).

Ao pensar no fortalecimento da tal “consciência cristã”, o uso da ferramenta cinematográfica pode potencializar um imaginário coletivo de representações monolíticas acerca da religião. Assim, percebemos o campo do filme religioso dialogando com o *cinema mainstream*, através das grandes bilheterias, dos patrocínios, e de roteiros que não exploram a complexidade das temáticas e personagens envolvidos. É interessante ressaltar que muitas destas produções do campo religioso se colocam enquanto contra-hegemônicas, argumentando sua nítida oposição diante dos filmes “amorais”, “hipersexualizados”, e “anticristo” que o *cinema mainstream* apresenta.

Se, em um primeiro momento, notamos a preocupação da Igreja Católica focada no espectador e naquilo que ele pode consumir, atualmente, não podemos perder de vista que vivemos em uma sociedade *hipermidiatizada* (SLIMOVICH, 2018, p. 8), na qual não existe a opção para as religiões não se inserirem nesses espaços. Portanto, a preocupação agora não é apenas com o que é apropriado para o consumo dos espectadores religiosos, mas com a própria produção em si. Ou seja, as religiões passam a ocupar o lugar da mídia transformando o próprio espaço, através de ética e estética própria.

Nessa direção, é importante ressaltar que acreditamos que o Campo do Filme Religioso hoje não está restrito ao enquadramento das Igrejas Católicas⁵. Com o desenvolvimento cada vez mais forte das Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, percebe-se uma multiplicidade de denominações que disputam sentidos, representações e experiências, através da rádio, TV, internet e outras mídias. Podemos entrar em contato com esse tipo de produção através de festivais de cinema, plataformas de *streaming*, canais de YouTube etc. Segue tabela com alguns exemplos:

⁵ Ao nos referirmos à Igreja Católica, entendemos tratar-se de uma instituição histórica, global e, por isso, complexa e multifacetada, exigindo uma dedicada atenção a cada contexto sobre o qual se fala. Mesmo no contexto brasileiro, é preciso atenção para a heterogeneidade de expressões do catolicismo.

Tabela 1: Veículos de produção e difusão de filmes e conteúdos religiosos.

TÍTULO	DESCRIÇÃO	ALCANCE
Cine Gospel	Programação da rede TV Gospel.	Estado de São Paulo
Cinema com Cristo	Projeto que atua no sertão nordestino divulgando o evangelho através da organização de exposições cinematográficas.	Região Nordeste
Mostra de Cinema Cristão	Mostra nacional competitiva de curtametragens com premiação, que tem como objetivo projetar o audiovisual cristão.	Nacional
Festival Internacional de Cinema Cristão FICC	Evento cultural que premia os melhores filmes nacionais e estrangeiros, sendo conhecido como o “Oscar do cinema cristão”.	Internacional
Univer Vídeo	Plataforma vinculada à TV Universal e ao pastor Edir Macedo, que tem disponíveis filmes cristãos, séries e palestras.	Nacional
Gospel Play	Plataforma vinculada à TV Assembleia e ao pastor Silas Malafaia. Disponibiliza filmes, séries, desenhos infantis, pregações dos principais pregadores do Brasil e do mundo, documentários, estudos bíblicos.	Nacional

Fonte: Elaboração própria, 2021.

Dessa maneira, fica visível que existe uma tentativa consciente não só de evangelização e de catequese estabelecida pela ocupação religiosa pelo e no cinema; ao mesmo tempo que no enquadramento católico existe também uma tentativa de recuperar/reagir a perda dos fiéis para os evangélicos e assim restaurar uma hegemonia eurocristã. Entendemos, portanto, que o exercício de estar na mídia, seja no cinema, nas redes sociais, na televisão ou em plataformas de *streaming* significa disputar voz e participar da vida social. Entretanto, faz-se importante destacar que não é apenas a religião que se utiliza da mídia (Netflix gospel, filmes próprios, televisão e rádio) pela falta de produtos direcionados para o público-alvo, mas a própria indústria percebe esse mercado em ascensão e produz mercadorias nesta direção. Nesse sentido, abordagens que envolvem as relações entre religião e mídia/cinema não podem ser compreendidas de forma unilateral ou estanque, subordinando uma dimensão à outra.

Ao contrário dos prognósticos da modernidade que não apenas anunciaram seu fim, mas a definiram em uma só versão, a experiência religiosa está por toda parte, no cinema e nas mídias, envolvendo dimensões simbólicas e corpóreas que ultrapassam as dimensões espaciais. Mesmo fora do ambiente de fé tradicional (igrejas, templos, mosteiros), é possível seguir produzindo sentidos acerca do religioso, que agora se expandem e se disseminam, marcados por uma interação e exposição muito mais intensa. Dessa forma, é importante defender que a religião nunca deixou de existir, e por isso mesmo não está “de volta” (ORTIZ, 2001, p. 62). Se a modernidade tentou privatizá-la e excluí-la do espaço público (político), compartimentalizando onde a fé cabe e onde não, a experiência religiosa ampliada não parece se enquadrar nestes binarismos hierárquicos (público *versus* privado; secular *versus* religioso; moderno *versus* atrasado; civilizado *versus* bárbaro etc.).

Não podemos continuar caindo nos equívocos de pensar a religião de forma homogênea, associando-a a um lugar específico e a um sujeito específico, sendo inevitável perceber sua

presença no cinema, nos cafés, nos restaurantes, em boates, editoras, produtoras de vídeo, agências de turismo; e por isso não sendo possível delimitar onde ela começa e onde termina. Assim, percebemos que quanto mais a religião busca transformar o mundo na direção religiosa, mais ela é atravessada pelos fenômenos da contemporaneidade.

Rupturas e insurgências religiosas: um convite ao exercício do *olhar* opositor

Recuperando a ideia de cinema de contraposição já mencionada nas seções anteriores, vemos na noção de um contracinema uma desprogramação das ficções *mainstream* para criar narrativas imagéticas inexistentes até então. Dessa forma, pensando no enquadramento religioso, é importante ter em mente que a cinematografia contemporânea tanto pode ser vista como um laboratório de produções de subjetividades hegemônicas, como um “contralaboratório” de produção de realidade. Considerando a capacidade que as subversões da arte, do ativismo e da filosofia podem trazer às instituições e às subjetividades (PRECIADO, 2008), percebemos o contracinema em expansão contínua pelas esferas mais microscópicas dos nossos corpos, de uma forma tão pulsante que não é preciso “resistir” às imagens (HOOKS, 2019, p. 36). Dito de outra forma, ainda que não se abandone um olhar crítico ou opositor, nestas experiências não se faz necessário defender-se das imagens atreladas à “verdadeira religião”.

Aqui entendemos, portanto, o campo do filme religioso não apenas como veículo de catequese, mas também passível de ser apropriado por um olhar crítico que se contrapõe e reivindica imagens e narrativas que conectam a religião às dissidências sexuais, aos feminismos, aos movimentos progressistas etc. Esta forma crítica e posicionada de olhar é capaz não só de “resistir” às imagens, mas de proporcionar, no encontro entre obra e indivíduo, a criação de outros sentidos, imagens e experiências que ultrapassam as representações essencialistas da religião. É um cinema religioso plural em que visualizamos o intercâmbio, a migração, e o sincretismo, e que transgride as marcas da institucionalidade, do dogmatismo e da moral, acessando a materialidade da fé que se cerca de objetos, de coisas, de falas e de ritos pessoais.

A produção religiosa plural tem seus pés firmados em espaços marginais e reafirma o compromisso do cinema como um instrumento capaz de afirmar modos diferentes de vida, de religiosidade, que repensa espaços tradicionais de fé, além de inventar realidades e mundos comuns nos quais as alteridades se encontram e se encenam. É uma criação que corrobora com a ideia difundida nos últimos anos de uma maior sensibilização em relação à pluralidade religiosa no país e que nos convida a ampliar o olhar sobre a experiência religiosa.

Ainda que assumamos a tendência de trabalhar com categorias analíticas na produção de conhecimento científico, é importante destacar, nesse sentido, que o exercício de categorização produz hierarquias e binarismos estáticos, inclusive no cinema. O ato de nomear um filme como “religioso”, por exemplo, instaura e reforça uma narrativa única, marginalizando outras produções que apresentam versões distintas acerca da religiosidade. Dessa forma, pensar nesta diversidade de narrativas, é anunciar uma disputa não apenas relativa ao campo do cinema, mas

que se insere dentro da própria religião. Compreendendo a nomeação como um ato político que envolve tanto inclusão, quanto exclusão, no campo das lutas sociais, também visualizamos a resistência das instituições hegemônicas em permitir que movimentos progressistas se autointitulem católicos⁶, por exemplo.

Brigar por espaço dentro do próprio campo do filme religioso, portanto, visa desestabilizar a própria definição do que seria um “filme religioso” em si. Nesse sentido, a definição de algo como religioso e qualquer tentativa de distinguir um “autêntico” filme da religião e um “falso”, perpassa pelos regimes de visibilidade (o que pode ser visto *versus* o que é apagado), o direito à liberdade religiosa (religiões verdadeiras *versus* culto, seita, “macumba”) e a possibilidade de deslocar o religioso do institucional (religião institucional *versus* religião vivida). Para os indivíduos, da mesma forma que para os movimentos sociais e para as instituições, as definições da religião não são neutras, mas demonstram o poder de quem define sobre quem é definido.

Lembrando do convite que nos faz bell hooks (2019), é importante questionar quais tipos de imagens subverter, bem como apresentar alternativas críticas e transformar nossas visões de mundo, nos afastando do pensamento dualista moderno que organiza não só a religião, mas a sociedade como um todo. Dessa forma, é urgente para se criar um contexto de transformação, abrir espaço para imagens transgressoras e para a visão rebelde fora da lei. Se não houver progresso, “é porque transformamos as imagens sem alterar os paradigmas, sem mudar perspectivas e modos de ver e olhar” (HOOKS, 2019, p.37).

Dentro do fenômeno religioso e das próprias produções cinematográficas que anunciam a religião, é possível perceber a tensão constante entre, por um lado, a paralisia da colonialidade do ser, e, por outro, a atividade criativa de ser-sendo (LUGONES, 2014). Para María Lugones (2014), o movimento de *ser-sendo* só pode ser apreendido a partir de uma perspectiva de subalternidade, que anuncia o pensamento de fronteira como uma consequência da diferença colonial.

Do ponto de vista dos cristianismos, para compreender a emergência de novos interesses no campo de disputa religiosa contemporâneo, é imprescindível considerar a realidade plural existente nos distintos cenários e contextos brasileiros. As intencionalidades específicas, portanto, de cada grupo de atores sociais é capaz de demarcar um território particular e legítimo de construção de fé e (re)compreensão do sagrado, e é assim que surgem as teologias feminista, negra, lésbica, indígena, *queer*, entre outras. Esta “emergência” não se apresenta da mesma forma para religiões indígenas ou de matriz africana, sendo estas marginalizadas pela modernidade desde o colonialismo até a atualidade, e entendidas como “não religião”, ou religião bárbara/não humana.

Dessa forma, faz-se importante situar a nossa discussão no território de onde emerge. Uma discrepância nos sentidos atribuídos à religião e aos postulados que previam seu fim,

⁶ Como exemplo, decisão recente do TJ-SP que proibiu a organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir de usar a palavra “católicas” no nome.

especialmente no que diz respeito às religiões cristãs, se apresenta em cenários europeus, por um lado, e latino-americanos, por outro. Se, naqueles, é possível visualizar com nitidez as disputas entre ciência e religião, ou religião e modernidade, no contexto colonizado é possível afirmar que o cristianismo não necessariamente se contrapõe à modernidade, mas vem encontrando cada vez mais novas e engenhosas formas de articulação. Tendo em vista que a Igreja Católica foi instrumento fundamental para a consolidação dos processos de colonização, no cenário moderno/colonial, é possível perceber o afinamento da própria Igreja com alguns dos ideais de modernidade, dispendo-se, inclusive, a aliar-se a tecnologias como o cinema, o rádio e a televisão, caso necessário, mantendo sua influência e poder “atualizados”.

É importante, contudo, considerar que a construção do imaginário religioso brasileiro gira em torno não apenas do exercício da colonialidade do poder e do ser, mas também das respostas da diferença colonial que ocorrem de forma macropolítica (como a resistência das religiões indígenas e de matriz africana diante do cenário cristão que inscreve uma forma única de ser religioso) e micropolítica (como exercer o olhar opositor diante de imagens violentas, redutoras e particulares exibidas no cinema hegemônico). Como traz Walter D. Mignolo (2005), o imaginário do mundo moderno/colonial surge da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de imagens compactadas ou fraturadas, de histórias contadas por uma só versão, que sufocaram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera (MIGNOLO, 2005).

Pensamos ser interessante, nesse sentido, articular a prerrogativa da consciência decolonial de Maldonado-Torres (2017) com a ideia de olhar opositor de bell hooks (2019). Nessa direção, a consciência decolonial é necessária para se desenvolver o olhar opositor, caminhando ambos para decolonização do poder, do saber e do ser, criando um espaço crítico em que a oposição binária que demarca sagrado *versus* profano; público *versus* privado; moderno *versus* atrasado, é perturbada pelos próprios espectadores que, envolvidos em um movimento de resistência próprio, desestruturam o poder que os obrigava a consumir imagens sem criticidade e de forma restrita.

Se no campo do filme religioso, tal como o descreve Luiz Vadico (2010), a narrativa religiosa apresenta características como a linearidade e a universalidade, através de corpos e personagens conectados com os referenciais de humanidade branca eurocristã, o movimento de contracinema possibilita uma experimentação muito mais complexa da religiosidade através de corpos dissidentes, narrativas fronteiriças e da pluralidade religiosa que reivindicam a construção de imaginários outros que potencializam a difusão de uma fé expandida. Distanciando-se de representações religiosas tradicionais como políticos da “bancada evangélica”, líderes do movimento neoconservador e personagens bíblicos, as produções religiosas do contracinema marcam a pluralidade de corpos de fé que reinventam a experiência religiosa.

Assim, é importante que percebamos a contingência e a volatilidade presentes no campo religioso e, portanto, o enxerguemos de forma complexa, considerando a vasta heterogeneidade de quem o constitui. Fica claro que, sendo o cristianismo forte alicerce de estruturas e normas sociais (especialmente em contextos latino-americanos), acessar e dialogar com o conhecimento

e prática de quem propõe seu deslocamento ou reorganização, viabilizaria um caminho de ressignificação para corpos e subjetividades marginalizadas e desconsideradas pelos discursos cristãos hegemônicos. Ou seja, como pano de fundo, partilhamos do convite lançado por Mary Hunt (2017) como o jogo de forças apresentado em uma disputa constante e insaciável: desestabilizar os fundamentos religiosos hegemônicos torna-se prerrogativa para a mudança mais efetiva dos tecidos sociais.

Referências

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. **Cinema, quantos demônios** (A relação da Igreja com o cinema). 1990. 210f. v. 1. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Pós Graduação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 1990.

ADAM, Julio Cezar. Religião e culto em 3D: o filme Avatar como vivência religiosa e as implicações disso para a Teologia Prática. **Estudos Teológicos**, v. 50, n. 1, p. 102-115, jan-jun. 2010.

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

DEPARTAMENTO NACIONAL DE CINEMA E TEATRO DA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA. **Ata da 1ª Reunião Geral do Departamento de Cinema e Teatro da Ação Católica Brasileira, realizada no dia 25 de junho de 1946**. Livro 3, p. 39. Manuscrito. Acervo do Centro Loyola de Fé e Cultura/PUC-Rio.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HUNT, Mary; BIROLI, Flávia; GEBARA, Ivone; VAGGIONE, Juan. **Entre dogmas e direitos: religião e sexualidade**. São Paulo: Max Editora, 2017.

IGREJA CATÓLICA, Papa (1922-1939: PIO XI). Carta Encíclica Vigilanti Cura: sobre o cinema. Roma: Livraria Editora Vaticana, 1936.

LUDMANN, René. **Cinema, fé e moral**. Lisboa: Editora Aster, 1959.

LUGONE, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 22, n.3, p.320, set.-dez., 2014.

MARSH, Clive; ORTIZ, Gaye. **Explorations in theology and film**. Massachusetts: Blakwell Publishers Ltd., 1997.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2017.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, p. 71-103, 2005.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso no mundo contemporâneo. **Estudos de Religião**, Ano XXII, n. 34, p. 70-83, jan-jun, 2008.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário**: ensaio de antropologia. Trad. Antônio-Pedro Vasconcelos. Lisboa: Moraes editores, 1970.

ORTIZ, R. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, out, 2001.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonki**. Espanha: Espasa, 2006.

REZENDE, Antonio Paulo de Moraes. **(Des)encantos modernos**: histórias da cidade do Recife na década de vinte. 1992. Tese (Doutorado em História Social) - Setor de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

SOARES, Ismar de Oliveira. **Do Santo Ofício à libertação**: o discurso e a prática do Vaticano e da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social. São Paulo: Paulinas, 1988.

SLIMOVICH, Ana. A midiaticização contemporânea do político: os discursos presidenciais nas redes sociais e a reação do cidadão argentino. **Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, n. 16, p. 1-25, set. 2018.

SERVIÇO DE INFORMAÇÕES CINEMATOGRAFICAS. [**Texto sobre o SIC e suas atividades**]. Rio de Janeiro, 1959. Mimeografado. Acervo do Centro Loyola de Fé e Cultura/PUC-Rio.

SILVERSTONE, Roger. **Why study the media?** Thousand Oaks: SAGE, 1999.

SOARES, Ismar de Oliveira. **Do Santo Ofício à libertação**: o discurso e a prática do Vaticano e da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social. São Paulo: Paulinas, 1988.

VADICO, Luiz. **Filmes de Cristo, oito aproximações**. São Paulo: a lápis, 2009.

Intolerância religiosa: um estudo sobre as divergências das concepções da legitimidade da doutrina do Santo Daime

Ronaldo Emiliano de Miranda¹

Resumo: O artigo propõe estudar, analisar e discutir as intolerâncias enfrentadas pela religião do Santo Daime, desde sua fundação, em 1930, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, até o seu desenvolvimento atual. É uma religião genuinamente brasileira, de tradição oral, que teve seu início a partir da ressignificação ritualística da *Ayahwasca*, rebatizada como Daime, pelo seu fundador. A construção e a sedimentação da religião daimista ocorrem de forma gradativa, até o falecimento do Mestre Irineu. Logo após o seu falecimento, houve uma dissidência interna de opiniões sobre a doutrina, quanto à legitimidade de suas práticas rituais e costumes, o que resultou no surgimento de duas vertentes daimistas, que geraram as tensões e a intolerância interna. A religião daimista usa, em seus rituais, a *Ayahwasca* (Daime), um chá de origem xamânica, de uso milenar. Fora da igreja daimista, o Daime é considerado uma droga com propriedades alucinógenas, o que gera bastante polêmica e motiva inúmeras intolerâncias no país e no exterior. Apesar disso, o Santo Daime conseguiu uma expansão nacional e internacional. O texto procurou apontar para os avanços, a necessidade da compreensão e a percepção de uma boa convivência com a pluralidade religiosa. Buscou, também, viabilizar o diálogo inter-religioso e, conseqüentemente, fortalecer o “direito sagrado de divergir”. A metodologia empregada na construção deste artigo foi baseada em pesquisas bibliográficas de livros, artigos, dissertações e teses de autores conceituados e sítios oficiais das vertentes da religião daimista.

Palavras-chave: Alucinógeno; Amazônia; Daime; Mestre Irineu; Padrinho Sebastião.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

Religious Intolerance: a study on the divergences in the conceptions of the legitimacy of the Santo Daime doctrine

Abstract: The article proposes to study, analyze and discuss the intolerances faced by the Santo Daime religion, since its foundation in 1930, by Raimundo Irineu Serra, from Maranhão state, Brazil, until its current development. It is a genuinely Brazilian religion of oral tradition, which began with the ritualistic redefinition of Ayahuasca, renamed Daime by its founder. The construction and sedimentation of the daime religion took place gradually until the death of Master Irineu. Shortly after his death, there was an internal dissent of opinions about the doctrine, regarding the legitimacy of its ritual practices and customs, which resulted in the emergence of two daime strands, which generated internal tensions and intolerance. The daimista religion uses Ayahuasca (Daime) in its rituals, a millenary tea of shamanic origin. Outside the daime church, the Daime is considered a drug with hallucinogenic properties, which generates a lot of controversy and motivates countless intolerances in the country and abroad. Despite this, Santo Daime achieved national and international expansion. The text sought to point out the advances, the need for understanding and the perception of a good coexistence with religious plurality; it also sought to enable inter-religious dialogue, and consequently strengthen the “sacred right to diverge”. The methodology used in the writing of this article is based on bibliographical research of books, articles, dissertations and theses by renowned authors and official websites of the diarist religion.

Keywords: Hallucinogen; Amazon; Daime; Master Irineu; Godfather Sebastião.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo estudar e discutir as intolerâncias enfrentadas pela religião do Santo Daime, Religião da Floresta, desde a fundação, em 1930, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, até o seu desenvolvimento atual. A religião daimista, genuinamente brasileira, de tradição oral, teve o seu início a partir da concepção do novo significado ritualístico da *Ayahwasca*², rebatizada como Daime, pelo seu fundador. O Daime é uma bebida indígena, um chá xamânico, que contém uma substância psicoativa e³, às vezes, é interpretado de forma equivocada como alucinógeno⁴. Porém, os daimistas o concebem como enteógeno⁵.

A construção e a sedimentação da religião do Santo Daime ocorreram de forma gradativa, até o falecimento do Mestre Irineu, em 1971. Após o seu falecimento, ocorreu uma dissidência interna de opiniões na doutrina, até então, tida como homogênia e ortodoxa e, dessa maneira, surgiram as tensões e a intolerância interna. A partir daí, originaram-se duas vertentes daimistas, cada uma defendendo o seu ponto de vista particular sobre a legitimidade da religião daimista. A intolerância externa está associada à ligação da religião do Santo Daime com as bricolagens de elementos religiosos cristãos com os da tradição indígena, principalmente pelo uso ritualístico do Daime (*Ayahwasca*). Essas práticas geram muitas polêmicas. Daí, surgiram as intolerâncias no Brasil e no Exterior quanto à aceitação da religião do Santo Daime.

O texto é um ensaio e uma tentativa de se compreender como uma religião, essencialmente oral, originária da região fronteira da Amazônia, conseguiu uma expansão nacional e internacional, enfrentando os dilemas mencionados. Serão abordados também os avanços ocorridos no Brasil e no exterior, que legitimam a religião do Santo Daime como verdadeira e pertencente ao grupo de religiões mundiais, merecendo o seu devido respeito. A metodologia utilizada na construção do artigo é baseada em pesquisas bibliográficas de livros de autores conceituados, artigos, dissertações e teses produzidas por acadêmicos renomados e sítios oficiais das vertentes. O artigo buscará demonstrar, através dos argumentos expostos, como é possível, diante da diversidade religiosa e de visões antagônicas, delinear uma boa compreensão sobre os fundamentos das vertentes daimistas, facilitar o diálogo inter-religioso e, conseqüentemente, fortalecer o direito sagrado de divergir.

² *Ayahwasca* é um chá indígena, de uso milenar, com propriedades psicoativas, obtido através da decocção do cipó (*Banisteriopsis caapi*) ou “jagube” e da folha do arbusto (*Psychotria viridis*), denominada pelos daimistas como “Rainha” ou chacrona. Na língua Quéchuá, *Ayahwasca* significa “trepadeira das almas” ou “liana (cipó) dos espíritos” (Cf. LABATE, 2004 *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 13).

³ Substância psicoativa ou psicoativo entende-se como uma substância que ativa a psique ou age sobre ela. (MACRAE, 1992, p. 16).

⁴ Alucinógeno entende-se como uma substância que possa produzir uma alucinação. Alucinar significa errar, enganar-se, privar da razão, do entendimento, desvairar, aluciar. (MACRAE, 1992, p. 16).

⁵ Enteógeno é um termo derivado da palavra *entheos*, de origem grega, que significa literalmente “deus dentro” e é utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si. (MACRAE, 1992, p. 16).

1 Origem, fundação e sedimentação da religião do Santo Daime no Brasil

A partir do final do século XIX e início do século XX, ocorreu um importante movimento migratório, quando uma inesperada quantidade de pessoas abandonou a precária agricultura de subsistência no Nordeste, principalmente no Estado do Ceará e Maranhão, para se dedicar à extração da borracha, nos seringais da Amazônia, na região fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia. Tal movimento ficou conhecido como o 1º (primeiro) Ciclo da Borracha, que prometia um enriquecimento rápido no Norte do país, o que levou aquela região amazônica a enfrentar fortes impulsos desenvolvimentistas. Esse contingente de pessoas teve que se adaptar às leis da Floresta e enfrentar a malária, os animais ferozes, a resistência dos índios nativos aos invasores de suas terras e a vontade exacerbada dos senhores seringalistas de prosperarem. Esses últimos, por sua vez, eram grandes latifundiários, que desejavam se enriquecer com a extração do látex, para atenderem à crescente demanda de borracha pela indústria internacional. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 79).

Essa região fronteira amazônica, do lado brasileiro, naquela época, possuía escassos recursos para o atendimento médico, existindo apenas como opções os remédios caseiros, que nem sempre eram muito efetivos, e, nos momentos mais complicados, só restava recorrer aos trabalhos dos rezadores, à pajelança indígena ou mestiça e inclusive aos vegetarianos. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 57).

Então, dentro desse contexto socioeconômico e incentivado pelos rumores de que, no Amazonas, estavam contratando pessoas para trabalhar nos seringais, para a extração da borracha, e de que se fazia muito dinheiro lá, Raimundo Irineu Serra migrou-se para lá, em 1912. Mestre Irineu, assim conhecido no meio de sua comunidade, é descrito como negro, alto, forte e neto de escravos. Fixou-se inicialmente em Xapuri, onde residiu por dois anos. Três anos depois, trabalhou nos seringais da Brasileia e outro tanto em Sena Madureira⁶. Naquela época, trabalhou também como funcionário da Comissão de Limites⁷, na região amazônica fronteira. Nos anos em que passou trabalhando na floresta amazônica, aprofundou o seu conhecimento a respeito da população cabocla local e de sua cultura. Nessa época, teve como companheiros os irmãos Antônio e André Costa, seus conterrâneos maranhenses. Através deles, tomou conhecimento do uso da *Ayahuasca* na cidade de Cobija, na Bolívia, região fronteira com o Brasil (no Estado do Acre). (MACRAE, 1992, p. 61-62).

Segundo Oliveira (2007, p. 136), entre os povos indígenas, tem-se a concepção de que, a partir da ingestão da *Ayahuasca*, torna-se possível o contato com os espíritos dos antepassados e da natureza. .

Portanto, ao beber a *Ayahuasca*, por volta do ano 1912 ou 1914, Raimundo Irineu Serra teve revelações psíquicas e espirituais que o conduziram, nos anos posteriores, a organizar uma

⁶ Xapuri, Brasileia e Sena Madureira são municípios no sul do Estado do Acre. (Fonte: dados do mapa Google 2021. Disponível em: <https://www.google.com/maps/place/Xapuri>. Acesso em: 04 jan. 2021).

⁷ Comissão de Limites, criada pelo Governo Federal, para serviços de delimitação da fronteira do Acre com a Bolívia e o Peru. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 112).

nova forma de trabalho com essa bebida indígena. Sob sua direção, a partir da década de 30, na cidade de Rio Branco (Acre), deu-se início ao processo de formação da doutrina daimista, quando a bebida foi rebatizada, pelo seu fundador, conhecido na comunidade como Mestre Irineu. O Mestre introduziu uma nova técnica para o preparo do chá e criou os principais rituais e símbolos da religião, que passaram a ser os fundamentos doutrinários do Santo Daime. (OLIVEIRA, 2007, p. 33). Com o passar dos anos, a partir da divulgação das narrativas que relatavam curas, bênçãos e feitos miraculosos pelo uso da bebida sacramental, divulgadas no meio dos seguidores, foi se formando um novo entendimento sobre o nome da *Ayahuasca*, rebatizada pelo Mestre como Daime⁸, e, com o tempo, passou a ser denominada como Santo Daime. (OLIVEIRA, 2007, p. 76).

Assim sendo, o Mestre Raimundo Irineu, no que lhe concerne, parece ter se submetido ao processo de iniciação e de conhecimento da tradição xamânica dos *ayahuasqueros* e vegetalista da Amazônia. A partir de tais experiências, os irmãos Costa abriram um centro, na década de 1920, chamado Círculo de Regeneração e Fé (CRF), instalado na cidade de Brasileia. Deste grupo, participava também o Mestre Irineu Serra. Hoje, o CRF, é considerado, pelos adeptos daimistas, como precursor do Daime. (MACRAE, 1992, p. 62).

A *Ayahuasca* era usada pelas populações nativas da região amazônica brasileira e andina, para diferentes finalidades, dentre elas, pode-se dizer para diagnóstico de doenças, adivinhação, proteção para boas caçadas, preparação para guerra, práticas xamânicas e de curandeirismo (MACRAE, 1992, p. 28).

Segundo MacRae (1992, p. 62), dentre as primeiras experiências do Mestre Irineu ao fazer uso da *Ayahuasca*, a principal foi o relato das visões repetidas da aparição de uma entidade feminina, denominada Clara, que, posteriormente, ele identificou como sendo a Nossa Senhora da Conceição, ou a Rainha da Floresta. Durante essas aparições, segundo Irineu, a entidade lhe teria dado instruções a respeito de uma dieta que deveria seguir, preparando-se para o recebimento de uma missão especial, de se tornar um grande curador.

Outro episódio que costuma ser relatado, mencionado por MacRae (1992, p. 64), é a visão que o Mestre Irineu teve da lua se aproximando dele, trazendo em seu Centro uma águia. Segundo o relato, era a Nossa Senhora que vinha “entregar os seus ensinamentos (transmissão de conhecimentos)”. Essa “miração”⁹ teve uma grande importância para o desenvolvimento do trabalho de Mestre Irineu e passou a constituir o tema do seu primeiro hino, além de fornecer um dos principais símbolos do culto daimista. A lua representa a ideia de que a doutrina foi ensinada pela Virgem Mãe e a águia faz alusão ao grande poder de visão que é dado aos seus seguidores.

⁸ O nome Daime vem das invocações “dai-me luz” ou “dai-me amor”, usadas pelos participantes dos rituais daimistas. (MIRANDA, 2020). Tais invocações estão presentes no hino nº 41 “Estrela D’água”, do Mestre Irineu. (MATOS DA SILVA, 1994).

⁹ A origem do termo miração pode estar relacionada à palavra “mareação”, utilizada pelos curandeiros da Alta Amazônia Peruana (região de San Martín). Nesse contexto, a palavra define o estado mental que se segue à ingestão da Ayahuasca, abarcando também as ideias de embriaguez e visão. (Cf. MABIT, 2004, p. 156 *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 142).

Utilizando-se da visão de Berger (2004), pode-se conceber a miração do Mestre Irineu da seguinte forma:

A “receita” fundamental da legitimação religiosa é a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não-humanas. O mundo feito pelo homem é explicado em termos que negam sua produção pelo homem. O *nomos* humano torna-se um cosmos divino, ou, pelo menos, uma realidade cujos significados são derivados de fora da esfera humana. (BERGER, 2004, p. 102).

Pouco tempo depois, segundo MacRae, o Mestre Irineu mudou-se para Sena Madureira, transferindo-se em 1920, para a cidade de Rio Branco, no Acre, onde ingressou na Guarda Florestal. Permaneceu nessa corporação até 1932, quando deu baixa com a graduação de Cabo. Porém, em 1930, residindo no bairro de Vila Ivonete, zona rural de Rio Branco, iniciou os trabalhos públicos com o Daime (*Ayahuasca*). Inicialmente, o Mestre Irineu tornou-se conhecido dentro da pequena comunidade local, cujos membros constituía a maior parte de seus seguidores. Com o passar dos anos, sua doutrina foi se consolidando e as sessões começaram a ser frequentadas por outras pessoas, inclusive de raças diferentes. Dessa maneira, os seus poderes de cura passaram a ser divulgados, tornando-se conhecidos em toda a região, até o ponto em que as autoridades locais passaram a se interessar pela doutrina. Assim sendo, o Mestre Irineu, já conhecido, contava com a amizade e o apoio de personagens influentes na política local, como o coronel Fontanelle de Castro e o governador do Acre, Guiomard dos Santos. Segundo Couto (1989), embora essas autoridades não tomassem o Daime, gostavam de aparecer ao lado do Mestre Irineu, em épocas eleitorais. (Cf. COUTO, 1959, p. 58 *apud* MACRAE, 1992, p. 64-65).

MacRae enfatiza que, devido à influência do governador Guiomard, o Mestre Irineu obteve, na década de 1940, a doação da Colônia Custódio de Freitas, situada na zona rural de Rio Branco, cujas terras foram divididas entre as famílias frequentadoras do culto daimista. A partir dessa época, essa colônia passou a ser conhecida como Alto Santo, onde foi construída uma Igreja-sede do culto, batizada de Centro de Iluminação Cristá Luz Universal (CICLU), com uma grande Cruz de Caravaca em cimento. (MACRAE, 1992, p. 65-66).

Mais tarde, em 1963, foi fundado o CICLU/Alto Santo, que foi liderado pelo Mestre Irineu, até o seu falecimento, em julho de 1971. Logo pós o seu falecimento, ocorreram disputas e algumas segmentações dentro da organização. Inicialmente, Leôncio Gomes tornou-se o dirigente do CICLU. Hoje, segundo a Comunidade do Alto Santo (2021), ainda é comandado pela viúva de Irineu, Peregrina Gomes Serra, conhecida por “Madrinha Peregrina”. Por outro lado, Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, um dos principais discípulos do Mestre Irineu, se desvinculou do CICLU, por divergências com Leôncio, e passou a construir a sua própria comunidade, a vertente do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundada em 1974. Hoje é comandada pelo seu filho, Alfredo Gregório de Melo, conhecido por “Padrinho Alfredo”. Porém, vale destacar que a CEFLURIS manteve as bases dos rituais, as fardas e os principais hinários, mas agregou outros elementos kardecistas e umbandistas aos rituais daimistas. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 13-14).

Dessa maneira, o Santo Daime tornou-se uma religião brasileira, tida por seus seguidores como cristã, formada no Estado do Acre. Suas Igrejas e comunidades filiadas à vertente CEFLURIS estão espalhadas por diversos estados do Brasil e em vários países do mundo, dentre eles, destacam-se: Estados Unidos, Espanha, Holanda, Itália, Alemanha, França, Inglaterra, Argentina, Chile, Japão e outros. (OLIVEIRA, 2007, p. 31).

Cabe evidenciar que o Santo Daime é uma religião de cultura essencialmente oral, cujos sentidos e práticas rituais são construídos e se perpetuam por meio de narrativas transmitidas oralmente, principalmente através dos hinários recebidos e passados de geração a geração. O processo de construção social de sentidos, na religião daimista, passa por um diálogo constante entre os seus adeptos, através das narrativas orais transmitidas para as gerações futuras. Portanto, segundo Oliveira, ao longo da história da religião do Santo Daime, esse diálogo com as narrativas orais fundamentou a ressignificação da *Ayahwasca* e a construção do significado atual da bebida. (OLIVEIRA, 2007, p. 65).

Essa teia de significados, segundo Oliveira (2007), surgiu das narrativas orais e passou a ter, como nos indica Berger (2004), uma facticidade, “um *status* de realidade objetiva, onde as pessoas passam a dialogar, a assimilar e a interagir para construir sua compreensão do presente da religião”. (OLIVEIRA, 2007, p. 150). Assim, esses “fatos” construídos a partir dos argumentos discursivos passam a fazer parte da cultura atualizada da religião daimista. “Em outras palavras, o mundo cultural não só é produzido coletivamente como também permanece real, em virtude do reconhecimento coletivo. Estar na cultura significa compartilhar com os outros um mundo particular de objetividades”. (BERGER, 2004, p. 23-24).

Oliveira (2007, p. 40) enfatiza que o Daime, uma substância psicoativa, é uma bebida que conduz as pessoas a um contato profundo com aspectos além da realidade, que transcendem a compreensão humana racional e sua experiência cotidiana. Portanto, o estado ampliado [alterado] de consciência, mediado pelo Daime, é denominado pelos seguidores daimistas de *miração*. Nessa situação, de acordo com cada pessoa, dentro da sua experiência singular, podem ocorrer diferentes percepções visuais, tanto com os olhos abertos, quanto fechados. Essa *miração* pode contemplar, entre outras experiências, por exemplo, o aumento da intuição; da sensibilidade estética, olfativa e auditiva; viagens astrais¹⁰; e comunicação com espíritos, como no relato da experiência do Mestre Irineu com a bebida, por ocasião de seu encontro com a Virgem Maria. Acrescente-se a isso a percepção de uma experiência do “conhecimento”, caracterizada pela sensação de se estar alcançando o “conhecimento verdadeiro” sobre um determinado assunto. (OLIVEIRA, 2007, p. 142).

Dentro dessa concepção, compreende-se que se trata de uma experiência de “êxtase”¹¹ e também de uma outra perspectiva marginal, que proporciona esse contato com algo que escapa à realidade cotidiana. Berger aponta para o fato de que a religião mantém “a realidade

¹⁰ Na compreensão dos seguidores, as “viagens astrais” são momentos em que o espírito da pessoa se desprende do corpo e vai conhecer a realidade espiritual, genericamente conhecida como astral. (Cf. nota de rodapé 89, OLIVEIRA, 2007, p. 142).

¹¹ Êxtase, no sentido literal “estases, que quer dizer ficar, ou sair para além da realidade, como é definida comumente” (BERGER, 2004, p. 56).

socialmente definida legitimando as situações marginais em termos de uma realidade sagrada de âmbito universal” (BERGER, 2004, p. 57). No que concerne à religião do Santo Daime, consumidora da substância psicoativa, *Ayahuasca* (Daime), por meio de suas práticas, regras, rituais, hinários e fundamentos filosóficos, contribui para estruturar e conduzir a compreensão das experiências visionárias. Tudo isso são ferramentas simbólicas, segundo a compreensão de Oliveira, para lidar com o “espaço de mistério”, as percepções ampliadas ou os estados alterados de consciência que essa substância revela. A doutrina daimista concebe como sagrados tanto o ato de ingerir o Daime, quanto a própria bebida, com os seus poderes visionários. Essa compreensão torna o Daime santo aos olhos de quem o concebe como instrumento extático, como veículo mediador de contato com essa realidade sagrada. Daí surge a ideia de Santo Daime (OLIVEIRA, 2007, p. 40).

É importante enfatizar que, entre as práticas nativas com a *Ayahuasca*, estudadas por diversos autores, verificou-se a presença de cânticos entoados durante o consumo do chá xamânico e, dessa maneira, ao que parece, contribuíam para as percepções das visões relatadas, bem como estimulavam a comunicação com os espíritos. Esses cânticos são denominados pela população indígena como ícaros¹², sendo que sua função ritual, conforme a concepção das populações estudadas, seria conduzir as visões e a força psicoativa da *Ayahuasca*. (OLIVEIRA, 2007, p. 137). Provavelmente as canções podem ter sido assimiladas pelo Mestre Irineu, ao longo de seu contato com a *Ayahuasca*, no contexto nativo, onde o consumo da bebida está associado à execução de cânticos simples, os ícaros. (OLIVEIRA, 2007, p. 187). Por outro lado, os seguidores daimistas compreendem os hinários não apenas como mensagens similares às palavras bíblicas, mas também como sua continuidade legítima, viva e atual, revelada e interpretada à luz do Espírito Santo e do chá sacramental, na religião do Santo Daime. (OLIVEIRA, 2007, p. 242).

Dito isso, cabe evidenciar que, segundo Oliveira, em relação às reações no corpo físico dos adeptos, ao utilizarem o Daime (*Ayahuasca*) nos rituais, podem ocorrer naturalmente efeitos purgativos, laxantes e eméticos (vômitos), concebidos como “limpezas” que a bebida faz no corpo das pessoas. (OLIVEIRA, 2007, p. 138).

Agora, dentro do conjunto de símbolos daimistas, cabe destacar a cruz, que remete à primeira experiência visionária do Mestre Irineu. A cruz utilizada na religião daimista possui dois braços, conhecida na tradição cristã como Cruz de Caravaca. Assim sendo, o cruzeiro tornou-se o símbolo mais importante da religião do Santo Daime. Isso é tão relevante que o hino nº 93, do Mestre Irineu, recebeu o nome de “O Cruzeiro” e diz: “No cruzeiro tem rosário. Para quem quiser rezar.” (OLIVEIRA, 2007, p. 161-162). Um outro símbolo, com um significado singular na visão daimista, é conceber a Clara como sendo a própria Virgem Maria da Conceição, conhecida e representada, também, como a Rainha da Floresta. (OLIVEIRA, 2007, p. 186). Portanto, os símbolos do Cruzeiro e do Rosário reforçam a compreensão de

¹² Os ícaros são canções com uma melodia e uma letra simples, que se acredita que sejam ensinados pelos seres divinos que habitam em diversos elementos da natureza, tais como animais, pedras e plantas. São entoados para modular e dirigir a força psicoativa da *Ayahuasca*. (OLIVEIRA, 2007, p. 187).

que são dois elementos que sugerem as representações de Jesus e Virgem Maria, sua mãe. Essa concepção dos seguidores daimistas remete à compreensão da união do Mestre Irineu com a Rainha da Floresta. (OLIVEIRA, 2007, p. 221). Um outro símbolo utilizado na doutrina do Santo Daime é a Estrela, que representa a Estrela de Davi, também conhecida como Selo de Salomão. Por sua vez, ela é entregue ao novo associado da religião, através de uma cerimônia simples, denominada Fardamento. A farda é um outro símbolo significativo de destaque na religião daimista, por distinguir os seus adeptos dos visitantes. (OLIVEIRA, 2007, p. 223-228).

Cabe mencionar que fazem parte da doutrina daimista os hinários, em destaque o “Hinário o Cruzeiro”, do Mestre Irineu. É notória a presença da bricolagem do cristianismo no conteúdo dos hinos entoados durante os rituais, nas datas principais dos trabalhos, nas preces que são feitas no início e no encerramento dos rituais, como, por exemplo, o Pai Nosso, a Ave Maria e a Salve Rainha, e também a prática de se rezar o Terço antes dos rituais mais longos. (OLIVEIRA, 2007, p. 64).

Agregando-se aos símbolos já mencionados, tem-se, como a essência do culto, o Daime, o chá milagroso: “Eu tomo esta bebida. Que tem poder inacreditável”, como se diz no hino nº 124, do próprio fundador, e tem a sua divulgação nas narrativas orais sobre as curas alcançadas pelo seu uso religioso. Daí, foi se formando um imaginário daimista, que associa a ingestão do chá ao universo simbólico do sagrado e do cristão. Então, como já assinalado, aos poucos, o chá foi sendo percebido como santo. Inclusive, ao nome original, com o transcorrer do tempo, acrescentou-se o adjetivo “Santo”, como prova desse amplo processo de ressignificação, passando a ser denominado “Santo Daime”. (OLIVEIRA, 2007, p. 196-197).

No entanto, é importante esclarecer que, durante as primeiras experiências visionárias do Mestre Irineu junto à comunidade indígena, na floresta, até a década de 1930, a bebida ainda era chamada de *Ayahwasca*, ou Huasca, uma distorção da palavra original. Por outro lado, o cipó era chamado de Mariri e a folha, Chacrona ou Mescla. Mas, a partir da compreensão gradativa do Mestre Irineu sobre a *Ayahwasca* e de suas vivências culturais, se deu a elaboração dos novos nomes dos componentes da bebida. Então, o cipó foi rebatizado como “Jagube”, a chacrona; a folha foi denominada como Rainha e o chá, a bebida indígena, passou a ser chamada pelo nome de Daime. Assim sendo, esses elementos ressignificados, de acordo com a concepção daimista, remetem à união primordial do Mestre Irineu com a “Rainha da Floresta”, a “Virgem Maria”, presente nos mitos fundadores da religião daimista. (OLIVEIRA, 2007, p. 234).

Oliveira evidencia que o Feitio do Daime, a sua preparação, se tornou a principal prática ritualizada, em cuja realização os adeptos daimistas encontram um sentido espiritual e psicológico, reafirmando sua compreensão de que a bebida é um veículo sagrado e sacramental, semelhante ao sacramento cristão, ao mesmo tempo em que conserva a sua qualidade. (OLIVEIRA, 2007, p. 233).

Ao afirmarem que “o Daime é o Mestre”, os seguidores do Santo Daime identificam o Mestre Irineu como sendo o próprio Cristo e a ingestão ritualística da bebida passa a ser compreendida como um sacramento eucarístico. Em outras palavras, ao beber o Daime, os

adeptos da religião do Santo Daime concebem estar comungando o próprio Cristo, na convicção de ser o Mestre Irineu. Então, nessa perspectiva, compreendem-se esses significados, como o próprio Daime, como elementos primordiais, que construíram a concepção de ser essa bebida um sacramento eucarístico cristão. (OLIVEIRA, 2007, p. 237).

Nesse contexto, o hino nº 111: “ESTOU AQUI”, do Mestre Irineu, o identifica como o próprio Jesus Cristo e refere a si mesmo como Juramidam: “Estou aqui [...] / Aqui findei / Faço a minha narração / Para sempre se lembrarem / Do velho Juramidam¹³”. (OLIVEIRA, 2007, p. 239). A sua identificação com Cristo pode ser percebida com clareza, através de seu hino nº11: “UNAQUI”: “Estou aqui, / Foi Deus do céu quem me mandou / Sou filho da Virgem Mãe / Lá no céu Jesus Cristo Salvador”, bem como no hino nº 116: “SOU FILHO DO PODER”: “Sou filho do poder / E dentro desta casa estou / Fazendo os meus trabalhos / Que minha mãe me ordenou.” (MATOS DA SILVA, 1994).

Vale dizer que, na religião daimista, existe uma compreensão compartilhada de que o Mestre Irineu é a reencarnação de um mesmo espírito que se manifestou na terra como Buda, que é pouco difundida, mas a ideia de ser uma reencarnação de Jesus Cristo é mais disseminada; e finalmente como Juramidam. Dessa maneira, a concepção daimista de que o Mestre Irineu seja uma reencarnação de Jesus Cristo pode ser considerada como um dado relevante, por associar a religião do Santo Daime “não apenas no contexto da história Cristã, mas no âmbito mais amplo das expressões religiosas que se manifestaram ao longo da História da humanidade”. (OLIVEIRA, 2007, p. 245).

Sendo assim, pela convicção dos seguidores daimistas de que a ingestão do Daime é um sacramento, compreende-se, com clareza, a adoção da expressão atual “substância enteógena”, derivada de *entheos*, de origem grega, que significa literalmente “deus dentro”. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si. Isso vai além de conceber o Daime somente como uma “substância psicoativa”. (MACRAE, 1992, p. 16).

Enfim, diante dos sistemas simbólicos, o sociólogo Berger (2004) compreende a importância dos rituais e dos símbolos como instrumentos de “rememoração”, ou seja, como a atualização do mito, dizendo:

Os homens esquecem. Precisam, por isso, que se lhes refresque constantemente a memória. Aliás, pode-se alegar que um dos mais antigos e importantes pré-requisitos para o estabelecimento da cultura é a instituição desses “lembretes” [...]. O ritual religioso tem sido um instrumento decisivo desse processo de “rememoração”. Repetidas vezes “torna presente” [atualizam] aos que nele tomam parte as fundamentais definições da realidade e suas apropriadas legitimações”. (BERGER, 2004, p. 53).

¹³ A palavra Juramidam se refere à nova compreensão que Mestre Irineu alcançou de si mesmo, antevendo a sua existência na realidade espiritual. Para os daimistas, as pessoas têm um nome “na terra” e outro “no astral”. Midam seria, inclusive, o nome de uma família na realidade espiritual. Portanto, Juramidam seria o nome do Sr. Irineu no astral ou realidade espiritual. (OLIVEIRA, 2007).

2 Intolerância e divisões internas na doutrina daimista originária

Como já abordado, após a morte do Mestre Irineu, o Padrinho Sebastião entrou em conflito com a nova liderança do CICLU/Alto Santo, culminando com o seu rompimento com o grupo daimista originário. Por isso, ele formou seu próprio centro, o CEFLURIS, em 1974, localizado às margens do Igarapé do Mapiá (no Amazonas), que, no ano de 1998, foi renomeado como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU). (ASSIS; LABATE, 2014, p. 14).

O conflito entre Leôncio, líder do CICLU, e o Padrinho Sebastião pode ser explicado, dentro da visão de Bourdieu (1992), como a existência de tensões, de lutas por poder, dentro de cada campo religioso. Isso se manifesta, por exemplo, quando novas pessoas, com novas ideias, buscam legitimar sua posição em relação a um grupo ou a uma normativa dominante, que, por sua vez, tenta defender a sua posição, excluindo a concorrência e não legitimando o novo. (OLIVEIRA, 2011, p. 159).

A nova vertente agregou novos elementos aos rituais herdados do Mestre Irineu, como a aproximação com o espiritismo kardecista e com as religiões afro-brasileiras, no que concerne a incorporações de espíritos nos rituais. Na visão da vertente CICLU, não se permitem mudanças ou novidades na doutrina daimista originária, permanecendo restrita, quase que totalmente, ao Norte do país. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 14).

Portanto, o CEFLURIS/ICEFLU se distingue do CICLU por ter uma característica plural, com abertura para a inserção dinâmica de novos elementos ritualísticos, o que possibilitou atingir uma expansão nacional e internacional, tendo o Céu do Mapiá como o maior agrupamento daimista mundial. Após a morte do Padrinho Sebastião, em 1990, a direção da doutrina ficou a cargo de seu filho, Alfredo Gregório de Melo, conhecido como Padrinho Alfredo, que deu continuidade à consolidação da religião do Santo Daime e sua expansão pelo Brasil e pelo mundo. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 22; OLIVEIRA, 2007, p. 35).

Miranda afirma que, atualmente, existem igrejas do Santo Daime em vários lugares da América do Sul, nos Estados Unidos, Canadá, Japão, Holanda, Espanha, França, Itália e em vários outros países. (MIRANDA¹⁴, 2020).

De certa forma, pode-se dizer que o Daime deixou de ser uma organização relativamente homogênea, passando por um processo que tem se intensificado cada vez mais, se tornando como uma religião institucionalizada, conhecida como Santo Daime. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 14).

Cabe evidenciar que, segundo Oliveira (2011), a partir da década de 1930, formaram-se novos contextos de utilização da bebida denominada *Ayahwasca* (Daime) e se constituíram algumas religiões, tidas como cristãs, segundo seus adeptos, que passaram, também, a utilizá-la ritualisticamente. Entre essas religiões, encontram-se o Santo Daime, a Barquinha e a União

¹⁴ Claudio José Miranda é mestre em Filosofia, professor de Estudos Comparados de Religião e membro da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa.

do Vegetal, que buscam, cada qual, construir sua legitimidade própria, assumindo diferentes posições políticas e ideológicas nesse campo (BOURDIEU, 2004, p. 89). Assim sendo, o Mestre Irineu começou a reunir ao seu redor alguns seguidores e, até o seu falecimento, estruturou os principais rituais, símbolos e preceitos doutrinários da religião daimista. Oliveira destaca que, no final da década de 1940, o Mestre Irineu ofereceu ao seu discípulo, o Sr. Daniel Pereira de Matos, a possibilidade de fundar outra linha de trabalhos espirituais associada ao uso do Daime, linha essa conhecida como a Barquinha. Porém, o Mestre manteve intacta a sua doutrina CICLU. (OLIVEIRA, 2011, p. 168).

Com o surgimento da Barquinha, entre as décadas de 1930 e 1960, segundo Galvão (1955, p. 146 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 168) e Goulart (1966, p. 140 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 168), houve uma grande transformação histórica e social no âmbito da religiosidade popular brasileira, na região amazônica. O processo de legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras e das práticas vegetalistas tradicionais na Amazônia, segundo Oliveira, ocorreu devido à adoção das concepções kardecistas e da sedimentação dessas práticas religiosas populares.

Cabe aqui ressaltar que, segundo Menezes, afirmar o “Direito sagrado de divergir” é negar a quem quer que seja – em especial ao Estado e às maiorias – “o direito de reprimir a diversidade alheia, de perseguir os dissidentes, de tentar reduzir pela força as divergências”. (MENEZES, 1996, p. 6).

Segundo Oliveira, à medida que se difundiu, entre os adeptos daimistas, a ideia de que há um ser divino presente na bebida *Ayahwasca* ou o Daime, substância enteógena, e que esse ser divino era o próprio Mestre Irineu, que foi, por sua vez, identificado pelos daimistas como o Cristo, foi se reconfigurando a ressignificação da *Ayahwasca* até o seu sentido atual. Ainda de acordo com essa autora, essa ressignificação encontra-se presente nos hinos cantados durante os rituais daimistas. (OLIVEIRA, 2011, p. 156).

Assim sendo, afirma Oliveira (2007):

Ao ingerir o Santo Daime, as pessoas cantam os hinos. Ao cantá-los sob o efeito psicoativo da bebida, fazem uma releitura do seu significado, a partir da vivência e condição psicológica de cada pessoa. Ao estabelecer um diálogo com esse conteúdo, constrói-se uma leitura particular da vivência psicoativa com a ayahuasca na religião, ao mesmo tempo em que se constitui uma leitura do conteúdo expresso nos hinos, condicionada pelo presente. Esse diálogo interior estabelecido entre as pessoas e os hinos também subsidia o surgimento de novas compreensões sobre os princípios doutrinários da religião, que são, então, objetivados em novos hinos. Quando esses novos hinos são cantados nos trabalhos espirituais do Santo Daime, consolida-se o processo de objetivação desses novos conteúdos que, por sua vez, contribuem para o processo contínuo de formação da religião (OLIVEIRA, 2007, p. 75).

Oliveira aponta que existem 4 (quatro) centros distintos do CICLU na região do Alto Santo. Entre eles, encontra-se a própria Sede, erguida pelo fundador, na década de 1940. Devido à proximidade geográfica entre eles e sua pequena expansão para outras cidades do país, às vezes, compartilham certa afinidade ideológica e política acerca da condução da religião daimista atual,

naquela região. Sendo assim, os daimistas ortodoxos do Alto Santo compreendem que, para se conhecer a doutrina do Daime, tal como ela é, desde sua origem, as pessoas de outros estados, ou outros países, devem se deslocar de onde residem até o Rio Branco. E, dessa maneira, lá, devem vivenciar as práticas daimistas nos moldes deixados pelo Mestre Irineu. Essa opinião se funda na concepção de que a religião, com suas práticas e filosofia, deve permanecer inalterada ao longo do tempo, remetendo única e exclusivamente ao conjunto simbólico instituído pelo Mestre Raimundo Irineu. (OLIVEIRA, 2011, p. 157-158).

MacRae (1992) enfatiza que o Padrinho Sebastião, fundador do CEFLURIS/ICEFLU, foi uma das lideranças que mais se destacaram após o falecimento de Mestre Irineu. Ele nasceu no Seringal Monte Lígia, em Eirunepé (Amazonas), e teve contato com a religião do Mestre Irineu na década de 1960, quando foi curado de uma enfermidade graças ao Daime. Seguidores antigos dessa vertente daimista relatam que ele, de maneira natural, desde a infância, possuía dons mediúnicos, como a incorporação de espíritos e a projeção astral, compreendidos por seus adeptos como capacidades especiais que legitimam sua liderança espiritual. (OLIVEIRA, 2011, p. 159).

Nas tensões geradas entre os diferentes grupos que compõem a religião daimista, envolvendo as partes política e social dessas instituições, destacam-se: a discussão sobre o consumo de outras substâncias psicoativas, a incorporação de espíritos, as transformações e acréscimos nos rituais constituídos pelo fundador. Normalmente, os centros filiados ao CICLU/Alto Santo não aceitam a possibilidade de consumo de outras substâncias psicoativas por parte de seus seguidores, nem durante os rituais daimistas, nem no âmbito de sua vida privada. Essa posição é baseada nos relatos orais de antigos seguidores, acerca da história da religião e da vida do fundador, bem como através das descrições prescritas no estatuto deixado pelo próprio Mestre Irineu, pouco antes de sua morte. (OLIVEIRA, 2011, p. 161).

Portanto, essas discordâncias sobre as concepções do que pode ser considerado legítimo, ou não, na religião do Santo Daime, é que causam as tensões internas no campo religioso daimista. Isso acaba por gerar a intolerância religiosa entre seus seguidores e as organizações que fazem o uso do Daime (*Ayahwasca*) e que se consideram, cada qual, sob a sua visão, uma vertente lícita da doutrina fundada pelo Mestre Irineu. (OLIVEIRA, 2011, p. 169).

O sociólogo Berger (1985) compreende a religião como um produto de construção humana, histórica e social, que viabiliza um certo ordenamento expressivo para os seus adeptos. Ele evidencia que as práticas e os hábitos humanos vão se modificando, influenciados pelo tempo. Então, a partir da época de suas produções, e a cada instante, são recriados, reinventados ou ressignificados. Dessa maneira, torna-se muito difícil fazer com que os rituais daimistas, em uma visão expansionista, permaneçam inalterados desde a época do seu surgimento, seguindo fielmente as orientações e o legado estabelecido pelo Mestre. Isso porque as condições atuais sempre remetem a uma releitura do passado, como no caso da vertente do Padrinho Sebastião, cujas ressignificações e alterações rituais favoreceram a exportação da religião daimista. (OLIVEIRA, 2011, p. 170).

À vista disso, a compreensão compartilhada de que o “Mestre Irineu é e está no Daime”, para a maioria dos adeptos daimistas, ameniza um pouco a polêmica estabelecida entre a concepção de uma doutrina imutável (ortodoxa) e uma doutrina viva e em expansão. Vale lembrar que o próprio fundador, o Mestre Irineu, durante a sua caminhada com o Daime, implantou muitas mudanças na religião. Assim sendo, o Padrinho Alfredo, atual líder do ICEFLU, em um de seus hinos, diz que se deve “Seguir realmente a doutrina / E não alterar nenhum til”. (OLIVEIRA, 2011, p. 171).

Por outro lado, aspectos políticos e idealistas envolvendo a continuidade da religião e a legitimação das lideranças atuais do Santo Daime são levados em consideração nas discussões. Mesmo diante da posição imutável da manutenção das práticas estabelecidas pelo Mestre Irineu, elas passaram a ser compreendidas como sendo aparentemente normativas. Então, na perspectiva de legitimar as autoridades daimistas, por meio da manutenção do Daime e a acolhida de que as novas concepções sejam legítimas, tais práticas podem ser compreendidas também como normativas. Dessa maneira, seria plausível admitir algumas transformações na religião daimista desde que tivessem o aval dos seguidores da doutrina. Com isso, se buscaria um esforço em se manter os elementos essenciais originários da doutrina, com a permanência do passado e a legitimação da autoridade presente dos líderes atuais do Santo Daime. A concepção do Santo Daime como uma doutrina viva e em expansão e a admissão da legitimidade da condução da religião daimista pelas lideranças atuais e da comunidade como detentora dos elementos presentes, herdados do passado, fortalecem a doutrina, tanto em poder, como em responsabilidade social, em função de suas atitudes. A partir dessa visão normativa do sagrado, se permitiria que a autoridade presente se fundamentasse nas construções mítico-fundadoras manifestas na oralidade. (OLIVEIRA, 2011, p. 171-172). Assim sendo, é importante lembrar o que diz Binoche (2010): “Nenhuma comunidade humana é de fato viável se seus membros não estiverem de acordo sobre certas “crenças” comuns (dogmas religiosos, preconceitos costumeiros, ideologias, valores compartilhados etc.) [...]” (BINOCHÉ, 2010, p. 24).

3 As intolerâncias no Brasil e no exterior enfrentadas pela religião do Santo Daime

Como já aludido, a visão externa, ou seja, de fora da religião daimista, leva a concepções preconceituosas, perseguição, aversão e repressão por conceber o Daime (a *Ayahuasca*) como uma substância alucinógena, pertencente ao grupo das drogas. Por esse motivo, a falta da devida compreensão do seu uso sacramental, nos rituais da religião do Santo Daime, motivou inúmeras intolerâncias e hostilidades em várias partes do mundo, como se segue.

3.1 No Brasil

A intolerância religiosa em nosso país não é um fato recente, visto que já vem desde o início da colonização portuguesa, quando chegou ao Brasil, juntamente com a

religião hegemônica católica. Porém, a delimitação deste estudo se restringe à intolerância mediante a presença da religião do Santo Daime, dentro do país.

3.1.1 Uma breve descrição cronológica dos fatos antagônicos e de seus avanços

- a) Desde 11 de outubro de 1890, estava em vigência uma política oficial de repressão à feitiçaria, tida como a prática ilegal da medicina, da magia, e que proibia o curandeirismo e o uso de “substâncias venenosas”, baseada nos Artigos 156, 157 e 158 do Código Penal da época. Evidencia-se que esses artigos poderiam ser usados contra o Mestre Raimundo Irineu e, de fato, o foram. Porém, segundo MacRae (1992), a perseguição movida contra os terreiros e outros centros não era homogênea e certas casas conseguiam a proteção das autoridades locais: suas atividades eram registradas dentro do *status* de religião e, por isso, ficavam fora da intervenção policial. (MACRAE, 1992, p. 65);
- b) Em 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde – (DIMED), por conta própria e sem a devida anuência do Conselho Federal de Entorpecentes – (CONFEN), incluiu o cipó (*Banisteriopsis caapi*)¹⁵ na lista de produtos de uso proscrito (proibido) no território nacional. (MACRAE, 1992, p. 79);
- c) Em 1986, o Conselho Federal de Entorpecentes – (CONFEN) nomeou uma delegação incumbida de avaliar o uso ritual do Daime (*Ayahwasca*). Então, após verificações e análises, o resultado do trabalho culminou na liberação, em 1987, do uso do chá sacramental (Daime/*Ayahwasca*) somente para fins religiosos. (MACRAE, 1992, p. 86). Porém, em 1992, essa liberação foi reexaminada e mantida a decisão anterior do (CONFEN – 1987). (ASSIS; LABATE, 2014, p. 23);
- d) Em 1998, com a criação do Conselho Nacional de Política sobre Drogas, atualmente, Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), que substituiu o CONFEN, elegeu-se uma nova comissão mista para rever novamente a questão considerada polêmica. Então, em 2004, foi estabelecido o Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a *Ayahwasca* (GMT), composto por especialistas sobre drogas, bem como por representantes de diversos grupos que fazem o uso da *Ayahwasca* no rito religioso. Em 2006, o parecer do GMT foi concluído, porém, só em 2010, foi incluído na Resolução nº 1 do CONAD. A Resolução nº 1 (2010) tornou-se o principal documento que regulamenta e legaliza o uso da *Ayahwasca* nos ritos religiosos no Brasil. É importante destacar que o CONAD levou em consideração o posicionamento do Conselho Internacional de Controle de Narcóticos (INCB, sigla em Inglês), da ONU: “que afirma não ser esta bebida nem as espécies vegetais que a compõem objeto de controle internacional” (RESOLUÇÃO Nº1, 2010), embora a *N,N-dimetiltriptamina* (DMT)¹⁶ esteja proscrita na Convenção de Viana (1971). Assim sendo, essa decisão sobre o emprego da *Ayahwasca* dentro do Brasil, de certa forma, poderia influenciar decisões quanto ao seu

¹⁵ O chá (Ayahuasca/Daime) é feito a partir do cozimento do cipó jagube ou Mariri (*Banisteriopsis caapi*) e da folha da Chacrona (*Psychotria viridis*), plantas nativas da bacia Amazônica.

¹⁶ DMT é o principal agente psicoativo presente na folha da chacrona.

uso no exterior, mas não foi bem assim, pois, em cada contexto, prevaleceu a sua política sobre a sua legalidade. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 23);

- e) Em 2020, a deputada Jéssica Sales (MDB-AC) propôs, na Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei 179/20, que tem por objetivo regular o uso da *Ayahwasca* no Brasil, dando o *status* de religião para o Santo Daime. Ela diz que busca formalizar juridicamente as instituições que utilizam a *Ayahwasca* como sacramento de seus cultos e rituais, o que seria fundamental para o reconhecimento de direitos, como a imunidade tributária, prevista na Constituição, para igrejas. Assim sendo, ficam assegurados o livre exercício das atividades e manifestações ligadas ao chá e a proteção aos locais de culto e às suas liturgias. As instituições terão o prazo de, no máximo, até 180 dias para solicitarem a formalização jurídica como organizações religiosas. A Deputada Jéssica explicou que essa formalização trará mais segurança às instituições que empregam *Ayahwasca* em seus cultos, dando-lhes maior responsabilidade e identidade. Segundo ela, isso “vai diferenciar o que é legítimo e protegido pelo Estado daquelas pseudo-entidades que fazem o mau uso do chá, muitas vezes relacionando seu uso a práticas recreativas ou outras que nada têm a ver com o legítimo exercício da religião”. De acordo com essa proposição, passa a ser permitido, em todo o território nacional, nos locais previamente autorizados, a ingestão do chá sacramental. A proposta tem também a disposição de regular o cultivo e a coleta das espécies vegetais que formam o chá, incluindo o seu preparo, armazenamento e ministração. Porém, proíbe que essas práticas sejam feitas com o intuito de obter lucro ou a associação do chá com outras substâncias psicoativas. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2020);
- f) Miranda (2020) enfatiza que, a partir do ano de 2020, a doutrina do Santo Daime passou a ser parte integrante da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), inicialmente, devido aos constantes ataques sofridos por pessoas que, de forma equivocada, consideram o sacramento do Daime (*Ayahwasca*), de caráter sagrado e natural, como droga, isto é, de uma forma depreciativa. Além disso, a doutrina do Santo Daime junta-se a todas as outras religiões que se colocam à frente de uma luta contra os ataques de forças reducionistas, que querem eliminar as outras formas de espiritualidade da vida do povo brasileiro. (MIRANDA, 2020).

3.1.2 Uma visão daimista sobre a tolerância religiosa

A concepção da vertente do Santo Daime, o ICEFLU, com relação à tolerância religiosa, preconiza o seguinte:

Concordamos em praticar abertura e respeito pelas pessoas cujas crenças são contrárias às nossas. Compartilhamos os ensinamentos do Santo Daime com aqueles que procuram este caminho e estas verdades ao mesmo tempo em que reconhecemos que fazer proselitismo é proibido. Para ajudar a salvaguardar contra as consequências nocivas da ambição pessoal e organizacional, evitamos a promoção ativa da Igreja. (ICEFLU, 2020).

Por outro lado, com relação ao diálogo inter-religioso, ao ecumenismo e às alianças, o ICEFLU divulga o seguinte:

Dentre as diversas linhas espirituais *Ayahwasqueiras* e daimistas, sem dúvida, temos um viés bastante universalista no que diz respeito a abertura para o diálogo e a prática [inter-religiosa]. Isto nos foi legado pelo Padrinho Sebastião, que sempre recebeu representantes de outras tradições religiosas sem qualquer tipo de preconceito, incentivando sempre o respeito, o diálogo e o ecumenismo. (ICEFLU, 2020).

3.2 No exterior

A intolerância religiosa com relação à exportação da doutrina do Santo Daime de origem brasileira para outros países não ocorreu de uma forma homogênea, tendo uma atitude peculiar adotada em cada país, segundo as regras pré-estabelecidas no trato da interpretação do Daime como uma substância pertencente ao grupo das drogas. Percebeu-se também que aquilo que foi interpretado no Brasil, país de origem da religião daimista, não serviu de referência para os outros países.

3.2.1 Uma breve descrição cronológica dos fatos iniciais ocorridos no exterior e os seus desfechos

- a) A presença da DMT no chá sacramental daimista tornou-se objeto de vários debates na esfera legal, visto que a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas (CSP) das Organizações das Nações Unidas (ONU - 1971) a considerou como uma das substâncias proscritas de nível 1, como o LSD, o Ecstasy e a Mescalina. Porém, enfatiza-se que a DMT não é manipulada, e sim, obtida através de substâncias naturais. Daí a discussão sobre a *Ayahwasca* ser ou não enquadrada como uma substância alucinógena, como determinou a CSP. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 13);
- b) No ano de 1990, surgem os primeiros problemas de ordem legal quanto à prática do Santo Daime, nos Estados Unidos da América (EUA) (Cf. GOISMAN, 2013 apud ASSIS; LABATE, 2014, p. 19);
- c) Em 1994, uma das primeiras investidas das autoridades contra a religião do Santo Daime, na Europa, foi na Alemanha. (Cf. ROHDE; SANDER, 2011 apud ASSIS; LABATE, 2014, p. 20);
- d) Assis e Labate (2014), em pesquisa de campo, afirmam que, em 1999, dois daimistas dos EUA foram detidos por autoridades norte-americanas (ASSIS; LABATE, 2014, p. 20). Nesse mesmo ano de 1999, na Holanda, foram presos dois líderes holandeses do Santo Daime, enquadrados pela lei holandesa antidrogas. Nessa mesma época, segundo Rohde e Sander (2011 apud ASSIS; LABATE, 2014), na Alemanha, foi registrada uma intervenção

policial com um contingente de 100 policias, fortemente armados, em um acampamento do Santo Daime. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 20);

- e) Na Europa, em 2000, especificamente na Espanha, membros do Santo Daime foram detidos. E, no decorrer do ano de 2004, na Itália, foram confiscados, pelas autoridades italianas, em torno de trinta litros de Daime, sacramento ritualístico daimista. No ano seguinte, aproximadamente vinte seguidores do Santo Daime foram presos, gerando repercussão na mídia local, que noticiava, de forma a chocar a sociedade, que o Santo Daime se tratava de uma seita demoníaca, originada da magia negra, e que usava rituais orgiásticos. (Cf. MENOZZI, 2011 *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 20);
- f) Em 2007, segundo Watt (2013 *apud* ASSIS; LABATE, 2014), foi detido um líder do Santo Daime na Irlanda, por estar portando certa quantidade de *Ayahwasca* (ASSIS; LABATE, 2014, p. 20);
- g) Em 2011, na Bélgica, tem-se o registro da apreensão de aproximadamente cinquenta litros do sacramento daimista. (Cf. BLAINEY, 2013 *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 20).

3.2.2 Uma breve descrição cronológica dos avanços ocorridos no exterior

- a) A partir de junho de 2002, na Espanha, após a não obtenção de uma resposta, por mais de seis meses, ao pedido de inclusão do Santo Daime no registro de organizações religiosas, de acordo com a legislação espanhola, a religião daimista acabou sendo reconhecida como entidade religiosa, diante desse “silêncio administrativo” (Cf. LÓPEZ-PAVILLARD; DE LAS CASAS, 2011 *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 24);
- b) Em 2009, o governo italiano, segundo Menozzi (2011 *apud* ASSIS; LABATE, 2014), permitiu o emprego da *Ayahwasca* no culto do Santo Daime, até então, proibida pela lei italiana de substâncias controladas (ASSIS; LABATE, 2014, p. 24);
- c) Nos EUA, no estado de Oregon, em 2009, segundo Labate e Feeney (2012), os rituais daimistas foram autorizados de forma legítima (Cf. LABATE; FEENEY, 2012 *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 24);
- d) Em 2012, a Corte Superior de Amsterdã, na Holanda, emitiu um parecer favorável sobre a liberdade do emprego do Daime nos cultos daimistas. Enfatiza-se que tal parecer se baseou na Convenção Europeia dos Direitos Humanos (*European Court of Human Rights – ECHR*), com relação à liberdade religiosa e, dessa maneira, sobrepôs a proibição internacional do DMT, bem como a corte holandesa sobre drogas, Corte de Apelações de Amsterdã (2012), processo número: 23-001916-09. (Cf. CORTE DE APELAÇÕES DE AMISTERDÃ, 2012 *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 24).

Enfim, a indefinição quanto à legalidade do Santo Daime em países como Alemanha, Bélgica, Irlanda e França não acarretou a extinção dos cultos daimistas ou a adesão à religião. Porém, essa condição irresoluta promove a dispersão e a clandestinidade dos grupos seguidores, tornando o controle da utilização da *Ayahwasca* mais difícil e menos organizado. E esse fato é

agravado, principalmente, devido ao exílio das lideranças do Santo Daime. (ASSIS; LABATE, 2014, p. 24).

Conclusão

Levando-se em conta o que foi observado, pode-se destacar que a religião do Santo Daime é constituída basicamente de uma bricolagem de elementos da tradição indígena e da tradição cristã e que, após a morte de seu fundador, em 1971, se transformou em duas vertentes: a CICLU, doutrina original, ortodoxa, do Mestre Irineu Serra; e a CEFLURIS/ICEFLU, do Padrinho Sebastião, que agregou à doutrina daimista elementos do espiritismo e da umbanda.

Assim sendo, o primeiro problema gerador de intolerância externa à religião do Santo Daime é a não compreensão exata do que seja o Daime (*Ayahwasca*), a bebida de origem xamânica, ou seja, a adaptação de um chá da tradição indígena dentro de uma tradição europeia. Para os daimistas, ela é uma substância psicoativa, enteógena, porém o senso comum a interpreta como uma droga, um alucinógeno. Outro problema é a ressignificação dos elementos da tradição cristã, religião hegemônica, dentro da doutrina do Santo Daime. Acrescenta-se, ainda, outro problema, que é a intolerância interna entre a compreensão da legitimidade da doutrina na visão do CICLU, que é a “manutenção do passado”, ou seja, a imutabilidade, e a visão do CEFLURIS/ICEFLU, que considera a “doutrina viva” e em expansão, admitindo a atualização da doutrina, bem como a inserção de novos elementos e alterações ritualísticas.

Dito isso, cabe ressaltar que o Santo Daime é uma religião de origem brasileira, de cultura essencialmente oral, com poucos registros escritos sobre seus fundamentos e sua história, ou seja, não é uma religião do Livro. Existem apenas registros orais importantes, que compõem o *corpus* semântico da religião, como, por exemplo: os hinos cantados nos rituais daimistas, as histórias de vida e os relatos de seus seguidores mais antigos, que relembram os fatos históricos mais marcantes da religião, que, por sua vez, explicam os fundamentos doutrinários da religião do Santo Daime. Então, apesar da existência das duas compreensões antagônicas de legitimação da religião, entre os daimistas, ou seja, entre as vertentes, subsiste uma unidade que sobrepõe essas divergências normativas que cada vertente evoca. Tal unidade se revela na convergência do uso ritualístico sacramental do Santo Daime. Possivelmente, esse é um dos caminhos para a redução ou até a eliminação da intolerância e a supremacia do respeito pelas diferenças. Esse é um desafio vivido não só na religião do Santo Daime, mas dentro do campo religioso pós-moderno. Cabe lembrar que o próprio Mestre Irineu respeitava a diversidade religiosa quando, no final da década de 1940, ofereceu a possibilidade, ao seu discípulo Daniel Matos, de fundar outra linha de trabalhos espirituais com o Daime – que ficou conhecida como Barquinha –, mas a doutrina do Mestre permaneceu inalterada.

Por fim, a finalidade deste artigo é contribuir para a diminuição e uma possível eliminação das tensões e intolerâncias internas e externas à doutrina do Santo Daime, fazendo prevalecer “o direito sagrado de divergir” e perceber as práticas de cada vertente como verdadeiras

e legítimas, favorecendo, dessa maneira, um convívio de paz e respeito diante da diversidade das instituições daimistas. Os avanços na compreensão do que seja a religião do Santo Daime fortalecerão a sua inserção dentro do contexto religioso ocidental.

Dito isso, um grande desafio para a compreensão e a boa convivência com a pluralidade religiosa, na contemporaneidade, seria a introdução da educação para a interculturalidade, como propõe Panikkar (2006), visando uma maior compreensão da importância da cultura oral *versus* a civilização de cultura escrita. Além disso, a interculturalidade é, antes de tudo, uma abertura para as outras culturas, bem como para facilitar o diálogo para uma educação mútua. (PANIKKAR, 2006).

Cabe aqui pontuar que este estudo não exaure o assunto em discussão, pois existem outras fontes de pesquisas acadêmicas disponíveis a respeito desse tema e que se revelam como um conjunto bibliográfico que abre novas perspectivas para outros estudos.

Referências

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 11-35, 2014, .

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Luiz Roberto Benedetti (Org.). Trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BINOCHÉ, Bertrand. Religião privada, opinião pública. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010, p. 24.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. Sérgio Miceli (Org.). 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto que regula uso da ayahuasca e dá status de religião para o Santo Daime em âmbito nacional** (Fonte: Agência Câmara de Notícias 04/03/2020). Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/640858-projeto-regula-uso-da-ayahuasca-e-da-status-de-religiao-para-o-santo-daime>. Acesso em: 04 jan. 2021.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA – ICEFLU-Patrono Sebastião de Melo. **Biografia do Mestre Irineu**. Disponível em: <https://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/mestre-irineu/biografiamestre>. Acesso em: 04 jan. 2021.

COMUNIDADE DO ALTO SANTO. **Madrinha Peregrina**. Disponível em: <https://www.facebook.com/pages/Comunidade-do-Alto-Santo-Irineu>. Acesso em: 08 jan. 2021

MACRAE, Edward. **Guiada pela lua**: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MATOS DA SILVA, Percília (1994). **Hinário: o cruzeiro**. Disponível em: <https://www.mestreirineu.org/cruzeiro.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

MENEZES, P. Filosofia e tolerância. **Síntese nova fase**. Belo horizonte, v. 23, n. 72. p. 5-11, 1996.

MIRANDA, Claudio José. **A doutrina do Santo Daime**. Comissão de Combate à Intolerância religiosa. 2011. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/a-doutrina-do-santo-daime-2173348.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe**: mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime**: um sacramento vivo, uma religião em formação. 2007. 290f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, Isabela. Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 154-178, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convention on Psychotropic Substances**. 1971. Disponível em: http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf. Acesso em: 04 jan. 2021.

PANIKKAR, Raimon. **Paz e interculturalidad**: una reflexión filosófica. Barcelona: Herder, 2006.

RUSSO JR, Álvaro Antônio. **Na boca da mata**: diálogos entre Santo Daime e Umbanda. 2016, . Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

RESOLUÇÃO DO CONAD Nº1 de 25 jan. 2010. **Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam**. Norma Federal, publicada no DO em 26 jan. 2010. Disponível em: https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html. Acesso em: 04 jan. 2021.

“Cultura da Vida e Cultura da Morte”: Moralidade cristã nos debates sobre o direito de abortar (ADPF 442)

*Karine Dalla Costa¹
Andréia Vicente da Silva²*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo apresentar os conceitos de cultura da morte e da vida tal como foram explicitados pelo pastor Douglas Roberto de Almeida Baptista, representante das Assembleias de Deus no Brasil, durante a sessão da ADPF 442 de 2018. O objetivo principal é perceber como o debate moral é instrumentalizado para que decisões nos poderes públicos a respeito do aborto sejam tomadas, utilizando-se de critérios religiosos. Através de análise de vídeos das sessões da ADPF 442 e das aulas on-line do pastor, além de revisão bibliográfica, as autoras procuram comparar a visão religiosa mais conservadora em torno do aborto com alguns argumentos científicos, da área das ciências sociais. Para tanto, um contraponto com a defesa do direito de abortar, feita pela antropóloga Débora Diniz, representante do Instituto Aniz, serve de recurso analítico.

Palavras-chave: ADPF 442; aborto; moralidade Cristã; Assembleia de Deus.

“Culture of Life and Culture of Death”: Christian morality in debates on the right to abort (ADPF 442).

Abstract: This paper aims to present the concepts of culture of death and life as explained by Priest Douglas Roberto de Almeida Baptista, representative of “Assembleia de Deus” in Brazil, during the ADPF 442 session of 2018. The main objective is to understand how the moral debate is operationalized so that decisions in public authorities regarding abortion are made using religious criteria. Through video analysis of ADPF 442 sessions and the priest’s online classes, in addition to bibliographic review, the authors seeks to compare the most conservative religious view around abortion with some scientific arguments from the social sciences area. To this end, a counterpoint to the defense of the right to abortion made by anthropologist Débora Diniz, representative of Aniz Institute, serves as an analytical resource.

Keywords: ADPF 442; abortion; christian morality; Assembleia de Deus.

¹ Graduanda em Ciências Sociais (Unioeste), campus de Toledo. E-mai: kah.dalla@hotmail.com

² Doutora em Antropologia; professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). E-mail: deiavicente@gmail.com

Introdução

Judith Jarvis Thomson (2012), em seu artigo “Uma Defesa do Aborto”, descreve o caso de uma mulher que inconscientemente é internada junto a um violinista. Na história, ela deve ficar conectada, contra a sua vontade, pelo resto de sua vida, ao músico, a fim de salvar a vida dele. A ênfase da metáfora produzida pela autora é demonstrar que a mulher tem o direito de fazer aquilo que quiser com o seu corpo. No entanto, naquele momento, a vida do violinista vale mais que a dela e ela precisa respeitar e zelar por esta vida, abrindo mão dos seus desejos e vontades.

Lembre-se disto: toda pessoa tem direito à vida, e os violinistas são pessoas. Claro que você tem o direito de decidir o que acontece em e com seu corpo, mas o direito de uma pessoa à vida tem mais peso do que seu direito de decidir o que acontece em e com seu corpo. Assim sendo você nunca poderá ser desconectada dele (THOMPSON, 2012, p. 147).

Essa metáfora será aqui tomada como ponto de partida para uma discussão a respeito das concepções e das ações de certos grupos religiosos, a respeito do aborto. As principais fontes analisadas são as transcrições do pronunciamento do Pastor Douglas Roberto de Almeida Baptista, representante das Assembleias de Deus no Brasil e o pronunciamento da antropóloga Débora Diniz³, na sessão pública de debate, por ocasião da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF 442)⁴, que foi realizada no Supremo Tribunal Federal (STF), no dia 06 de agosto de 2018. Ambos estão disponíveis em forma de vídeo, no canal do STF no youtube⁵ e em forma de transcrição, no site do STF⁶.

Os estudos que buscam compreender e problematizar as características atribuídas socialmente à mulher cristã são numerosos nas ciências humanas. Depois de realizar a leitura de uma série deles, é possível perceber que generalizar essas mulheres como “conservadoras” é parte do senso comum. Há grande diversidade no campo. Por exemplo, o estudo de Jacqueline Teixeira (2016), sobre as mulheres da Igreja Universal do Reino de Deus, trouxe um lado menos conhecido do cotidiano dessas mulheres, apresentando-as como “donas de seus corpos”. Todavia, embora no interior dessa igreja haja uma maior liberdade e poder feminino, percebe-se também, a partir da argumentação da antropóloga, que na IURD há prevalência de poder masculino, já que as mulheres são responsáveis pelo cuidado de suas famílias em tempo integral. Um outro exemplo da diversidade do campo é debatido na pesquisa de Milena Geisa dos Santos Martins (2021), a respeito de uma comunidade on-line, chamada de “Feministas Evangélicas”. Essas

³ Disponível no endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=dugDjoH-PYI&t=16509s>

⁴ A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) tem por objetivo evitar lesão resultante de ato de Poder Público. Disponível no endereço eletrônico: <https://gabrielmarques.jusbrasil.com.br/artigos/167710042/o-que-e-arguicao-de-descumprimento-de-preceito-fundamental>

⁵ Disponível no endereço eletrônico: https://www.youtube.com/watch?v=a2_4-xvdWYc

⁶ Disponível no endereço eletrônico: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/TranscrioInterrupovoluntriadagravidez.pdf>

mulheres dividem suas experiências em relação às violências de gênero nas igrejas. Elas são mulheres que não concordam com o machismo presente na religião e decidiram se unir para apoiarem umas às outras. Neste artigo, vamos apresentar características desse campo, a partir da temática do aborto, mais alinhadas a uma postura cristã conservadora.

Os debates sobre o tema do aborto foram retomados na arena pública, através da ADPF 442, que foi proposta pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). A ministra relatora, Rosa Weber, convocou a ADPF em 26 de março de 2018. Inicialmente, em 2017, a ministra recusou o pedido por medida cautelar⁷. O objetivo da ADPF era debater a legalização do aborto até a 12ª semana de gestação. No entanto, quando apresentado como questão de saúde pública, durante propostas para a revisão da legislação que visava melhoria do acesso das mulheres ao sistema de saúde pública, essa ação acabou criando ainda mais tensão em relação aos grupos religiosos (MACHADO, 2012).

O pastor e professor Douglas Roberto de Almeida Baptista foi escolhido como porta-voz da denominação Assembleia de Deus, na sessão do STF. Ele é bacharel em teologia e pedagogia, mestre em ciências das religiões, doutor em teologia, licenciado em filosofia, especialista em docência do ensino superior, presidente das Assembleias de Deus no Distrito Federal, presidente da Sociedade Brasileira de Teologia Cristã e Evangélica e do Conselho de Educação e Cultura da Assembleia de Deus. Ele é diretor geral do Instituto Brasileiro de Teologia e Ciências Humanas e editor geral da Rede de Estudos Pentecostais Assembleianos. É a partir desse currículo e das posições ocupadas por ele na alta cúpula da Assembleia de Deus que ele fez sua argumentação diante da ministra e da plateia presente na sessão.

Débora Diniz é antropóloga, pesquisadora, documentarista e ensaísta brasileira. Ela se tornou referência em pesquisas sobre gênero e saúde no Brasil. Um dos seus maiores trabalhos foi a Pesquisa Nacional do Aborto, doravante PNA (2010), cujo conteúdo será adiante explicitado. Ela se tornou pioneira no estudo sobre manicômios no Brasil, quando, em 2013, publicou o *I censo nos estabelecimentos de custódia e tratamento psiquiátrico no Brasil*. Já são diversos prêmios que Débora recebeu. Um dos mais importantes foi o “Fred L. Soper Award for Excellence in Public Health Literature”, da Organização Pan-Americana de Saúde. Em 2012, ela recebeu uma menção honrosa pela publicação da PNA. Infelizmente, em 2018, Débora precisou se exilar por estar recebendo ameaças de morte⁸. Analisaremos a defesa da antropóloga como contraponto aos argumentos do pastor.

Além dos pronunciamentos expostos publicamente na ADPF, também utilizamos os dados da Pesquisa Nacional do Aborto (PNA), que foi realizada pela mesma pesquisadora, nos anos 2010 e 2016 e uma vídeoaula ministrada pelo pastor, no site da Escola Bíblica Dominical para Adultos⁹, que está disponível e é gerido pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD¹⁰).

⁷ Um ato de precaução.

⁸ Matéria disponível em: https://brasil.elepais.com/brasil/2018/12/15/politica/1544829470_991854.html

⁹ Disponível no endereço eletrônico: <http://www.escoladominical.com.br/home/licoes-biblicas/subsidios/adultos/885-li%C3%A7%C3%A3o-4-%C3%A9tica-crist%C3%A3-e-o-aborto.html>

¹⁰ Casa Publicadora das Assembleias de Deus, editora cristã evangélica brasileira.

Ao selecionarmos a fala do pastor, optamos por analisar categorias acionadas por ele para separar os grupos, classificando-os como contra a e a favor da legalização do aborto. Nesse exercício classificatório, o pastor intitulou aqueles que eram favoráveis ao abortamento como “defensores da cultura da morte”, daí o título do artigo. Interessa-nos problematizar as categorias “defensores da vida e da morte”, utilizadas pelo representante das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil, como representativas de um debate moral, que é travado principalmente a partir da perspectiva da batalha espiritual: “guerra espiritual, contra outras religiões, contra o descomprometimento com a fé, a super individualização e as bricolagens religiosas...” (MARIZ, 1999, p. 33). A partir do seu comprometimento com a luta contra o mal absoluto, o pastor encaixa os defensores do aborto como pessoas que são influenciadas pela figura maligna - o “demônio”.

Assim, ao longo do texto, primeiro demonstraremos como o abortamento é debatido na perspectiva das ciências humanas e sociais como um direito da mulher. Logo em seguida, analisaremos o argumento oposto, que se baseia em uma das correntes do pensamento cristão em relação a aborto, família e casamento. Nossa intenção é a de que a argumentação do pastor na ADPF deixe transparecer a perspectiva da guerra espiritual presente nas concepções cosmológicas e doutrinárias dos fiéis dessas igrejas (MARIZ, 1999). No entanto, como o debate deixa transparecer, essa perspectiva religiosa rompe a fronteira do privado e se lança no espaço público, em debates relacionados à cidadania e aos direitos humanos. Esse é um movimento comum dos grupos religiosos do nosso país, demonstrando que, muitas vezes, os cenários políticos e religiosos se tornam um só.

De maneira geral, os adeptos das igrejas pentecostais Assembleia de Deus são enfáticos na defesa da vida do feto. Muitos deles argumentam respeitar a vida da mulher e seu corpo. Todavia, se ela engravidar, em qualquer hipótese, deve zelar pela vida do feto independentemente da sua vontade. Na metáfora de Thompson, existe um médico que se desculpa com a mulher pelos amigos do violinista terem feito aquilo com ela. Nesse sentido, o papel do médico pode ser comparado com o das autoridades que lamentam pelos estupros e violências contra mulheres, mas fecham os olhos para a situação. A autora conclui que todos têm direito à vida, mas algumas vidas valem mais que outras. No caso de gestação, a vida da mulher vale menos que a vida do feto.

Por que as mulheres abortam?

Afinal de contas, o que é o aborto? Por que as mulheres abortam? A palavra aborto carrega com ela diversos significados, ou seja, visões diferentes. Duas explicações distintas podem ser encontradas se compararmos os discursos do pastor e da antropóloga. Esses dois oradores serão aqui tomados como representantes de uma visão religiosa e de uma visão científica, respectivamente. Por exemplo, para a maior parte daqueles que professam uma fé cristã, o aborto voluntário é considerado um “assassinato”¹¹. Já para parte da comunidade científica

¹¹ Não estamos aqui generalizando para todas as religiões, mas observando uma certa convergência de análise entre as religiosidades cristãs.

– quem a antropóloga pretende representar, o aborto é entendido como a interrupção da gravidez, podendo ser voluntária ou não, já que há mulheres que sofrem abortos espontâneos. Queremos salientar que, embora não haja uniformidade de pensamentos, nem postura generalizada, os pronunciamentos dos atores (pastor e antropóloga) serão aqui compreendidos como representativos desses universos de pensamento, já que, no ambiente da ADPF, eles foram escolhidos como representantes de determinados segmentos da sociedade brasileira. O pastor fala como orador das Assembleias de Deus; a pesquisadora Débora Diniz fala em nome do Instituto de Bioética (ANIS).

Sabe-se que as mulheres abortam por diversos motivos, entre os mais citados, estão a situação financeira, o número de filhos e a condição de mulher solteira. Embora os motivos para o abortamento sejam muitos, esses ficam ofuscados pela criminalização do aborto. A maior pesquisa até hoje realizada com mulheres, sobre o aborto no Brasil foi a Pesquisa Nacional do Aborto, coordenada pela antropóloga Débora Diniz (2010). A PNA teve seu início em 2010 e término em 2016. Os dados dos dois períodos foram comparados, já que os questionamentos atingiram o mesmo público nas duas etapas. A pesquisa foi feita na área urbana do Brasil e com mulheres alfabetizadas. A metodologia da pesquisa contou com a utilização da técnica de urna¹² e abrangeu mulheres de idades de 18 a 39 anos. O objetivo de tal estudo foi o levantamento de dados sobre aborto no Brasil, para a elaboração de políticas públicas voltadas para mulheres (DINIZ, 2010, p. 965).

A PNA concluiu que o aborto é feito com maior incidência nas idades entre 18 e 29 anos. “A PNA indica que o aborto é tão comum no Brasil que, ao completar 40 anos, mais de uma em cada cinco mulheres já fez aborto...” (DINIZ, 2010, p. 964). Há diversos fatores ligados à decisão de abortar. É possível notar que no Brasil o aborto tem perfil: “é mais frequente entre mulheres de escolaridade muito baixa” (DINIZ, 2010, p. 963). Um outro dado demonstrado na mesma pesquisa é que aquelas que mais alegaram ter realizado um aborto foram as mulheres católicas, seguidas das evangélicas.

A religião não é um fator importante para diferenciação das mulheres no que diz respeito à realização do aborto. Refletindo a composição religiosa do país, a maioria dos abortos foi feita por católicas, seguidas de protestantes e evangélicas e, finalmente, por mulheres de outras religiões ou sem religião (DINIZ, 2010, p. 964).

Embora os motivos para a decisão de abortar sejam múltiplos, os números de mortes de mulheres a partir de um aborto malsucedido são alarmantes. O sistema de saúde brasileiro não contém dados sobre os abortos inseguros realizados no país, pois os dados se limitam aos óbitos e às internações por abortos inseguros. Dessa forma, as subnotificações podem ser muito maiores do que imaginamos. Apesar dessas subnotificações, ainda é possível traçar um perfil das mulheres que mais morrem vítimas de aborto clandestino e com maior vulnerabilidade. Elas são mulheres negras, indígenas e em idade fértil, sem união conjugal. (CARDOSO et al., 2020, p. 10).

¹² A técnica de urna consistiu em uma das metodologias de pesquisa da PNA, através da qual as mulheres respondiam a um questionário anônimo e depositavam em uma urna. (DINIZ, 2010, p. 961).

Muitas vezes, o universo do feminino é entendido pelos homens como cheio de práticas e costumes ocultos. Por exemplo, gestação e maternidade são funções exclusivas das mulheres e as tarefas relacionadas a elas, na maior parte das vezes, ficam sob a responsabilidade feminina. No entanto, aborto não se encaixa nesse oculto. Mesmo que esteja relacionado diretamente ao corpo das mulheres, já que é ela que gera o feto, a temática aborto cruza a fronteira do universo privado e se torna pública (BOLTANSKI, 2012, p. 212), o que acaba dando lugar a estratégias de exercer poder sobre o corpo da mulher, tratando-o como se não fosse dela.

Uma dessas formas de controle é tratar a temática a partir do estigma do pecado. Quando assim visto, o medo de julgamentos morais leva algumas mulheres a deixarem de procurar ajuda médica, sendo expostas a riscos adicionais para abortar. Um outro fator desencorajador é a falta de cuidado de alguns profissionais da saúde, que faz com que o número de óbitos e de sequelas se torne mais frequente (DUARTE, et al., 2018, p. 3342). Segundo a Organização Mundial da Saúde, 55 milhões de abortos clandestinos ocorreram no mundo, entre 2010 e 2014, e 45% deles foram no Brasil¹³. Para podermos falar com clareza das mortes no Brasil, usaremos o caso de Ingriane Barbosa, que foi citado pela antropóloga Débora Diniz, durante a ADPF 442. Queremos lembrar aqui que Ingriane Barbosa foi a mais recente cujo rosto pudemos ver. Era uma jovem mulher negra, trabalhadora doméstica do interior do Rio de Janeiro e mãe de 3 filhos. Ela morreu com um talo de mamona no útero. (DINIZ, 2018, 4h 45min 11s à 4h 45min 25s. parte 1/4).

Ao longo da trajetória das mulheres, uma gravidez poderá se tornar indesejada por vários motivos. Entre eles, estão condições econômicas e sociais, além do fato de já terem outros filhos. Diante desse reconhecimento, os profissionais que lidam diretamente com as práticas e técnicas de abortamento advertem que este deve ser entendido como algo comum ao longo da vida reprodutiva da mulher. Afinal, não há como garantir que métodos anticoncepcionais serão totalmente eficazes (SANTOS, 2012, p. 135).

O corpo da mulher grávida e o direito de abortar

O corpo da mulher como seu é uma bandeira levantada por movimentos feministas (GOMES, 2017). Em contraposição a essa luta por direitos das mulheres, existem grupos religiosos que encaram o aborto como um assassinato, declarando que, durante a gestação, a mulher não é dona do seu corpo. E é exatamente a partir desse entroncamento discursivo que as ciências humanas e sociais elaboraram diversos estudos abordando as dimensões do aborto.

Sobre o que pensa a população brasileira nesse caso, em geral dessas pesquisas não é erro de amostra como já foi dito aqui. Não é erro em coleta de dados. Mas é erro de pergunta, a pergunta sobre aborto não é se somos contra ou a favor, mas o que nos interessa a saber são práticas. Uma mesma mulher que venha responder uma pesquisa de opinião eu sou contra o aborto, essa mesma mulher pode ter

¹³ OLIVEIRA, 2017.

feito um aborto na vida porque há uma expectativa moral de uma resposta correta quando há alguém fazendo uma pergunta inquisitorial como essa. (DINIZ, 2018, 4h 38min10s à 4h 38min38s. parte 1/4).

A pesquisadora questiona a formulação da seguinte pergunta: Você é contra ou a favor do aborto? De acordo com Débora Diniz, esse tipo de questão não tem validade científica já que “[...] (primeiro) há uma expectativa de resposta, a segunda ela é de ordem filosófica e jurídica, nós somos incoerentes quando a lei penal nos ameaça de prisão[...]” (DINIZ, 2018, 4h 38min. 48s à 4h38min 55s. parte 1/4). Nesse caso, ela conclui que a sensação de que a maior parte da população é contra o aborto confunde-se com o ato do aborto praticado pelas mulheres. O erro, nesse caso, seria instado pela própria natureza do interrogatório, que não tem embasamento científico.

Uma parte da argumentação das ciências sociais a respeito da temática se realiza a partir da premissa do aborto como direito. A mulher é detentora de direitos e garantias fundamentais, entre os quais estão o direito da autodeterminação sexual e reprodutiva. Portanto, a ela devem ser garantidas liberdade e igualdade e não penalização por exercer seus direitos. (SOUZA, 2018.) Nesse caso, o direito ao controle do seu corpo, a partir do qual ela decide se quer ser ou não mãe.

Nesse ponto, um entroncamento significativo se estabelece na trajetória social das mulheres. Afinal, o direito à vida, como valor universal, já é considerado como garantido às mulheres. Elas têm direito ao seu corpo e às suas escolhas. Todavia, quando a mulher está gestante, esse direito sobre seu corpo é questionado como se ele não fosse mais seu. Quando em estado gravídico, o corpo da mulher pertence ao feto que ela gera. Portanto, o direito à vida do feto passa a ter mais peso que o direito da mulher ao controle do seu corpo. Sendo assim, ela não pode fazer um aborto. (THOMPSON, 2012, p. 146).

Alguns autores, como Santos (2012, p. 138), argumentam que o aborto deveria ser tratado pelo estado brasileiro com uma política complementar ao direito de contracepção, não sendo encarado como algo distinto. O aborto, na compreensão da autora, seria uma questão de respeito à vida e às escolhas de mulheres. Um outro ponto abordado pelos especialistas é que o aborto é um direito de saúde. Como relatado por Débora Diniz, na PNA, as experiências das mulheres dão conta de que, após realizarem um aborto clandestino, precisaram procurar o Sistema Único de Saúde (SUS) por complicações de um procedimento mal feito: “[...] boa parte dessas internações poderiam ter sido evitadas se o aborto não fosse tratado como atividade clandestina e o acesso aos medicamentos seguros para aborto fossem garantidos.” (DINIZ, 2010, p. 964).

A PNA foi até hoje a maior pesquisa realizada sobre aborto no Brasil, mas abrangeu um pequeno recorte de mulheres.

Pesquisa nacional do aborto cobriu o Brasil em 83% da população urbana, apenas 17% das mulheres não alfabetizadas não responderam ao inquérito. Isso significa

que os dados que eu vou apresentar podem ter subnotificação das mulheres mais fragilizadas, são aquelas do ambiente rural e menos escolarizadas. A pesquisa foi realizada entre mulheres de 18 a 39 anos e podemos aumentar os dados se aumentarmos para as adolescentes e as mulheres que estão no final da sua vida reprodutiva aos 49 anos (DINIZ, 2018, 4h 40min 54s à 4h 41min 29s parte 1/4).

Como nos explica Débora (2018) na sua fala da ADPF, as mulheres que participaram da PNA foram entrevistadas por outras mulheres. E o fato de a pesquisa ter sido anônima também nos ajuda a entender quão grande é o aborto clandestino no nosso país. As mulheres de escolaridade baixa e que moram na área rural são as mais fragilizadas. Para elas o aborto nem parece um crime, um erro, ou nem mesmo pode ser dito como pecado. (DINIZ, 2018).

Baseado no ciclo que vai da gravidez à morte de mulheres que decidiram abortar, alguns autores desenvolveram o círculo da proteção da dignidade¹⁴ (LOPES, et al., 2019), o qual consiste em direito de assistência à saúde sexual e reprodutiva; direito à vida, podendo evitar uma morte materna; decisão sobre seus corpos com autonomia; acesso à informação sobre seus direitos humanos.

Por que essas mulheres fazem aborto? Eu não sei dar essa resposta com a pesquisa nacional do aborto. Sabemos porque ouvimos as mulheres como mulheres aborto é algo que toda mulher sabe como fazer, e sabe como cuidar de outra mulher. É parte da cultura feminina do Brasil. Sabemos porque precisamos, porque é certo pra vida em determinado momento e porque é uma necessidade de saúde, porque as mulheres sofrem violência. Não deve haver discussão sobre a razoabilidade das razões de uma mulher ter o direito de abortar até a 12ª semana. Assim como não deve haver discussão da decisão de uma mulher vítima de estupro resolver manter sua gestação, se essa for sua vontade ou sua profissão de fé, esse é o estado democrático. (DINIZ, 2018, 4h 49min 24s à 4h 50min 12s. parte 1/4).

No entanto, como veremos no item a seguir, o embate entre religião e ciência é característico da temática que se movimenta entre categorias da moral e do direito. No interior desse dilema, estão as mulheres que procuram autonomia para decidirem sobre seus corpos.

Cultura da Vida e da Morte na ADPF 442

A partir de agora, analisaremos os debates em torno do aborto, considerando a sua categorização como “cultura da vida e da morte”, conforme foi trazida pelo Pastor Douglas Roberto de Almeida Baptista, na ADPF 442. Por se tratar de um ambiente mais formal, durante a audiência, não foram permitidas muitas manifestações de público. A fala da pesquisadora Débora Diniz, a qual também utilizamos para este artigo, foi seguida de breves salvas de

¹⁴ Um movimento baseado nos Direitos humanos, pela proteção e pelo acompanhamento de mulheres que decidiram abortar.

palmas¹⁵. A manifestação do pastor Douglas Baptista foi extremamente formal. Mesmo que tenha contado com poucas manifestações de público durante a audiência, no vídeo que está disponível na plataforma Youtube, é possível ler diversos comentários. Não é possível identificar se são fiéis ou apenas pessoas que compartilham do mesmo pensamento. Ele é classificado nesses comentários como “corajoso”, “homem de Deus”. “Que Deus livre o nosso país deste tão grande mal, que é a legalização do aborto. Oremos por nossa Nação.” Estes foram alguns dos comentários feitos no chat que se segue em sequência ao vídeo do pastor. Vários comentários demonstram apoio das concepções e argumentos por ele defendidos.

O pastor e a antropóloga usavam terno e falaram um pouco menos que vinte minutos. O rito cerimonial seguido se resumiu em convocar cada um dos representantes da sociedade civil pelos seus nomes, em seus momentos de fala. Todos os oradores utilizaram uma mesa de vidro e um microfone para palestrarem. Ambos tinham consigo algumas folhas para auxiliarem durante sua exposição. Nenhum dos dois usou folha para uma leitura na íntegra, mantendo a cabeça erguida para se comunicarem com a audiência.

Nos debates a respeito do direito ao aborto, o direito à vida, que, conforme demonstramos acima, é uma temática central na cosmologia cristã, foi sublinhado. Por exemplo, na sessão da ADPF, o Pastor Douglas Baptista apresentou diversos artigos da Constituição e trechos da Bíblia Sagrada, chamando atenção para a necessária manutenção da proibição do aborto. Em diversos momentos, a vida foi defendida por ele. Todavia, somente uma vida foi individualizada nesse debate - a vida do feto. A vida das mulheres não foi debatida pelo pastor, que é representante das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil.

Reiteramos nessa exposição, excelentíssima ministra relatora, que essa ação de descumprimento de preceito fundamental ADPF 442, que pretende legalizar até a 12ª semana de gestação o assassinato de ser indefeso e inocente no ventre da mãe, não merece prosperar.

Provavelmente a expressão que utilizei não seja politicamente correta, mas é exatamente acerca disso que trata essa ADPF, a busca de autorização legal para matar inocentes no ventre materno. A convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil se manifesta contrária pelas seguintes razões: em primeiro lugar, porque o direito à vida não pode e não deve ser violado. Arrebata-se da carta magna em vigor a garantia e o direito fundamental à vida. (BAPTISTA, 2018, 1h 02min 05s à 1h 03min 45s. parte 3/4).

Através dessa fala, o pastor deixa explícita a posição institucional da Igreja Assembleia de Deus, argumentando que o aborto seria assassinato. Seguindo a mesma linha argumentativa, ele classifica aqueles que defendem o aborto como “defensores da cultura da morte”.

¹⁵ Recentemente houve um caso de uma menina de dez anos, que foi estuprada por um familiar e teve o seu direito de aborto negado em sua cidade natal. Com isso, a fala de Débora na ADPF ganhou força novamente, em redes sociais, sobre a importância do aborto seguro e gratuito.

Defensores da cultura da morte argumentam que o abortamento é uma questão de saúde pública, no entanto, os números apresentados são falaciosos, os dados são inconsistentes, as estimativas não têm comprovação oficial e as pesquisas são notadamente assinadas por militantes pro aborto. (BAPTISTA, 2018, 1h 10min 56s à 1h 11min 18s; parte 3/4).

Os dados falaciosos aos quais o pastor se refere são dados de pesquisas apresentadas antes de sua fala, que demonstraram a magnitude do aborto no Brasil. Na concepção explicitada pelo pastor, os defensores da cultura da morte seriam os grupos feministas que se declararam a favor da descriminalização do aborto.

Os adeptos de diversas igrejas pentecostais e neopentecostais acreditam na existência de um mal absoluto (MARIZ, 1999). O dualismo bem e mal é característico do entendimento de mundo dessas pessoas e já foi muito bem documentado em pesquisas anteriores, tais como as de Mariz (1999) e Machado (2000). Ao acompanharmos atentamente o pronunciamento do pastor, percebemos que ele não usou a palavra “demônio”. No entanto, ele encaixa um certo grupo de pessoas nessa categoria.

Para muitos adeptos de diversas igrejas cristãs, o corpo da mulher não mais lhe pertence quando ela engravida. No enquadramento doutrinário explicitado pelo orador, o corpo da mulher é um invólucro de algo maior do que ela.

A posição ética da igreja não é contra o direito da mulher em relação ao próprio corpo, estamos defendendo a vida. Somos contra a cultura da morte, não podemos concordar com o infanticídio, com o assassinato da criança dentro do ventre. O pressuposto da ética crista é a bíblia sagrada, por isso não pode ser relativizada. (BAPTISTA, 2018, 2m26s a 4m09s).

Há dois pontos nessa fala do pastor que devem ser sublinhados. O primeiro é o debate sobre ética, que transfere a discussão do aborto para a esfera da moralidade. Como demonstra Pires (2014), a ética cristã trata do controle dos corpos dos indivíduos, buscando reprimir desejos e vontades individuais. O segundo ponto é como a posição da figura masculina como detentora de conhecimento e razão aparece como naturalizada dentro de diversas instituições. Mesmo que o aborto diga respeito ao corpo das mulheres, quando se debate sobre ele, são os homens que têm a palavra. Esse protagonismo masculino na abordagem e representação da temática está relacionado ao sistema de autoridade das igrejas. Os homens são privilegiados para cargos de poder, desde pequenos cargos até grandes eventos, nos quais representam, com seus discursos, a instituição diante da sociedade (MACHADO, 2012) - como é o caso da sessão da ADPE.

Dessa forma, a dominação masculina seria uma violência simbólica, já que é imposta como legítima e cria as relações de força. É um efeito automático e está implícito em rotinas como divisão do trabalho, rituais, entre outras. Essa regularidade da ordem física e social impõe medidas que excluem as mulheres das tarefas e lhes atribuem lugares inferiores. As mulheres

são ensinadas a adotarem posturas do corpo e tarefas que são consideradas mesquinhas aos homens. (BOURDIEU, 1999).

Defender a vida desde a sua concepção é o posicionamento da Igreja Assembleia de Deus no Brasil, segundo o Pastor Douglas Baptista.

E a vida então tem início ali na primeira célula, então aborto não é concebido em momento algum, porque o aborto é assassinato de uma vida. Há muitas discussões em relação a essa questão. Uma parte dos estudiosos querem colocar o início da vida no 15º dia, porque segundo eles é no 15º dia que se forma o sistema nervoso central, e hoje é uma prática médica que, quando o sistema nervoso para de funcionar, é atestada morte encefálica. Então a pessoa está morta, porque é o sistema nervoso central que comanda a respiração, batimento do coração, enfim as funções vitais do corpo humano. Diz então que a pessoa com morte cerebral está morta e pode desligar os aparelhos. Eles alegam o seguinte: que a morte acontece com a suspensão do sistema nervoso central, a vida inicia lá no 15º dia. Outros alegam então que a vida é só depois do primeiro trimestre da gravidez e outros que a vida só começa depois do nascimento da criança. Então, baseado nessas ideias todas, surgem vários posicionamentos na mídia e na sociedade lembrando que para nós o pressuposto sempre é a bíblia sagrada. E esta é a posição oficial da igreja Assembleia de Deus no Brasil, que é a posição bíblica que a vida tem início na concepção, quando há a fecundação do óvulo, portanto, aborto é pecado. Deus não se agrada e nós não estamos autorizados a relativizar esse mandamento bíblico não cometerás assassinato. (BAPTISTA, 2018, 7m21s a 9m48s.).

Além de argumentar a respeito do aborto, o pastor também questiona a declaração científica da morte pela falta do sistema nervoso. Para ele, da mesma forma que Deus dá a vida, somente ele pode declarar o fim.

Pesquisas em contextos mais gerais demonstram que, em países onde se tem uma forte interferência da igreja nos poderes públicos, geralmente o debate do aborto parte para campos religiosos. Nesses contextos, direitos sexuais e reprodutivos ficam à mercê de líderes religiosos e são diminuídos de forma significativa. (DROVETTA, 2012). O mesmo argumento aparece na transcrição de outro trecho do pronunciamento do pastor.

Discute-se que a questão em debate não pode ter parâmetro religioso, e que somos fundamentalistas, fanáticos e extremistas, dentre outros termos pejorativos. Simplesmente porque insistimos em defender a cultura judaica cristã. Diante disso eu me pergunto: Desde quando ter convicções religiosas, acreditar em Deus e ter a vida pautada na ética e na moral cristã tornou-se um ato criminoso nessa nação? (BAPTISTA, 2018, 1h 09min 21s à 1h 09min 47s. parte 3/4).

Além de politizar o aborto, muitos grupos religiosos também debatem outras questões sociais que ainda são considerados tabus, como a homofobia. Esse avanço do argumento religioso em questões de saúde pública demonstra a mistura entre público e privado, minimizando a laicidade do estado brasileiro. É justamente nesse ponto que o debate precisa ser alargado para compreendermos de onde surgem esses argumentos.

A respeito da interferência religiosa no debate do aborto, Débora Diniz questiona:

É a ciência que essa corte pode considerar e nenhuma outra questão envolvida na ADPF 442. O resto é legitimamente dogma, é crença moral e fé. Que são também argumentos respeitados e estão aqui convocados a se pronunciarem. Por isso, eu pediria, nós não estamos aqui para ouvir professores, mas para ouvir pesquisadores, nós não estamos aqui para ouvir aulas, viemos aqui para ouvir argumentações baseadas em teses. Nós viemos aqui para ouvir autores originais. O sistema brasileiro tem um sistema que se chama LATTES, que tem publicidade dos nossos currículos. Eu gostaria de ouvir cientistas que têm publicações originais sobre essa matéria. (DINIZ, 2018, 4h 39min 27s à 4h 40min 13s).

No entanto, a própria constituição do formato da sessão da ADPF deixa transparecer a interferência do religioso nos assuntos relacionados ao tema. Foram em torno de 34 pesquisadores que se apresentaram na ADPF, no primeiro debate. São eles pesquisadores da área de humanas. Entre eles, alguns de outros países, os quais não tiveram suas falas traduzidas na transcrição oficial da ADPF. No segundo debate, participaram 12 líderes religiosos, bispos, padres, rabinos e o movimento católico pelo direito de decidir. No terceiro debate, houve falas de pessoas do segmento jurídico. Ou seja, uma das três partes do campo de debates proposto na ação diz respeito a argumentos associados ao aspecto religioso.

O aborto na família cristã

Para compreender a perspectiva antiaborto existente em muitas igrejas cristãs, é preciso uma abordagem mais abrangente, que envolva outras dimensões. Uma dessas dimensões é o modelo de família cristã. De acordo com esse modelo, o casamento dá origem a uma “boa família”, que deve permanecer unida “até que a morte os separe” - conforme repetido sistematicamente, por casais de noivos, em cartórios e igreja. Assim, por exemplo, mesmo em caso de adultério, na perspectiva religiosa cristã, o perdão deve ser adotado como medida de restituição da união, para a continuidade de um relacionamento feliz.

O papel da mulher no casamento é primordial para a manutenção da família. Ser uma boa esposa e permanecer fiel a Deus e à instituição igreja são atributos essenciais da mulher cristã. O aborto fere a lógica da família cristã, que deve ser composta por homem, mulher e prole. Diz o versículo bíblico: cresci-vos e multiplicai-vos e enchei e dominai a terra (Gênesis 1, 28).

Interessante perceber que, mesmo quando o aborto é permitido por algumas denominações evangélicas - como defendido pelo bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, em 2007 -, esse posicionamento corrobora a responsabilidade feminina no cuidado com a família. Na perspectiva adotada pelo IURD para o tratamento do aborto, a escolha de abortar não se torna um direito das mulheres, e sim uma obrigação: “[...] gerenciar seu corpo e produzir uma família próspera [...]” (VICENTE DA SILVA, 2018, p. 3). Tal como explicitado nos argumentos do bispo, o aborto é uma forma de controle da natalidade para

que a mulher se submeta à vontade de Deus, construindo uma família próspera. (TEIXEIRA, 2016, p. 110).

Para os cristãos, a fé em Deus e a prática dos mandamentos bíblicos são fatores de reconhecimento. Acreditam que há um ser maior, que criou tudo o que existe e que traça os caminhos das vidas de todos os seres vivos. No interior de cada grupo religioso, há regras que determinam aquilo que Deus quer. Dessa forma, existe a compreensão de que os fiéis estão submetidos à vontade de Deus acima de tudo. A vontade do indivíduo é considerada mundana¹⁶. Há, portanto, o princípio de que ao “cristão” resta o dever de obedecer e aceitar ser expressão da vontade e da verdade divina.

Os fiéis pentecostais devem seguir os mandamentos de Deus, que seriam uma forma de regra de conduta. De acordo com eles, um dos mandamentos que abrangem o aborto é o quinto: “Não matarás”¹⁷. Esse mandamento parte da premissa de que a vida não pertence ao indivíduo, pertence a Deus. A interrupção voluntária da gravidez seria a expressão de um rompimento desse mandamento, já que esse feto é uma vida enviada por algo maior.

Na versão cristã, como apresentado pelo pastor, a vida começa desde o instante da concepção, logo que os espermatozoides fecundam o óvulo. A partir desse momento, o aborto é visto como um crime, já que atenta contra a vida de um inocente. Não é apenas um crime contra o feto, mas um crime contra Deus, que controla e dirige todas as coisas. Assim, quem pratica o aborto está desrespeitando as regras de Deus e não defendendo a vida de “alguém que não pode se defender”. “[...] A prática de abortamento, assassinar um inocente no ventre da mãe, é atentado contra a inviolabilidade da vida e um insulto à dignidade da pessoa humana.” (BAPTISTA, 2018, 1h 06min 36s à 1h 06min 47s. parte 3/4).

A presença política pública da discussão sobre o aborto não se inicia com a ADPF. Algumas das principais manifestações cristãs a respeito do aborto estão sendo defendidas e instrumentalizadas no plano do legislativo, pela Bancada Evangélica, há tempos¹⁸. Vários projetos de lei foram apresentados a respeito dessa temática. O “Estatuto do Nascituro” foi apresentado no ano de 2007, por Luiz Bassuma (PV) e Miguel Martini (PHS). A PL 8116/2014, dos deputados José Alberto de Oliveira Filho (MDB), Arolde de Oliveira (PSC) e Aníbal Ferreira Gomes (MDB), fez modificações no projeto. O texto do estatuto explica que se deve proteger a vida desde o útero, proibindo o aborto sob qualquer circunstância, mesmo em casos de estupro, risco de vida para mulher e feto anencefálico. No estatuto do nascituro, o aborto é considerado “crime hediondo”¹⁹. Entre as propostas previstas nesse projeto está aquela que indica que a mulher vítima de violência sexual teria o direito de receber do violentador

¹⁶ Mundanas são vontades e desejos que são totalmente destinados ao corpo humano, e não há vontades de Deus.

¹⁷ É o sexto mandamento bíblico e está em Êxodo 20: 1-17.

¹⁸ Também conhecida como Frente Parlamentar Evangélica. É o nome dado à bancada constituída por vários políticos evangélicos de diversos partidos.

¹⁹ Crime considerado extremamente grave. Recebe tratamento mais rigoroso da lei e é inafiançável.

uma pensão até a criança completar 18 anos. Esse projeto foi apelidado de “bolsa estupro” (SOUZA, 2018, p. 141).

Em 2016, o Pastor Sebastião Valadares Neto, membro da Igreja Assembleia de Deus, apresentou um projeto de lei que previa modificar o acesso das mulheres vítimas de violência sexual à pílula do dia seguinte, pelo Sistema Único de Saúde (SUS). O projeto pretendia que, antes de tomar o medicamento, a mulher deveria se submeter a um exame de corpo de delito para comprovar a violência sexual. O fato é que a exigência do exame após o estupro acaba configurando e expondo a mulher a mais uma forma de violência, já que, além de ter sua palavra desacreditada, essa mulher também tem que, obrigatoriamente, “falar sobre o ocorrido” (SOUZA, 2018, p. 143).

A luta política contra o aborto não é somente protagonizada pelos evangélicos. Diversos grupos católicos também levantam essa bandeira. Por exemplo: na audiência pública de 1995²⁰, o bispo Dom Cláudio Hummes, membro da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), tomou a proibição do aborto como uma vitória a favor da vida. Mesmo em caso de estupro, como previa a lei²¹, a mulher não poderia interromper a gestação, pois a vida que está no seu útero não a pertence. Nesse caso, como sugere, o poder público e a mulher deveriam defender a vida do feto (ALDANA, 2008).

Além de ser responsável pelo sucesso do casamento, para muitos cristãos, a gestação também é responsabilidade da mulher. Durante esse período, o corpo da mulher se torna exterior a ela. Não é mais seu, já que ela o divide com outro ser. Quando a igreja entende que o corpo da mulher não é dela, mas sim de um ser maior, a instituição busca exercer poder sobre o corpo feminino e o controlar. Como nos explica Pires (2014), se trata de conduzir comportamentos e constituir pequenos poderes sobre os corpos das mulheres e das meninas e, dessa forma, amenizar desejos. Os corpos são controlados de acordo com as práticas de moralidades e, se respeitadas, elas serão privadas de sofrimentos futuros e desvios.

Alguns cristãos aceitam o aborto em algumas circunstâncias, como em caso de estupro ou de risco de vida para a mulher. Essas posições ajudam a entender a diversidade presente no interior do campo religioso. No entanto, mesmo nesses casos, muitas vezes, quando a mulher escolhe não ser mãe e realiza um aborto, ela é caracterizada como uma pessoa fria e a ela são atribuídas condições negativas da personalidade humana. (MACHADO, 2000).

Conclusão

Em um dos momentos de sua fala na sessão de debate da ADPF 442, a antropóloga Débora Diniz argumenta que ninguém deve perguntar a uma mulher se ela é contra ou a favor do aborto. De acordo com a especialista, seria a mesma coisa que perguntar se você é contra ou a favor de se ter uma religião. Concluimos argumentando que este trabalho foi pensado

²⁰ PEC 25/95, que discutiu direitos sexuais e reprodutivos no Congresso Nacional.

²¹ Em 1940, cria-se o código penal, que autoriza o aborto em caso de estupro e risco de vida para a mulher. O aborto é considerado um crime contra a vida, por isso é permitido somente nesses casos.

exatamente buscando debater o direito ao aborto como expressão de uma liberdade individual. Isso porque é comum o aborto ser motivo de reprovação mesmo em grupos nos quais sua prática é comum. (BOLTANSKI, 2012).

O tema aborto deve sair do oculto e ir para o público, para que, dessa forma, o privado seja respeitado. É o Estado que deve garantir a igualdade a todas as mulheres e evitar mortes por abortos inseguros. 25% da população mundial vive em países onde a prática do aborto é proibida. 22 milhões de mulheres abortam por ano e 47 mil morrem por complicações da prática do aborto inseguro. (CABRAL, et al., 2020). As maiores vítimas do aborto clandestino são mulheres em vulnerabilidade social, negras, mulheres das áreas rurais e urbanas mais pobres.

A moralidade cristã que norteou os argumentos do pastor durante a ADPF é a mesma que nos conduz no dia a dia, nas nossas vivências no espaço público brasileiro. Há parâmetros morais em curso, que dominam todas as instâncias da vida dos cidadãos. Eles expressam uma forma moral de se viver e de morrer. Essa moralidade age como mecanismo de controle, controle de corpos e de mentes. É essa mesma moralidade que chega às instâncias públicas e que acaba por determinar nossas decisões sobre direitos e deveres.

Como citado acima, as ideias de “demônio”, de mal, de negativo, são parâmetros utilizados para criar um modelo de organização social que divide os cidadãos entre aqueles que são a favor da vida e aqueles que são a favor da morte. Essa forma de controle ainda se mantém e se expressa através da compreensão de que aqueles que se opõem aos princípios cristãos são a expressão da maldade. É como se esse mal absoluto estivesse regendo as decisões que não vão de acordo com os fundamentos defendidos pelos adeptos dessas religiosidades. Os representantes desses segmentos sociais utilizam esses argumentos para manterem seu controle, e usam a sua posição de representatividade para manterem seus interesses em ambientes públicos.

Documentos

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Audiência pública sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442**. Vídeo “Audiência pública-descriminalização do aborto (1/4)”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dugDjoH-PYI&t=16509s>. Acesso em: 15 abr. 2020.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Audiência pública sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442**. Vídeo “Audiência pública-descriminalização do aborto (3/4)”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=a2_4-xvdWYc. Acesso em: 15 abr. 2020.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Audiência pública Interrupção voluntária da gravidez. ADPF 442**. Relato Ministra Rosa Weber. Transcrição dos argumentos dos expositores. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/TranscrioInterrupovoluntriadagravidez.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2020

Referências

- ALDANA, Myriam. Vozes Católicas no Congresso Nacional: aborto, dessa da vida. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 639-646, maio, 2008.
- BAPTISTA, Ana Luiza da Costa. **Não nascer**: reflexões sobre a história do aborto. **TCC. (Serviço Social)** - Universidade Federal Fluminense, Departamento de Serviço Social de Campos dos Goytacazes, 2017.
- BOLTANSKI, Luc. As dimensões antropológicas do aborto. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n.7,p. 205-245, abr., 2012.
- CABRAL, Cristiane da Silva. BARBOSA, Regina Maria. ARILHA, Margareth. Direito ao aborto: caminhos traçados no Brasil - entrevista com Margareth Arilha. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. Sup. 1,:e00118319, 2020.
- CARDOSO, Bruno Baptista; VIEIRA, Fernanda Morena dos Santos Barbeiro; SARACENI, Valeria. Aborto no Brasil: o que dizem os dados oficiais? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 36 Sup. 1:e00188718, 2020.
- DROVETTA, Raquel Irene. O aborto na Argentina: implicações do acesso à prática da interrupção voluntária da gravidez. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 115-132, abr., 2012.
- DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo. Itinerários e métodos do aborto ilegal em cinco capitais brasileiras. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 7, p. 1671-1681, jul., 2012.
- DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. **Ciência saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 653-660, fev., 2017.
- DUARTE, Nanda Gisele Gallas; MORAES, Lorena Lima de; ANDRADE, Cristiane Batista. A experiência do aborto na rede: análise de itinerários abortivos compartilhados em uma comunidade online. **Ciência Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 3337-3346, out., 2018.
- FERREIRA, Fernanda Cristina Alvarenga. Uruguai em pauta: a legalização do aborto no contexto de ascensão da Frente Ampla. **Fronteira**, Belo Horizonte, v.16, n.32, p.229-252, 2º sem, 2017.
- GALLI, Beatriz. Desafios e oportunidades para o acesso ao aborto legal e seguro na América Latina a partir dos cenários do Brasil, da Argentina e do Uruguai. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. Sup. 1:e00168419, 2020.
- KISSLING, Frances. Perspectivas católicas progressistas em saúde e direitos reprodutivos: o desafio político da ortodoxia. **Caderno Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 14, Supl. 1, p. 135-137, 1998.
- LOPES, Simone Dalila Nacif; OLIVEIRA, Maria Helena Barros de. Meu corpo, minhas regras: mulheres na luta pelo acesso ao serviço público de saúde para a realização do aborto seguro. **Saúde Debate**. Rio de Janeiro, v. 43, n. especial 4, p. 20-33, dez., 2019.

- MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 7, p. 25-54, abr. 2012..
- MACHADO, Maria das Dores Campos. O tema do aborto na mídia pentecostal: notas de uma pesquisa. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 200, jan. 2000.
- MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB**, Rio de Janeiro, n° 47, p.33-48, 1° semestre de 1999,
- MARTINS, M. G. dos S. Coletivos quebrando o silêncio: mulheres feministas e evangélicas na luta contra a violência de gênero e em favor à legalização do aborto. **Simbiótica. Revista Eletrônica**, v. 7, n. 3, jul.- dez., p. 252–278, 2020.
- OLIVEIRA, Monique. **Quase metade dos abortos feitos no mundo entre 2010 e 2014 foram inseguros diz OMS**. Bem estar. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/noticia/quase-metade-dos-abortos-feitos-no-mundo-entre-2010-e-2014-foram-inseguros-diz-oms.ghtml>. Acesso em: 10 abr., 2020
- PIRES, Carlos Manoel Pimenta. As mortificações da carne e o desejo exposto: controle sobre meninas em instituições católicas. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 735-750, jul./set. 2014.
- RAMOS, Jair de Souza. Toma que o aborto é teu: a politização do aborto em jornais e na web durante a campanha presidencial de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 55-82, jan., –abr., 2012.
- RIBEIRO, Flávia Regina Guedes. Aborto por anencefalia na mídia brasileira: análise retórica do debate entre as posições “pró-escolha” e “pró-vida”. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 83-114, abr., 2012.
- ROCHA, Bianca Nunes Guedes do Amaral; UCHOA, Severina Alice da Costa. Avaliação da atenção humanizada ao abortamento: um estudo de avaliabilidade. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 109-127, 2013.
- SANTOS, Beatriz Carneiro dos. Aborto, direitos reprodutivos e feminismo na França de Nicolas Sarkozy. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 133-143, abr., 2012.
- SOUZA, Naiana Zaiden Rezende. Em defesa da moral cristã? Fundamentos e justificativas da bancada evangélica nos projetos de lei anti aborto. **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais- UFJF**, v.13, n.2, p. 135-150, dez. 2018.
- TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. **A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade**. Coleção Editorial Tramas de Ideias. Rio de Janeiro:Mardeideias, 2016.
- THOMSON, Judith Jarvis. Uma defesa do aborto. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 145- 163, abr.. 2012.
- VICENTE DA SILVA, Andreia. Resenha de a mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade, Campos, v.19 n.1, p. 213-216, jan., jun. 2018.
- VICENTE DA SILVA, Andreia. **Transformando o vivo em morto, vivendo o luto evangélico. 2016**. Disponível em:https://www.researchgate.net/publication/322664882_Transformando_o_vivo_em_morto_vivendo_o_luto_evangelico. Acesso em: 10, jul. 2020.