

DIVERSIDADE E CULTURA: NOVOS TEMPOS DE INTOLERÂNCIA ?

Marcos Vinicius de Freitas Reis
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Fernanda da Encenação Cristina
(ORGANIZADORES)



N E P A N

Coleção
Estudos de Religião 03

DIVERSIDADE E CULTURA: NOVOS TEMPOS DE INTOLERÂNCIA ?



Nepan Editora
Rio Branco – Acre
2020

O *Fórum de Pesquisadores de Ensino Religioso da Região Norte* é formado por um grupo de professores e pesquisadores que assumiram o desafio de discutir o Ensino Religioso como um componente curricular a partir da leitura da região amazônica. Este processo ocorre por meio de publicações e eventos.

Conselho Científico

Antônio Carlos Sardinha (UNIFAP)

David Júnior de Souza Silva (UNIFAP)

Edile Maria Fracaro Rodrigues (IPFER/PUCPR)

Elaine Costa Honorato (UFAC)

Fábio Py (UENF)

Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos (UNIFAP)

Maria Conceição Cordeiro da Silva (UNIFAP)

Manoel Ribeiro de Moraes Junior (UEPA)

Marcos Vinicius de Freitas Reis (UNIFAP)

Rodrigo Oliveira dos Santos (IPFER/PUCSP)

Rosângela da Silva Siqueira (UEA)

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (IPFER/UEPA)

Esta coleção *Estudos de Religião* é um diálogo entre pesquisadores da Região Norte e de outras regiões do país e do exterior. As publicações são o resultado da parceria com o Grupo de Pesquisa Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas (CEPRES/AP) da Universidade Federal do Amapá, Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER) e o Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX); Associação de professores e pesquisadores de Ensino Religioso do Amapá (APPERAP); Observatório da Democracia, Direitos Humanos e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá; Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá; Curso de Graduação em Relações Internacionais – UNIFAP; Associação Nacional de História / Seção Amapá; Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGH – UNIFAP) ; Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteiras (PPGEF); Programa de Pós-Graduação Profissional de História.

DIVERSIDADE E CULTURA: NOVOS TEMPOS DE INTOLERÂNCIA ?

Marcos Vinicius de Freitas Reis
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Fernanda C. da Encarnação dos
Santos
(ORGANIZADORES)

Livro 3

Conselho Editorial

Agenor Sarraf Pacheco - UFPA
Ana Pizarro - Universidade Santiago/Chile
Carlos André Alexandre de Melo - UFAC
Elder Andrade de Paula - UFAC
Francemilda Lopes do Nascimento - UFAC
Francielle Maria Modesto Mendes - UFAC
Francisco Bento da Silva - UFAC
Francisco de Moura Pinheiro - UFAC
Gerson Rodrigues de Albuquerque - UFAC
Hélio Rodrigues da Rocha - UNIR
Hideraldo Lima da Costa - UFAM
João Carlos de Souza Ribeiro - UFAC
Jones Dari Goettert - UFGD
Leopoldo Bernucci - Universidade da Califórnia

Livia Reis - UFF
Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro - UFAM
Marcela Orellana - Universidade Santiago/Chile
Marcello Messina - UFAC
Marcia Paraquett - UFBA
Maria Antonieta Antonacci - PUC/SP
Maria Chavarria - Universidad San Marcos
Maria Cristina Lobregat - IFAC
Maria Nazaré Cavalcante de Souza - UFAC
Miguel Nenevé - UNIR
Raquel Alves Ishii - UFAC
Sérgio Roberto Gomes Souza - UFAC
Sidney da Silva Lobato - UNIFAP
Tânia Mara Rezende Machado - UFAC

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E59e

Diversidade e cultura: novos tempos de intolerância?, livro 3 /
Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira,
Fernanda C. da Encarnação dos Santos (organizadores). – Rio Branco:
Nepan, 2020.

343 p.: il. – (Coleção Ensino Religioso na Região Norte).
Inclui referencias bibliográficas
ISBN: 978-65-990272-5-3

1. Religião. 2. Religião – Estudo e ensino. Cultura. I. Reis, Marcos
Vinicius de Freitas. II. Junqueira, Rogério Azevedo. III. Cristina,
Fernanda da Encenação. IV. Título.

CDD 22. ed. 370

Bibliotecária Maria do Socorro de O. Cordeiro – CRB 11/667

Editoração: Marcos Paulo Torres Pereira

Tratamento dos originais e revisão: Willian Gonçalves da Costa

Capa: Fernanda C. da Encarnação dos Santos

VII Prefácio

- 9 **Capítulo 1**
Carismáticos, Política e Conservadorismo Social
Emerson José Sena da Silveira
Vinicius Manduca
Marcos Vinicius do Freitas Reis
- 45 **Capítulo 2**
Tradições Modernidade Conservadoras no Catolicismo: o
Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica
Raymundo Heraldio Maués
- 77 **Capítulo 3**
Acampa, Mona, que Este é o Caminho: (Re/Des) Fazendo
Gênero em um Acampamento de “Cura” de Travestis
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho
- 121 **Capítulo 4**
Diversidade Sexual em Tempos de Intolerância
Toni Reis
- 141 **Capítulo 5**
Linguagem e Intolerância: para uma Visão Performativa dos
Discursos de Ódio
Humberto da Cunha Alves de Souza
Luiz Ernesto Merkle
- 181 **Capítulo 6**
Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (Ccir): dez
Anos de Luta Contra a Intolerância Religiosa no Brasil
Carlos Alberto Ivanir dos Santos
- 189 **Capítulo 7**
Educação, Cultura e Diversidade: um Olhar Sobre a Prática
Pedagógica Escolar em Quilombo Protestante no Amapá
Elivaldo Serrão Custódio

- 217 **Capítulo 8**
Ensino Confessional: um Modelo no Cenário Brasileiro Legalizado?!
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
- 239 **Capítulo 9**
O Sagrado e a Diversidade Cultural em Sala de Aula
Edile Maria Fracaro Rodrigues
- 273 **Capítulo 10**
Diversidade Religiosa e Educação Pública: invisibilidade das Minorias Religiosas, Estado Laico e Ensino Religioso
Fabio Lanza
Vinicius dos Santos Moreno Bustos
Lucas Luís Jesus da Silva
Luís Gustavo Patrocino
- 295 **Capítulo 11**
Restaurando Conexões: enfrentamento o Bullying e Intolerância Religiosa
Josafá Moreira da Cunha
Elisiane Röper Pescini
- 315 **Capítulo 12**
Expansão das Matrículas de Mulheres nas Universidades Brasileiras (2007-2016)
Miquelly Pastana Tito Sanches
André Rodrigues Guimarães
Alexandre Adalberto Pereira
- 339 **Sobre os autores**



Prefácio

A cada década que passa o Brasil torna-se plural do ponto de vista das religiões e religiosidades. Percebemos claramente o crescimento de igrejas pentecostais entre a população mais carente. Perca de fieis entre os católicos. Aumento substancial dos sem religião. E aparecimento tímido de outras matrizes religiosas. O Brasil é um país da diversidade cultural e religiosa.

A coexistência entre os grupos religiosos e não religiosos nem sempre é pacífica. Marcada muita das vezes por intolerâncias, discriminações, estigma e desrespeitosas. O próprio estado não trata de forma igualitária os grupos religiosos. Há privilégios a católicos e evangélicos e não respeito a laicidade. Mulheres, negros, LGBTs, quilombolas, amazônicos, pobres, índios, nordestinos (dentre outros grupos minoritários) diariamente sobre sanções violentas por não estarem de acordo com os valores da “norma” padrão.

Pensando sobre estas relações que o presente livro possui artigos que discutem como as formas de discriminação acontece no contexto diverso do Brasil. O primeiro texto escrito pelo Prof. Marcos Vinicius de Freitas Reis, Prof. Emerson Sena Silveira e Prof. Vinicius Manduca” intitulado “Carismáticos, política e conservadorismo social”, disserta sobre a participação política dos católicos carismáticos no Brasil. Em seguida Prof. Raymundo Heraldo Maués com o trabalho “Tradições modernidade conservadoras no Catolicismo: o apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica” discute como os valores católicos na Amazônia tem sido vivenciado pela classe média no Estado do Pará. O Prof. Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho com o seu texto “Acampa, mona, que este é o caminho: (Re/des) fazendo gênero em um acampamento de “cura” de travestis” mostra a discriminação entre as travestis. O Prof. Toni Reis com o trabalho “Diversidade sexual em tempos de

intolerância” que disserta sobre a intolerância no contexto da diversidade sexual presente no Brasil. Temos ainda o trabalho Humberto da Cunha Alves de Souza e Luiz Ernesto Merkl sobre a “Linguagem e intolerância: para uma visão performativa dos discursos de ódio”.

O pesquisador Carlos Alberto Ivanir dos Santos contribui com dados valiosos para compreendermos o debate da intolerância religiosa no Brasil com o trabalho “Comissão de Combate à intolerância religiosa (CCIR): dez anos de luta contra a intolerância religiosa no Brasil”. O campo educacional quilombola na Amazônia e suas interfaces com o racismo e intolerância é discutido pelo “Educação, cultura e diversidade: um olhar sobre a prática pedagógica escolar em Quilombo protestante no Amapá”. Prof. Sérgio Junqueira discute a questão do modelo confessional no Brasil “Ensino Confessional: um modelo no cenário brasileiro legalizado ?!”. A Profa. Edile Maria Fracaro Rodrigues em seu texto discute como o sagrado é abordado em sala de aula do ponto de vista da diversidade “O Sagrado e a diversidade cultural em sala de aula” Fabio Lanza, Vinicius dos Santos Moreno Bustos, Lucas Luís Jesus da Silva Luís, Gustavo Patrocino com o trabalho “Diversidade Religiosa e Educação Pública: invisibilidade das minorias religiosas, Estado Laico e Ensino Religioso” discute o ensino religioso e a laicidade. Os pesquisadores Josafá Moreira da Cunha e Elisiane Röper Pescini propõem o trabalho “Restaurando conexões: enfrentamento o bullying e intolerância religiosa” e por fim, os pesquisadores Miquelly Pastana Tito Sanches, André Rodrigues Guimarães e Alexandre Adalberto Pereira o trabalho “Expansão das matrículas de mulheres nas universidades brasileiras (2007-2016)”.

Agradecemos todos os autores que contribuíram para este livro. Certamente esta obra tornará referencia nos trabalhos.

Boa Leitura !!

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Fernanda da Encenação Cristina
Marcos Vinicius de Freitas Reis

Carismáticos, Política e Conservadorismo Social

Emerson José Sena da Silveira

Vinicius Manduca

Marcos Vinicius do Freitas Reis

É crescente a importância da questão religiosa na política nacional. Diante do protagonismo dos evangélicos pentecostais, outros grupos religiosos buscaram também uma forte atuação com base em parâmetros similares de estratégias. Esse seria o caso da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento leigo com diversas origens (ecumênicas, universitárias, urbanas, pentecostais) e abrigado por João Paulo II como uma das formas de reposicionar as forças internas do catolicismo (PIERUCCI, PRANDI, 1996; PRANDI, 1997).

Se no começo a RCC se focou na introspecção, no exercício de carismas espirituais, numa ação mais religiosa, hoje o movimento desenvolveu grandes articulações sociais e busca representatividade política através de estratégias pré-determinadas, entre formas de campanha e atuação (CARRANZA, 2000; SILVEIRA, 2008; MARIANO, 2011).

A pluralidade representativa do sistema eleitoral legislativo brasileiro permite que grupos específicos alcancem cargos eletivos. Por isso é a preferência de denominações e movimentos religiosos com forte capacidade de agrupamento, construindo dessa forma um conglomerado religioso no congresso nacional e assembleias legislativas pelo país (MACHADO, 2000; MACHADO, 2004, MACHADO, 2006, MACHADO, 2012; MARIANO, 2005, 2011). Porém, a importância religiosa vem crescendo também para cargos executivos. Se não de forma direta – como o caso de

Marcelo Crivella, cantor gospel membro da Igreja Universal do Reino de Deus, eleito prefeito da cidade do Rio de Janeiro – o apoio grupos religiosos, tem sido cada vez mais caro para eleições do executivo.

Isso se soma a um conservadorismo moral crescente (MANDUCA, 2015), devido ao qual questões como a legalização de drogas, homossexualidade e a interrupção voluntária da gravidez, são tidas como extrema importância e com necessidade de serem combatidas (MACHADO, 2000; 2004; 2006; 2012; 2015; 2016).

O sobre esse cenário que presente texto se debruça, analisaremos as formas e estratégias de fazer política da RCC, seus apoios e articulações, destacando o órgão responsável pelo estabelecimento de seu posicionamento, o Ministério de Fé e Política e as questões atinentes a temática do livro, a questão da intolerância, tomando, por exemplo, a questão do aborto para exemplificar a atuação do movimento.

O comportamento político dos carismáticos nas eleições e campanhas desde 2010

A partir das eleições de 2010, em especial, identificamos uma aproximação entre carismáticos e evangélicos pentecostais em questões relativas à política, sobretudo na militância em torno de questões morais e no conflito aos candidatos de esquerda e extrema esquerda, que defendem pautas morais menos conservadoras (REIS, 2016; SOFIATI, 2011; SOUZA, 2012; PROCÓPIO, 2012)¹. No segundo turno, ambos os grupos religiosos se uniram na tentativa de derrotar a candidata petista, Dilma Rousseff, argumentando que ela defendia o aborto e o casamento gay. Houve uma guerra de polarizações, que continua

¹ Há toda uma relação longa entre política, espaço público e catolicismo que, por conta de nossas opções e do tamanho do texto, não poderemos trabalhar. Mas, fica aqui a lembrança.

hoje em outros eixos. A então candidata ungida pelo presidente Lula, num processo interno com pouca democracia interna, tentou se aproximar dos carismáticos e evangélicos a partir de políticos centralistas que chegaram a levá-la a missas na Canção Nova, uma das mais poderosas comunidades católico-carismáticas, e a grandes eventos evangélicos. Não obstante a estratégia de aproximação, foram distribuídos panfletos ácidos e críticos em templos e eventos católico-evangélicos e foi feita uma ampla movimentação contrária nas redes sociais e em programas de Rádio/TV (PROCÓPIO, 2012).

Nas eleições de 2014, quando a então presidente da república, Dilma Rousseff, tentava a reeleição, após um tumultuado processo eleitoral, novamente parcelas carismáticos e evangélicos, mas não todos os grupos, se uniram no combate contra a sua vitória (REIS, 2016). Viu-se proclamar, em alguns grupos de oração, missas e eventos de massa que, quem votasse na Dilma, estaria excomungado da Igreja Católica (REIS, 2016). Houve, também, o afastamento de lideranças que ocupavam cargos de direção em movimentos católicos, pastorais ou em outras entidades católicas por suas posições favoráveis às propostas da candidata petista (REIS, 2016).

No ano de 2015, nos protestos massivos contra o governo de Dilma, houve apoio de grupos carismáticos, católicos e evangélicos. No ano de 2016, alguns parlamentares carismáticos e evangélicos se uniram para aprovar o processo de impeachment da presidente. A articulação entre católicos e evangélicos tornou-se bem próxima na política em função das pautas conservadoras em ascensão. Havia dificuldades de aproximação em função de diferenças doutrinárias e por não haver motivos pragmáticos para o trabalho conjunto. Sempre houve um sentimento de antiprotetantíssimo, demonstrado nas orientações da coordenação nacional dos carismáticos. Havia recomendação para que se evitassem músicas evangélicas nos eventos e que as formações fossem fundamentadas em apenas fontes católicas.

Houve também proibição de músicos, palestrantes ou formadores evangélicos em eventos carismáticos (REIS, 2016).

No entanto, no que concerne às questões políticas, houve intensa aproximação, o que pode ser explicado pelo fato de ambos os grupos religiosos visualizarem um “denominador comum” na política partidária. Perceberam que defendem valores comuns e que, se trabalharem juntos, a possibilidade de evitar a aprovação de projetos laicistas e menos conservadores é maior. Pode-se observar isso na orientação dada no Encontro Nacional de Formação, em uma das palestras:

Outro ponto importante ecumenismo, paremos de ficar com picuinha com os irmãos cristãos, paremos de competir com aqueles que estão fazendo o mesmo que nós, paremos de falar mal do evangélico, porque enquanto nós brigamos entre nós o paganismo e o secularismo está tomando o mundo, o Senhor pede AMOR, o Senhor pede UNIDADE, o Senhor pede que você ame aquele irmão que tá em outra igreja².

Na fala acima, percebe-se a necessidade de trabalhar com outros grupos, a exemplo dos evangélicos que possuem a mesma bandeira de ideia que os carismáticos. Este posicionamento é compreensível quando se observa a acentuada queda da influência da Igreja Católica na política brasileira, pois com o crescimento de outros grupos religiosos e não religiosos na política é natural que o catolicismo perdesse espaço. Uma das maneiras encontradas pelos católicos para se manterem presentes nas disputas políticas e evitarem a perda de privilégios é trabalhar em conjunto com os evangélicos em torno das temáticas defendidas por essa instituição, garantindo a presença no espaço público e estatal.

O Professor Felipe de Aquino, como assim se denomina um dos maiores líderes da comunidade Canção Nova, apresentador da emissora, afirmou que os católicos precisam aprender com os

² Fragmento da Palestra proferida por Marizete Martins no Encontro Nacional de Formação da RCC Brasil em 2014. Foi membro do conselho nacional da RCC Brasil (REIS, 2016).

evangélicos a fazer política, aprender a apoiar candidatos, a usar mais as mídias e as redes sociais na defesa dos valores católicos, ter mais poder de mobilização para pressionar os parlamentares a não votarem em projetos do aborto, casamento gay, eutanásia, dentre outros temas (MACHADO, 2012; 2015; 2016). Enfim, criar a cultura de profissionalização das diversas formas de participação política.

Segundo lideranças carismática, a CNBB e vários bispos não estão cumprido o seu papel de articuladores de seus fiéis contra a “cultura de morte” (entende-se por este termo todos os projetos que são favoráveis ao aborto e contrários ao modelo de família entre homem e mulher, ao ensino religioso confessional, dentre outros).

Na visão de líderes carismáticos, o episcopado católico deveria alertar a comunidade católica sobre as questões do “Kit Gay”³, da ideologia de gênero e sobre a fundamentação ideológica dos partidos de esquerda. Argumenta ele que a CNBB foi cooptada por grupos comunistas que estão no comando da política brasileira, uma vez que os bispos que ocupam cargos diretivos nesse órgão católico são expoentes da teologia da libertação. Por outro lado, esse pensamento não é comungado com alguns setores do clero católico. Salientam tais setores que essa aproximação entre carismáticos e pentecostais reafirma posições fundamentalistas e conservadoras. Sob a ótica de grupos e movimentos progressistas cristãos, a articulação entre católicos e evangélicos sob a bandeira de “bons costumes e moral conservadora” não demonstrou uma nova forma de fazer política partidária, ao contrário, perpetuou a hegemonia dos interesses privativos e corporativos.

³ Rótulo arranjado pela Frente Parlamentar evangélica para breca políticas de inclusão e educação para o combate à homofobia nas escolas de ensino médio.

As estratégias eleitorais dos carismáticos-católicos: combate dentro e combate fora

A institucionalização do Ministério de Fé e Política (MFP), inicialmente denominado Secretaria Matias, deu-se nos anos 1990 (RESI, 2016). Contudo, desde o final da Ditadura Militar, muitos membros dos movimentos carismáticos, por iniciativas individuais, tentaram se eleger para os mais diversos cargos dos poderes executivo e legislativo (REIS, 2016). Essas candidaturas eram organizadas a partir das próprias estruturas criadas pelos candidatos, isto é, os candidatos, por iniciativas individuais, visitavam os grupos de oração para pedir voto, contavam com a ajuda de outros membros carismáticos para divulgar suas campanhas, criar estratégias de marketing político, arrecadar fundos financeiros, buscar apoio de outros segmentos católicos e do clero e manter relações com o partido pelo qual disputavam a eleição.

Prandi (1996) mostra que nos anos 1990, a região Sudeste conseguiu eleger dezenas de vereadores, alguns prefeitos e poucos deputados estaduais e federais ligados aos movimento carismático-católico. Cidades como Mococa (SP), Campinas (SP), São Carlos (SP), Sorocaba (SP), Cachoeira Paulista (SP), Jundiaí (SP), Araçatuba (SP), Limeira (SP), Santos (SP), Belo Horizonte (MG), Uberlândia (MG), Pará de Minas (MG), Sete Lagoas (MG), Unai (MG) e Rio de Janeiro (RJ) conseguiram eleger e reeleger candidatos.

A partir dos anos 2000, o número de parlamentares eleitos aumentou no Brasil, devido à expansão do número de candidatos nos estados do Nordeste, Sul, Norte e Centro-Oeste. Estes passaram a ter candidaturas apoiadas institucionalmente pela coordenação local da RCC ou pela própria iniciativa do militante carismático que se envolvia na política partidária (SILVEIRA 2008).

Realizando o perfil dos políticos carismáticos, Reis (2016)

apontou que a maioria desses mandatários são pessoas com ensino superior completo, profissionais do serviço público, empresários, professores ou profissionais liberais. Partidos identificados ideologicamente como direita ou centro são os preferidos (DEM, PSDB, PMDB, PTB). Mas, há também partidos que, na coligação, os ajudam a se eleger de forma mais rápida, a exemplo do PHS. A grande maioria é de homens e a concentração das candidaturas continua na região Sudeste.

A RCC é, porém, um movimento dentro do catolicismo como um todo e possui segmentos e grupos internos com razoáveis diferenças. Por isso, para alavancar candidaturas são preferidos, como candidatos, líderes religiosos, cantores, apresentadores, enfim, indivíduos que já possuem representatividade perante o público católico, por exemplo, o escritor e apresentador Gabriel Chalita e os músicos e Flavinho e Eros Biodini (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

Com a institucionalização do MFP (Ministério Fé e Política), as coordenações diocesanas e estaduais intensificaram os apoios oficiais a determinadas candidaturas. As dioceses brasileiras passaram a ter disputas internas para obtenção do apoio dos grupos de oração e do clero simpatizante do movimento carismático (REIS, 2016).

No período preparatório para as eleições, os grupos de oração e os eventos promovidos pela RCC, para obter o apoio das lideranças e dos padres, viram palcos de disputa das pessoas que pretendem sair como candidatas. Não são raros os momentos em que adeptos desse segmento católico são abordados para votarem no representante-candidato, solicitando o aconselhamento de estratégias políticas, são os espaços abertos dos eventos promovidos pelos carismáticos para o candidato falar de sua intenção. Mas disputas dentro do movimento levaram muitas dioceses as terem dissidências em função da escolha de um candidato em detrimento de outro, ou até mesmo a negação de apoio ao candidato.

A escolha de um único concorrente oficial deve-se ao fato de ser difícil eleger mais de um candidato apenas com o eleitorado carismático. Pode-se citar o exemplo da participação política da RCC da diocese de Uberlândia. No final dos anos 1990, a vereadora Fátima Paiva (que, antes de ser eleita, era coordenadora diocesana), após o final de seu mandato tentou se eleger como vice-prefeita da cidade de Uberlândia, no ano de 2000 (REIS 2016). Para obter votos e conseguir ser eleita, a postulante ao cargo articulou o apoio com outros movimentos, pastorais e padres. Outro exemplo é a candidatura de Walquir Amaral (PHS - MG).

Nas eleições de 2008 e 2012, ele tentou se eleger para o cargo de vereador. Nas reuniões com o staff que o acompanhava era consenso que, possivelmente, ele poderia conseguir centenas de votos entre os participantes dos grupos de oração, mas não eram suficientes para elegê-lo; então, iniciou diálogos com a Pastoral Familiar, Pastoral da Saúde, Movimento de Casais com Cristo (ECC) e com padres de outros segmentos católicos para conseguir seu intento (REIS, 2016).

Procópio (2012), ao estudar as candidaturas de Gabriel Chalita e do petista Odair José da Cunha, mostra que, para eles serem eleitos deputados federais, buscaram apoio em segmentos sociais não-católicos, ampliando seu público. Com isso, surge um dilema: se os candidatos ficam restritos a um discurso muito corporativo ou conservador, fica muito difícil dialogar com grupos mais amplos. O dilema tende a duplicar o discurso dos candidatos carismáticos: uma fala interna, para os carismáticos, e outra, para os outros segmentos em geral. É possível, ainda, que os postulantes a cargos eletivos pela renovação carismática tendam a amenizar a radicalidade do discurso, sem perder alguns referenciais. Gabriel Chalita, em São Paulo, intensificou sua campanha entre os professores e agentes pedagógicos no âmbito escolar em função do seu vínculo com as escolas estaduais de São Paulo e por ter sido secretário de educação do governo de José Serra.

Odair Cunha, também ligado aos carismáticos, buscou apoio

entre trabalhadores sindicalizados e outras profissões em função do seu envolvimento profissional (REIS, 2016). Por isso, em razão dos vários públicos que essas candidaturas buscam, os discursos são mais amplos e menos vinculados às diretrizes e ideias defendidas pela RCC. Projetos de leis, emendas parlamentares e outras formas de ajuda não sejam exclusivos para o movimento carismático.

A resistência ao apoio a mais de uma candidatura não é apenas em função da base eleitoral, mas está relacionada à própria trajetória política e ao próprio envolvimento do postulante no apoio às atividades internas da RCC (REIS, 2016). Algumas candidaturas carismático-petistas, por exemplo, possuem dificuldades em serem aceitas pelos grupos de oração, novas comunidades e entre os padres, pela visão negativa que estes têm em relação ao partido dos trabalhadores (anticristãos). Ou, então, pela própria falta de habilidade política do candidato em tecer os apoios entre os atores carismáticos ou por querelas antigas com os membros do movimento em função de outros fatores.

O problema das dissidências internas em função de questões políticas é detectado pela direção nacional da RCC e exposto no documento oficial do Ministério de Fé e Política:

Apesar disso, pouco se avançou quanto à efetiva participação da RCC na política e muito se retrocedeu quando irmãos dedicados ao trabalho de evangelização do movimento se lançaram na política partidária e a RCC colheu como fruto amargo as brigas, as contendas e as divisões, que deram margem às decepções, feridas e até rancores entre os irmãos. Talvez pela lógica, presente na vala comum da atividade política e seus desdobramentos nada ortodoxos no debate eleitoral, que possivelmente não soubemos, ou não estávamos preparados para superar e enfrentar com a devida altivez.⁴

Percebe-se que a preocupação com os problemas internos da ação política dos carismáticos impede que suas pretensões político-

⁴ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares, ex-coordenador do Ministério Nacional de Fé e Política da RCC, no Encontro Nacional de Formação da RCC-Brasil, ocorrido em 2014. Zavares Brasil. (REIS, 2016, p. 7).

partidárias sejam concretizadas. Muitas dioceses optaram por não apoiar candidatos ou proibiram que seus membros se envolvessem na corrida partidária, dificultando que deputados estaduais, federais, pleiteantes a outros cargos (vereadores), tenham apoio nas dioceses. Por outro lado, essas barreiras aumentam a chance de não ter representantes nas cidades e nos estados implica projetos de lei não alinhados às diretrizes da Igreja Católica ou que não concretizam os interesses institucionais do movimento carismático.

Para que as pretensões político-partidárias fossem ampliadas com a eleição de novos membros, as disputas internas deveriam ter interferência na instância nacional da RCC com o objetivo de regular e normatizar a participação política dos seus membros. Assim:

Isto fez com que muitos participantes dos grupos de oração dessem as costas às questões políticas, dando margem a um período de descaso, misturado com um preconceito muito grande em relação à política e a todos aqueles que com ela se envolvesse. Sem perceber, estávamos fazendo exatamente o que o inimigo de Deus pretendia para não se fazer coisa alguma⁵. (zavares, 2014, p. 7)

Com o intuito de oferecer as diretrizes do funcionamento desse ministério nas dioceses, o próprio documento oficial elaborado pelo Ministério de Fé e Política traz justificativas para a normatização e regulação da forma do envolvimento político-partidário dos carismáticos na política brasileira, explicando por que os cristãos devem se envolver na política.

A realidade brasileira segundo os carismáticos e suas estratégias de ação

Para os membros da RCC, em especial suas camadas dirigentes, a realidade política brasileira é desorganizada e sombria. A arena política é composta de inúmeros problemas causados pela corrupção e pela falta de competência para a gestão

⁵ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares. (REIS, 2016, p. 7).

pública na implementação de políticas públicas que acabariam ou pelo menos diminuiriam os problemas sociais (SILVEIRA, 2008; REIS, 2016). Segundo os carismáticos, há problemas na condução da política econômica, aumento da exploração dos recursos do meio ambiente e urgência de uma reforma política (MACHADO, 2015).

Contudo, na visão desse grupo religioso, a resolução dos problemas político-econômicos e sociais do Brasil passaria pela moralidade cristã-católica, eleita como o fundamento das instituições públicas e da ação política dos parlamentares (REIS, 2016; SILVEIRA, 2018). Com a implantação do Estado Laico no Brasil em 1891 e o avanço da pluralidade religiosa e não religiosa, a Igreja Católica teve seu espaço e influência reconfigurados. A identidade nacional brasileira, que tinha como uma de suas marcas ser católica, é questionada e a pluralidade de outras identidades ascende ao espaço, porém, ainda concentrada no campo cristão. De toda forma, o espaço estatal republicano expurgou boa parte das bases teológicas, doutrinárias e discursivas da hierarquia católica.

Padres, bispos e intelectuais católicos perceberam que outros grupos sociais passaram a ocupar espaços e começaram disputas com o objetivo de, a partir de suas identidades, influenciarem decisões, sobretudo aquelas relativas à formulação de políticas públicas. A sociedade brasileira não possui mais uma identidade nacional unificada, cristalizada e baseada nos preceitos católicos como mostra a sua história. Com o processo de modernização das estruturas sociais, identidades antigas e novas intensificaram sua visibilidade, muitas delas baseadas em novas propostas políticas, novos movimentos sociais e partidos políticos, muitas vezes distantes das ideias defendidas pela Igreja Católica (GIUMBELLI, 2011).

Em muitos discursos cristãos, evangélicos e católicos, a secularização, laicização, os movimentos de esquerda, ateísmo, comunismo, socialismo, anarquismo, novos movimentos religiosos, dentre outros fenômenos, passam ser inimigos e fontes

do mal e mazelas sociais da sociedade brasileira (MAINWARING, 1989; MARIZ, 1998; LUNA, 2013, 2014 a, 2014 b; MACHADO, 2008, 2016). Nesse sentido, para reverter essa realidade plural, moderna, e para que a os órgãos de governo sejam inspirados pelos princípios católicos, a RCC, pelo menos em suas lideranças, passou a justificar o seu envolvimento político-partidário:

Colocar dessa maneira para o meio político para parecer ingênuo e até utópico, mas não será desproporcional ao desafio da cruz anunciada por Jesus Cristo quando falou a seus discípulos sobre a verdade da Salvação e do Reino de Deus. Então por que o medo de enfrentar os leões? Se nós já conhecemos o seu conselho: “Tomai, portanto, a armadura de Deus, para que possais resistir nos dias maus e manter-vos inabaláveis no cumprimento do vosso dever. Ficai alerta, a cintura, cingidos com a verdade, o corpo vestido com a couraça da justiça, e os pés calçados de prontidão para anunciar o Evangelho da Paz. (Efésios 6, 13-15)⁶

No documento supracitado, a interpretação da realidade política brasileira é fundamentada em passagens bíblicas e em outros documentos da Igreja Católica (Pronunciamentos Papais, Encíclicas). Parece que a RCC vê a política brasileira como um campo de guerra. Para poder vencer o conflito, seus membros precisariam se organizar e criar estratégias bélicas para combater seus inimigos e, assim, reconquistar o espaço perdido na política (SILVEIRA, 2008; REIS, 2016).

É muito comum, nos eventos da RCC, dizer que o político precisa ter as características que Jesus tinha em vida: combater a mentira e o mal, ser o guerreiro que morreu em nome da verdade única, defender a justiça e a paz, e sempre defender os valores acreditados pelos católicos (SILVEIRA, 2008; REIS, 2016). Todavia, essa interpretação deixa de lado o Sermão da Montanha: perdão absoluto e o oferecimento da outra face, quando te esbofeteiam.

⁶ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 7).

Tais mensagens são complementadas pelo fato de que o clero católico que a Igreja Católica é a única instituição religiosa que contém a verdade universal, por ela ter sido fundada pelo próprio Jesus Cristo. Sendo assim, o político e todas as formas de participação política devem atuar para defender seus preceitos religiosos, o que se pode perceber neste trecho:

Isto faz toda a diferença, porque pode significar, principalmente para aqueles que advogam que Jesus foi um grande político, morrer para si mesmo e aceitar virar o cordeiro imolado no plano supremo do Criado em favor de muitos. Talvez, saindo como perdedor e aparentemente derrotado no campo político, mas sempre cumprindo a missão primeira que a Igreja chamou para ser testemunho vivo da fé em Jesus Cristo, portanto, não transgredindo com os valores morais e éticos – E isto sim, por si só, revela a missão mais importante de atuação na política⁷.

A citação acima revela o perfil de político e o entendimento da forma que os membros da RCC devem exercer a participação política. Os parlamentares são porta-vozes de seus interesses nos diversos espaços da arena política brasileira. Toda forma de engajamento político tem por objetivo a moralização da vida pública brasileira. Para isso, ações proselitistas são necessárias e justificadas para derrotar os inimigos e a derrota acontecerá, no entendimento dos dirigentes desse grupo religioso, se seus parlamentares conseguirem ser eleitos para os mais diversos cargos e, também, evitar que políticos com propostas laicistas, secularistas, modernistas, liberais, sejam eleitos.

Objetivando reforçar o entendimento de que suas propostas políticas são as melhores e verdadeiras, os carismáticos constroem narrativas de desqualificação do outro em seus eventos, pois classificam e normatizam os grupos não cristãos como inimigos da fé, abortistas, com propostas desviantes da moralidade cristã, o que pode ser observado na Carta elaborada pela RCC da diocese

⁷ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 8).

de São Carlos, São Paulo (REIS, 2016):

Carta de São Carlos

Nós, líderes de movimentos universitários e de profissionais liberais católicos, reunidos na sede da Comunidade Católica Totus Mariae, na cidade de São Carlos, em São Paulo, Brasil, no dia 10 de dezembro de 2011, no evento “O cristão na vida pública” emitimos a seguinte carta pública. Diante de uma série de problemas que angustiam o homem e a sociedade contemporânea, dos quais é possível citar: o relativismo moral, a corrupção, a negação da verdade, o secularismo absolutista, que tentam negar o direito ao culto religioso e a participação dos fiéis na vida pública, e a alienação reinante nos meios de comunicação, declaramos:

1. A universidade, demais centros de formação superior, assim como o universo do trabalho, devem estar abertos para todas as ideias e discussões, inclusive as discussões fundamentadas em ideologias ateístas e seculares. No entanto, repudia-se o processo de exclusão que a religião, especialmente o Evangelho de Cristo, sofre dentro desses ambientes. Trata-se de ambientes plurais que, em tese, devem estar abertos a todas as ideias, inclusive ao Evangelho.

2. Rejeita-se o marxismo cultural que tenta, por meio da infiltração dentro das universidades, da mídia e de outros espaços públicos, construir uma sociedade sem Deus, sem fé e sem a presença da Igreja. A sociedade que essa versão do marxismo quer construir é uma sociedade autoritária e fechada, onde não há espaço para a livre reflexão e muito menos para a expressão dos valores e sentimentos religiosos. Vale ressaltar que esses valores fundamentam as bases de qualquer modelo civilizatório.

3. Rejeitamos a cultura de morte. Uma cultura que se apresenta de diversas formas, como, por exemplo, o aborto, a união homossexual, a eutanásia, o suicídio assistido, a contracepção artificial, a destruição e o comércio de embriões humanos, a escravidão, a legalização das drogas etc. Infelizmente trata-se de uma cultura que, juntamente com o marxismo cultural, é muito difundida nos ambientes universitários e dos profissionais liberais. Uma sociedade justa, ética e alicerçada pelo Evangelho não pode ser orientada pela cultura de morte. Pelo contrário, tem que ser orientada pela cultura da vida e “vida em abundância” (Jo 10, 10), que promove o aperfeiçoamento de todas as dimensões da vida e da dignidade da pessoa humana.

4. Rejeitamos o secularismo absolutista e autoritário que, ao se apropriar de palavras, como por exemplo, “razão”, “liberdade” e

“revolução”, que, muitas vezes, são utilizadas fora de seu real sentido, desejam banir e até mesmo proibir qualquer ato de manifestação de fé em espaço público. A fé é um direito fundamental do ser humano. Por isso, nenhuma ideologia, grupo empresarial, partido político ou organização social de qualquer natureza tem o direito de limitar sua livre expressão.

5. [...] conclamamos a todos os universitários, profissionais liberais e homens e mulheres de boa-fé a lutarem para que sejam garantidos os direitos religiosos, para que, em nome de um secularismo autoritário, a livre expressão da fé não seja, por diversos meios, proibida. Para que isso aconteça é preciso que os cristãos se façam presentes, cada vez mais, na vida pública. Essa presença deve ser materializada, por exemplo, na vida política partidária, dentro das mídias (rádio, jornal, blog, site etc), na vida cultural (cinema, teatro etc), dentro das universidades e demais centros de formação superior, e de qualquer outro espaço público que seja permitido, dentro dos limites da Lei, a livre expressão do pensamento. [...] Assinam essa carta: Marcos Gregório Borges – Coordenador da Missão Universitária de Guarulhos; Prof. Dr. Marcelo Melo Barroso – Comunidade Católica Totus Mariae; Profa. Ms. Julianita Maria Scaranello Simões – Comunidade Católica Totus Mariae; Ms. Idalíria de Moraes Dias – Co-fundadora da Comunidade Católica Totus Mariae; Wilson José Dino dos Anjos – Fundador da Comunidade Católica Totus Mariae; Profa. Ms. Vanessa Burque Ricci – Comunidade Católica Totus Mariae; Michelle Stephânia Pacheco Moraes – Comunidade Católica Totus Mariae; Daniela Inocêncio de Oliveira – Militante do Ministério Universidades Renovadas; Yanina Mara Rocha Nascimento – Militante do Ministério Universidades Renovadas; Marcelo Pastre – Apostolado Teologia do Corpo; Viviane G. C. Pastre – Apostolado Teologia do Corpo; Luis Enrique Paulino Carmelo – Coordenador do grupo de Jovens Hesed (ministério Jovem RCC) e do Grupo Universitário Obra Nova; Thais Zaninetti Macedo – Coordenadora do Grupo de Jovens Hesed (ministério Jovem RCC); Luis Gustavo Paulino Carmelo – Coordenador do Grupo de Jovens Hesed (ministério Jovem RCC). Joice Basílio Machado – mestrandia em Ciência da Computação pela USP.

A carta foi elaborada na cidade de São Carlos, que é conhecida nacionalmente como uma região de investimentos em pesquisas científicas, com muitas indústrias que desenvolvem tecnologias, e

que também possui duas grandes universidades brasileiras - a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e a Universidade de São Paulo (USP) (REIS, 2016). São priorizados pela RCC local os trabalhos realizados com universitários e profissionais com o objetivo de influenciar na formação de intelectuais e profissionais que possam sustentar teórica e metodologicamente as ideias defendidas pelos carismáticos, sobretudo, na política (REIS, 2016). Não é à toa que a Carta de São Carlos, foi elaborada e assinada por militantes com grau de mestrado, doutorado, por professores universitários e por profissionais que já têm certo reconhecimento na sua área de atuação (MANDUCA, 2015).

Nota-se que a intenção dessa carta é recorrer a mestres, doutores e profissionais com ampla experiência em seus postos de trabalho para legitimar e dar status “acadêmico e erudito” às suas ideias. Assim, esse documento circulando em blogs, sites e redes sociais católicas e não católicas poderia atingir públicos não católicos que, assim, pudessem aderir à sua visão de mundo (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Os argumentos usados na Carta de São Carlos mostram a visão dos dirigentes da RCC sobre os grupos não cristãos, desqualificam sua ação política e os veem como inimigos que precisam ser derrotados (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

A Carta é um reflexo das relações de poder que ocorrem em diversos espaços da sociedade brasileira. Percebe-se que os conteúdos trazidos defendem a pluralidade do embate de ideias e retratam grupos religiosos que não são ouvidos nos setores da vida pública brasileira. Acrescentam que as identidades religiosas são discriminadas e que o “marxismo cultural” de forma autoritária impede que a universidade, a política e o mundo do trabalho assumam sua verdadeira missão de conduzir suas atividades a partir da ótica católica (REIS, 2016).

No entanto, nota-se uma contradição nesses argumentos, já que não aceitam a presença de grupos não religiosos ou dos que defendem as postulações laicistas e progressistas na vida pública

nacional, isto é, não aceitam que o pensar diferente dos carismáticos tenham vez e voz nas instâncias decisórias da arena política brasileira (SILVEIRA, 2015). Pode-se exemplificar tal posicionamento quando esse grupo defende que a ciência e a ação profissional devem ser submissas aos padrões católicos, e assim, desenvolver conhecimentos e tecnologias que sustentem uma postura contrária ao aborto, casamento gay, eutanásia, prostituição, dentre outras questões (argumentos que são muito comuns nos políticos carismáticos em seus pronunciamentos nas instâncias públicas brasileiras) (SILVEIRA, 2015; REIS, 2016).

A Carta de São Carlos faz menção à defesa da liberdade de expressão, autonomia do uso da razão e acusa um suposto secularismo autoritário das instituições públicas brasileiras, uma vez que os grupos religiosos estão excluídos ou marginalizado dos debates públicos. Se são um espaço plural de discussões e debates, os carismáticos reivindicam presença e desejo de ver voz e serem ouvidos (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). No entanto, o que os católico-carismáticos advogam é uma resistência contra a laicização e a secularização que vêm ocorrendo no Brasil (SILVEIRA; 2015). Em síntese, existe desejo por parte dos carismáticos de que todo o funcionamento da sociedade brasileira volte a ser fundamentado nos valores católicos, o que justifica e motiva a sua participação política, principalmente, pela via partidária (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Essa maneira dos carismáticos pensarem e agirem politicamente parece autoritária, embutindo uma constante negação do outro (e, assim, paradoxalmente, um desprezo pela pluralidade de pensamento), uma vez que a forma única, correta e aceita são apenas aquelas ideias por eles defendidas.

O Ministério de Fé e Política: as tropas e armas dos carismáticos-católicos

O Ministério de Fé e Política, ligado ao movimento da

Renovação Carismática Católica, se apresenta como uma instância que deseja regular e normatizar todas as ações desse segmento religioso no tocante às questões políticas (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Porém, detecta-se que há desinteresse dos próprios membros em assumir frentes de trabalho propostas pelas diretrizes elaboradas pelos coordenadores nacionais (REIS, 2016). As razões da baixa participação política dos carismáticos devem-se ao fato de eles terem uma visão negativa da política brasileira em função dos escândalos de corrupção, do histórico de péssimos gestores públicos frente aos mais diversos cargos da administração pública e do pouco conhecimento do funcionamento das instituições públicas no Brasil. Sendo assim, o MFP iniciou uma série de ações que têm por objetivo sensibilizar as pessoas para a necessidade de aderirem às iniciativas desse ministério (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

Uma das iniciativas é a publicação quadrienal da Cartilha de Fé e Política, um manual para o fiel católico carismático divulgado nos anos de eleições majoritárias. A organização da cartilha se dá inicialmente desmistificando os males da política, instigando a participação do fiel na vida pública. Segue-se um tópico explanando o perfil do candidato e do eleitor carismático (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). O primeiro deve ser honesto, transparente e comprometido com a igreja e com a fé católicas. O segundo deve ser uma pessoa de oração que deve se deixar guiar pelo Espírito Santo. Por fim a cartilha dá diretrizes para o acompanhamento dos cristãos eleitos (REIS, 2016).

A Cartilha de Fé e Política colabora diretamente com o direcionamento político da RCC. O movimento não apoia oficialmente nenhum candidato, porém se utiliza de estratégias paralelas para lançar seus representantes. Ao indicar o perfil do candidato que deve ser votado o movimento se utiliza das mídias católicas para a divulgação de perfis similares ao divulgado, como na eleição do Deputado Evanadro Gussi, em 2014 (MANDUCA, 2015).

Uma iniciativa importante é obter espaço em eventos de massa para falar do significado da política para esse grupo religioso e os motivos pelos quais as pessoas devem envolver-se nos trabalhos do Ministério de Fé e Política (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Pensando nisso, em sua programação, o Encontro Nacional de Formação de 2014 inseriu pregações direcionadas aos temas relacionados à política (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Supomos que a escolha desse evento se deve a sua capacidade de atração de pessoas (milhares) de todos os estados do Brasil. Na oportunidade, discursou-se sobre política em um dos principais eventos anuais, que ocorre na cidade de Aparecida do Norte, interior de São Paulo.

Apresenta-se aqui um trecho da palestra proferida, nesse evento, pelo então coordenador nacional do MFP:

Nós vemos o quanto de certa forma a nação brasileira tem colocado peso sobre essa questão, dizendo que a política é o mal de todos os nossos problemas, é o causador de todas as nossas mazelas; nós gostaríamos de dizer no fundo, no fundo a uma celebre frase que diz que “Cada povo tem o governo que merece”, é um pouco dura de se dizer, mas ela é necessária pra que nós entendamos a dimensão de estarmos envolvidos com a política para que ela possa ser agente de transformação, então se a política que nós vemos não é aquela que nós gostaríamos é necessário que nós comecemos a dar passos incisivos na transformação das coisas como estão, e a partir do amor que é plantado em cada um de nós, fazer as coisas naquilo que DEUS me pede... pode ser que ele te peça para ser um candidato, mas possa ser que ele te peça pra ser um bom servidor, pode ser que ele te peça pra ser um grande evangelizador pra tantos servidores, pode ser que ele te peça pra orar pela nação brasileira acusando a política de ser algo ruim, a parte daquilo que é também próprio do reflexo de nós mesmos não vai transformar a sociedade somente conseguiremos transformar a sociedade se nós sentirmos que a política é parte de nós também e aí colocando o princípio da nossa discussão que narra “O cristão como agente de unidade na sociedade”⁸.

⁸ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 8).

Ao longo da palestra, o ex-coordenador nacional do MFP justificou a necessidade da atuação dos membros da RCC nas questões políticas para melhorar a atual realidade caótica das instâncias políticas brasileiras (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Tal apelo deve-se ao fato de que, nesse discurso, sem o envolvimento dos carismáticos, dificilmente se conseguirá eleger seus representantes e criar uma consciência na defesa dos valores defendidos pelos católicos. As “tropas” carismáticas devem militar pelas causas gerais do catolicismo e interesses particulares da RCC para que os privilégios conquistados, historicamente, pela Igreja Católica não sejam ameaçados.

É comum verificar nas dioceses, o entendimento de que o MFP atua em âmbito estadual e regional apenas no período das eleições na tentativa de eleger seus representantes (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Por mais que as diretrizes apontem por uma ampliação no entendimento de como se deve envolver-se na política, apenas a questão partidária tem sido privilegiada em função dos interesses pessoais de seus membros em fazer carreira na política. Logo, não são raras as vezes que membros são eleitos e não voltam mais aos grupos de oração ou somem das atividades do movimento, caracterizando oportunismo do candidato ao aproveitar a estrutura midiática, usar os membros como cabos eleitorais, e na própria atuação parlamentar não defender os interesses de sua base eleitoral.

Outra razão é a falta de interesses das lideranças locais em desenvolver atividades organizadas pelo MFP. A tendência é que nas dioceses enfatizem-se as atividades de formação de grupos de oração, eventos de cura e libertação ou eventos de massa. Na tentativa de realizar uma mudança dessa mentalidade e uma intervenção nacional nas atividades regionais desse ministério, Zavares salienta:

[...] nós colocamos ministério de fé e política, portanto, política refere-se ao político e fala só da eleição, não é isso, a renovação é chamada por DEUS a estar se envolvendo com questões que ultrapassam inclusive

o político, a máquina do Estado brasileiro não é tocada só por agentes eleitos, a máquina do Estado brasileiro é tocada também por servidores públicos concursados, servidores públicos empossados com cargo de confiança; eu mesmo sou um professor federal, fiz um concurso em 1992 e desde então sou professor de uma instituição federal de ensino, não estou sujeito as leis eleitorais, a cada 4 anos eu não preciso fazer o concurso de novo, né? Estarei lá até a minha aposentadoria se assim DEUS quiser, mas a máquina do Estado brasileiro, portanto, é tocada também por agentes políticos, por servidores e aí essa dimensão é que eu resgato aqui como importante de compreensão pra todos nós pessoal, nós temos uma responsabilidade com toda essa nação brasileira⁹.

Percebendo que nem todos os integrantes do movimento carismático têm habilidade para o envolvimento na política partidária e que nem a RCC possui estrutura para ajudar na eleição de todos os interessados, com o objetivo de ampliação de suas atividades, o MFP atua dentro de outros segmentos da sociedade, de acordo com as diretrizes:

Por isso, tal pilar de ação vem ganhando expressão através de eventos, que vão desde encontros para Juízes e Promotores de Justiça até seminários para Policiais e Fóruns para Professores. Este pilar de ação representa uma resposta muito importante para a responsabilidade que a RCC tem com o anúncio da boa nova, especialmente para com aqueles que precisam de uma oportunidade para ouvir o chamado de Deus e abrir o coração para Jesus Cristo¹⁰

Para conseguir atingir outros públicos, o MFP busca parceria com os demais ministérios da RCC, ou, no dizer dos carismáticos, a “ministerialidade orgânica”:

[...] proposta de que ao invés de uma democracia participativa nós começássemos a nos preocuparmos com um modelo de democracia, é perdão! Ao invés de um modelo de democracia representativa, que é o modelo atual, começássemos a desenvolver a preocupação para um

⁹ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 8).

¹⁰ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 8).

projeto de democracia participativa; O que significa isso? Não sei, talvez através de mídias, como a internet, vai perguntar a cada etapa soluções mais pontuais. O fato é que hoje nós já temos ferramentas que nos permitiriam a começar a refletir mais incisivamente na participação popular e hoje a renovação está sendo chamada a uma participação na política, volto a insistir, política não é um assunto somente do ministério de fé e política é de todos nós, por isso nós estamos conclamando acima de tudo um trabalho de Ministerialidade Orgânica, uma palavra já antiga que foi proposta há muito tempo atrás e que fala que na verdade o meu assunto pertence a você ministério de música, o seu assunto pertence a ele ali do ministério das famílias e as famílias pertencem a todos nós, ou seja, todos nós temos famílias, então todos os assuntos pertencem a todos e assim o fazendo vocês todos aqui hoje são do ministério de fé e política, Parabéns! Não seremos então especialistas, a divisão da renovação em ministérios não se configura em divisão de times de futebol, eu não vou escolher um pra começar a torcer por aquele time, é simplesmente uma organização pra que fique mais fácil a atuação pastoral, a atuação espiritual que a renovação tem a partir do batismo no espírito santo, é muito importante que a gente entenda que faz parte da minha responsabilidade o ministério da criança, faz parte da minha responsabilidade também o ministério de música, e confesso o meu pecado eu devo até me esforçar mais pra fazer ponte com outros ministérios como de música, quem sabe eu tenha até algum dom, mas a gente tem feito um esforço nesse sentido e hoje o ministério de fé e política tem feito muito, tem andado muito em sintonia com o ministério de promoção humana, mas também com o ministério de formação; a ponto de que as apostilas que estão sendo revistas, nós participaremos incisivamente na revisão daquela apostila de doutrina social da igreja que era a última e que de certa forma a apostila 8 acabava ficando por último mesmo, em todos os sentidos¹¹.

Apartir de 2014, iniciaram-se diversas atividades promovidas conjuntamente com outros ministérios, novas comunidades, padres e outras expressões carismáticas com o intuito de converter as pessoas à sua proposta de identidade religiosa, e assim, dentro de seus segmentos profissionais e políticos, influenciar nas decisões (MANDUCA, 2015; REIS, 2016; SILVEIRA, 2015). Pode-

¹¹ Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 8).

se citar como exemplo, o Ministério Universidades Renovadas, que organiza congressos e debates nas universidades posicionando-se contra o aborto, cotas para negros e projetos de extensão voltados para a questão da homossexualidade ou questões que envolvam a “ideologia de gênero” (PROCÓPIO 2012; MANDUCA, 2015; REIS, 2016; SILVEIRA, 2015).

Além disso, nas eleições para os centros acadêmicos universitários, não foram raras as vezes que as chapas formadas por universitários defendessem o direito de os grupos religiosos realizarem atividades, por exemplo, contra festas e favoráveis a criação de grupos com a finalidade de divulgar a doutrina católica. O Ministério dos Profissionais atua para ajudar os políticos a elaborarem propostas de projetos de leis para atender às demandas dos seus segmentos (PROCÓPIO, 2012; MANDUCA, 2015; REIS, 2016). O Ministério de Formação organiza retiros em finais-de-semana e palestras sobre temas relacionados à doutrina social da Igreja, história da Igreja Católica e sobre noções básicas de filosofia e política para formar uma opinião sobre a realidade nacional e todos conhecerem bem as ideias defendidas pelos católicos (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

O Ministério de Promoção Humana tornou-se importante devido à sua aproximação com os projetos sociais já desenvolvidos pela RCC, assim como o setor de comunicação é importante pela cobertura dos eventos. Outros ministérios ajudam na parte musical, no cuidado das crianças, e na formação de sexualidade para os jovens e para os casais, dentre outras parcerias. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

Contudo, a atividade que mais cresceu foi a dos grupos de oração específicos por segmentos. Surgiram grupos de oração para policiais, bombeiros, professores, domésticas e servidores públicos federais.

Percebe-se a atuação do MFP no estado do Rio de Janeiro a partir do trabalho com outros públicos:

É... a primeira coisa que, que nós fizemos, né? Foi trabalhar uma formação, né? Tanto é que não tinha nada escrito sobre o Ministério e nós nos reunimos em equipe nacional, né?, A partir do momento em que você é coordenador de Estado, você faz parte de uma equipe nacional e dentro dessa coordenação nacional nós escrevemos um projeto que servia para toda renovação carismática, então o primeiro projeto foi escrever esse livro, né? que é Fé e Política da Renovação Carismática e no estado do Rio nós fizemos um trabalho de evangelização com policiais militares, né?, toda a área militar na realidade, bombeiro, pessoas do exército, da marinha, da aeronáutica e... é principalmente com o policiais militares devido a tudo que estava acontecendo no Rio de Janeiro é... Como muitos policiais estão morrendo, nós trabalhamos a evangelização das famílias dos policiais militares¹².

Outras atividades em nível nacional, estadual e municipal têm sido promovidas e organizadas pelo próprio MFP envolvendo a temática Fé e Política. Todas essas iniciativas têm sido coordenadas e seguidas por diretrizes criadas pelo Ministério de Fé e Política da RCC com o objetivo de estimular outras formas de participação política dos seus membros. E, desde a sua fundação, uma das estratégias diz respeito à formação dos seus membros com o objetivo de promover escolas de fé e política em todas as regiões no Brasil visando a atrair as pessoas para os projetos políticos desenvolvidos em todos os níveis pelas instâncias burocráticas da RCC. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

Os conteúdos ministrados giram em torno da Doutrina Social da Igreja, História da Igreja, História Política do Brasil, Cidadania, Democracia, dentre outros temas, conforme mostra o ex-coordenador nacional do MFP:

[...] A primeira dimensão chamo de formação, que tem por objetivo propagar a Doutrina Social da Igreja entre os membros dos grupos de oração. Para isto é preciso que sejam formadas escolas, ou etapas dentro da escola geral (Paulo Apóstolo), com linguagem apropriada ao nosso povo e com ensinamentos simples que possam orientar o povo sobre

¹² Fragmento da palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p. 8).

cidadania, solidariedade, subsidiariedade, e outros pontos fundamentais da doutrina e do Evangelho. A Escola deverá ter uma estrutura nacional e outra local, bem como materiais para instrução dentro dos próprios grupos de oração¹³.

Estrategicamente, o MFP desenvolve metodologias pedagógicas para atingir pessoas de todos os níveis educacionais (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Dessa forma, garante que todos tenham acesso ao material e às aulas, além de poderem envolver-se politicamente, conforme as diretrizes. Os documentos oficiais do MFP reforçam a ideia de que pessoas são escolhidas para irem aos grupos de oração, cenáculos, festivais musicais, missas de cura e outros eventos para falarem de “política”, isto é, aproveitarem os espaços dos eventos de massa para promoverem a disseminação de suas ideias políticas. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

Portanto, é comum nos eventos, sobretudo aqueles transmitidos pelo rádio, pela televisão ou internet, mensagens de orientação em quem não votar, critérios de escolha de voto, pedidos de abaixo-assinado contra algum projeto de lei ou, ainda, a propagação de aspectos dogmáticos mostrando as razões a favor ou contra o tema. Nas palavras do ex-coordenador do MFP:

[...] A segunda dimensão eu chamo de agentes mobilizadores, e trata de formar indivíduos cheios do Espírito e do ardor social que, através das estruturas dos grupos de oração e com o apoio das mídias católicas, possam discernir os pontos fundamentais de luta e mobilização, para que o bem comum seja garantido pelas leis e cumprido pelos organismos executores. Através de pregações e organização dentro dos grupos de oração, promover o desenvolvimento de ações para despertar e motivar a população a obter as transformações necessárias e os direitos adquiridos, inclusive das minorias. [...] Os mobilizadores deverão, pela pregação inspirada, abrir os corações para as questões sociais e políticas, motivando e acendendo o desejo ardente de servir a

¹³ Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br/artigo.php?artigo=99>>. Acesso em: 09 nov. 2013.

Jesus, se necessário for pelo martírio¹⁴.

Uma frente de batalha importante é o convencimento de pessoas que ocupam cargos no Estado, tentando convencê-las a integrarem a política partidária ou desenvolverem projetos sociais. A partir das Escolas de Fé e Política, indivíduos seriam escolhidos para envolverem-se nessa vertente de trabalho. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Advogados, administradores, cientistas políticos, marqueteiros, empresários, filósofos, professores comporiam comissões para dar estrutura financeira, jurídica, empresarial e educacional para as pessoas que sejam ligadas a cargos públicos, não obrigatoriamente parlamentares (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Percebe-se isso quando o ex-coordenador nacional do MFP retrata:

[...] Por fim, a terceira dimensão, ou perna deste tripé, que chamo “um Brasil na cultura de Pentecostes”, que é organizar as forças políticas e pensadores da nossa sociedade para, a partir do batismo no Espírito Santo, apontarem rumos para o Brasil, mobilizando profissionais novos, profissionais do Reino, em parceria com o Ministério das Universidades Renovadas e Ministério de Promoção Humana, definindo onde queremos que o Brasil chegue¹⁵.

O público prioritário é constituído por pessoas do meio universitário e que tenham experiências com projetos sociais, o que possibilita um conhecimento da realidade para a elaboração de projetos de lei, pois a pessoa com nível educacional elevado, teoricamente, tem conhecimentos para lidar com questões do mundo político ou da área do projeto social desenvolvido. Com isso, os encontros foram promovidos por categorias para abarcar as especificidades desse público-alvo. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

O grupo que vem ganhando destaque nos eventos é o dos

¹⁴ Fragmento da Palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p.7).

¹⁵ Fragmento da Palestra proferida por Sérgio Zavares (REIS, 2016, p.8).

juízes, promotores, advogados e pessoas ligadas ao meio jurídico. Anualmente, é feito um encontro para esse grupo profissional no intuito de que suas decisões sejam fundamentadas a partir dos dogmas católicos, ou seja, no Brasil muitos problemas nacionais são resolvidos e decididos a partir dos votos dos juízes que compõem os órgãos competentes (REIS, 2016). Além disso, os advogados podem prestar assessoria jurídica para eventuais problemas na Justiça envolvendo expressões carismáticas nacionais, estaduais e municipais ou para conseguir algum benefício do setor público. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

Na Figura 10 apresenta-se o cartaz do Encontro Nacional Católico para Magistrados e Membros do Ministério Público realizado em 2012 no estado de São Paulo.

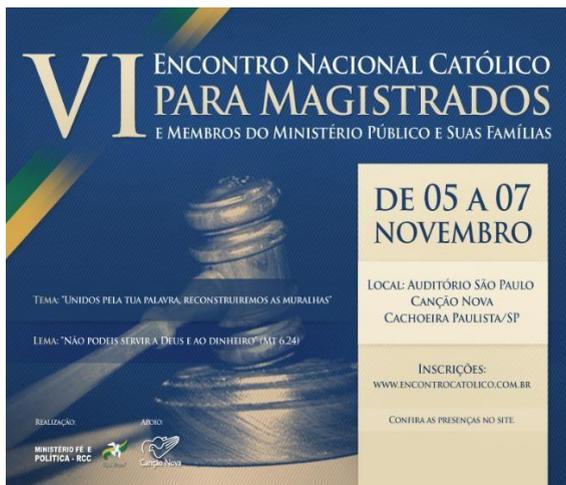


Figura 1: Cartaz do Encontro Nacional Católico para Magistrados e Membros do Ministério Público

Fonte: Site nacional da RCC BR

Observando a Figura 1, percebe-se que tanto o tema como o lema do evento dizem respeito à necessidade de reconstrução do Brasil a partir da ótica cristã. O País está inserido em corrupção, injustiças, problemas sociais e econômicos e, para reverter esta

realidade, faz-se necessária a atuação dos magistrados e das pessoas ligadas ao serviço público (REIS, 2016).

Comesse intuito, na programação do evento, são trabalhados temas como: as relações entre Igreja e Estado; a realidade da Igreja Católica no Brasil; a inserção da RCC na vida política; a importância do meio jurídico para o catolicismo, para a saúde pública, para educação e para o funcionamento da máquina estatal, dentre outros. Observe-se este cartaz:



Figura 2: Cartaz do Encontro Nacional de Cura e Libertação para Mandatários Católicos
Fonte: Site nacional da RCC BR

Por ser tratar de um encontro de “cura” e “libertação”, a mensagem de combate da fé é utilizada com nova roupagem (REIS, 2016). Para que os parlamentares possam cumprir sua missão de lutarem pelos valores da fé católica, eles precisam ser curados e libertos de quaisquer obstáculos que os impeçam de cumprir essa meta, portanto, o mandatário precisa ser “tratado”

espiritualmente. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). A passagem bíblica “Feliz a nação cujo Deus é o Senhor, o povo que ele escolheu como sua herança” reforça a ideia de que o Brasil é um País que deve ser governado - e as pessoas que moram nele – sob a ótica cristã. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016).

O cartaz da Figura 2, traz a imagem de um homem segurando uma cruz, símbolo do catolicismo que representa o caminho para a salvação da humanidade, que se materializa por meio da morte de Jesus (REIS, 2016). Nesse sentido, o político católico carismático precisa fazer “sacrifícios” para salvar o mundo. Assim, seus projetos de lei, obras sociais, discursos políticos e articulações políticas precisam refletir esse significado. A cruz, ainda, significa obediência e fidelidade, por isso o mandatário não pode atuar de acordo com seus interesses e visão de mundo, mas sim de acordo com a visão da comunidade e os direcionamentos do clero. (MANDUCA, 2015; REIS, 2016). Há, ainda, traz a imagem de São Thomas More. Tal “santo” é visto pela Igreja Católica como exemplo de político, que viveu durante o século XVI, na Inglaterra, e foi condenado à morte por não reconhecer, nesse país, a autoridade de Henrique VIII sobre a Igreja Católica. Sendo assim, a ideia é a de que os políticos ligados à RCC independentemente das situações, mantenham-se fiéis aos valores cristãos (REIS, 2011).

A luta contra o aborto como bandeira católica: o front de batalha

Das questões de maior destaque apresentadas por eleitos da Renovação Carismática Católica o aborto a interrupção voluntária da gravidez merece destaque. Além do contexto latino-americano, em que a liberalização do aborto tem sido debatida em países como Brasil e Argentina e a recente liberalização no Uruguai, em 2013, a criminalização do aborto é uma bandeira historicamente católica. (SANTIN, 2000; MIGUEL, 2012, 2016; RIBEIRO, 2012; MANDUCA, 2015; REIS, 2016; MIGUEL, 2016).

O aborto induzido, quando o fim da gestação é antecipado através de medicamentos ou procedimentos cirúrgicos, é considerado crime passivo de punição pelo Artigo 129 do Código Penal desde 1984. A pena não se configura nos casos de não haver outro meio de salvar a criança ou quando a gravidez resulta de estupro (Artigo. 128). (MIGUEL, 2016). Desde 2012, ele é permitido também se o feto for diagnosticado como anencéfalo (MIGUEL, 2016). A luta dos movimentos pró-vida é pela criminalização do aborto induzido nesses casos e pelo impedimento de que novas exceções sejam inseridas na lei. Contrariando os preceitos de “Defesa da vida” o aborto é totalmente condenado pelo catolicismo, sobretudo o carismático, enquanto seus estudos referentes à AD e à IURD apontaram, apesar de veemente condenação, uma maior flexibilização por parte das lideranças (MACHADO, 2015).

Segundo Rosado-Nunes (2000; 2002) a interrupção voluntária da gravidez se tornou pauta política dos evangélicos pentecostais após o envolvimento de parlamentares evangélicos em escândalos de corrupção¹⁶. Em consequência, o discurso de uma idoneidade política baseada em preceitos religiosos se enfraqueceu. Atualmente, os líderes da Frente Parlamentar Mista em Defesa da Vida são os evangélicos Ronaldo Fonseca e Magno Malta.

Dessa forma, são comuns alianças entre pentecostais evangélicos e católicos, num cenário em que a disputa por espaço dentro do Mercado Religioso dá lugar a um embate entre religião e secularismo. Essas se manifestaram desde a aprovação do 3º Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) até a recente Proposta de Emenda Constitucional 181 (PEC 181).

O primeiro caso foi fundamental para a campanha à

¹⁶ Como destaque o envolvimento de Carlos Alberto Rodrigues Pinto, o iurdiano conhecido como bispo Rodrigues, no caso da “Máfia das Sanguessugas” em 2006. O escândalo teve grande número de evangélicos envolvidos e culminou em uma breve diminuição da representação evangélica no Congresso Nacional (SOUZA, 2013).

presidência de Dilma Rouseff em 2010. Apontada como favorável ao aborto, devido a declarações dadas em entrevista ao jornal Folha de São Paulo, foi necessária uma reformulação da imagem da candidata para conseguir o apoio religioso. Como demonstram Maria das Dores dos Campos Machado (2012) e Naara Luna (2014 a; 2014 b), a reformulação do plano promulgado por seu antecessor, Luiz Inácio Lula da Silva, em que se retirou um parágrafo que dava aberto apoio à descriminalização da prática abortiva e abria a possibilidade para a interrupção voluntária da gravidez. A PEC-181 é talvez umas das mais elucidativas em relação as alianças religiosas em prol de questões morais. Advinda de um a proposta do Senado Federal que buscava aumentar a licença maternidade da mãe de bebê prematuro, ao chegar à Câmara dos Deputados foi instalada uma Comissão Especial para debate-la (REIS, 2016).

A composição política opositora foi articulada pelo deputado membro da Assembleia de Deus, João Campos, que convidou o carismático católico Evandro Gussi, como presidente, e como vices o Leonardo Quintão da Igreja Presbiteriana, Jorge Tadeu Mudalen da Igreja Internacional da Graça, Geovania de Sá da Assembleia de Deus e o também membro da RCC Flavinho (REIS, 2016; MIGUEL, 2016). A comissão tinha como proposta inserir no texto original da PEC um artigo que considerava como vida, para o Estado brasileiro, a partir da concepção, algo que torna crime qualquer prática abortiva voluntária, mesmo as já previstas por lei. Em uma comissão que possui 75% de seus membros declaradamente religiosos, e 88% do sexo masculino, o texto foi aprovado por 18 votos à um, e segue agora para debate na Câmara dos Deputados. (MIGUEL, 2016).

Como se pode ver, as tropas carismáticas uniram-se a tropas evangélicas em uma grande tentativa de atrasar a tramitação de legislação laica e secularista, em especial à relativa ao aborto, por um lado, e, por outro, avançam em pautas conservadoras e corporativistas.

Considerações Finais

A Renovação Carismática Católica é hoje um movimento bastante expressivo dentro do catolicismo, sobretudo o latino-americano. O movimento ganhou seu protagonismo nos anos 1980, cresceu em uma perspectiva de introspecção religiosa, uso de carismas extraordinários e experiências místicas, mas, durante os anos 2000, sua direção geral o reorganizou e o encaminhou para pautas político-conservadoras. Um dos motivos possíveis foi a concorrência com os evangélicos pentecostais que vinham ganhando protagonismo na política partidária, que até então era monopolizada por católicos. A RCC sentiu necessidade colocar em marcha uma estratégia política e tem tentado eleger representantes políticos. Para isso foi necessária uma movimentação similar à de seus adversários religiosos, a saber, incutir uma consciência política nos fiéis, que não viam prioridade nas batalhas legislativas, montar uma estrutura de apoio interna, elaborar uma estratégia eleitoral racionalizada centrada em um Candidato Oficial, afim de garantir representantes, dentro outras ações de politização.

Por questões específicas da RCC, não ser hegemônica dentro do catolicismo e nem possuir uma estrutura hierárquica sólida como algumas agremiações evangélicas, os candidatos carismáticos preferidos são homens e mulheres conhecidos pelo público católico ou figuras midiáticas como músicos e apresentadores. Todavia, a perspectiva eleitoral carismático-católica se concretizou com a fundação do Ministério de Fé e Política. O órgão se tornou responsável pelas formas de ação política do movimento promovendo diversas iniciativas de conscientização. Dessas destacamos a Cartilha de Fé e Política e a organização de eventos como o Encontro Nacional de Formação. O ministério defende também a interministerialização, um trabalho em conjuntos com as diferentes frentes do carismatismo católico afim de garantir representação parlamentar.

Quando eleito a atuação dos representantes da RCC é bem delimitada, concentrando-se em questões de moral reprodutiva e o histórico embate ao comunismo. Desse último, e centralidade se deu ao embate ao Partido dos Trabalhadores, com os políticos carismáticos atuando em constante oposição aos governos Lula e Dilma e tendo papel representativo no processo de impeachment da última.

Em questões de moral sexual, carismáticos vem tendo atuações expressivas em congresso, com o destaque para a posição à descriminalização do aborto. Sendo uma bandeira historicamente católica a Renovação Carismática atua praticamente como um movimento em si mesma, dentro e fora da política partidária (MARIZ, 2003). Com isso, houve uma maior confluência entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais. Por fim, entendemos que a participação política da RCC não deve analisada apenas como um movimento conflitivo ou similar à dos evangélicos pentecostais. O crescimento de seus representantes em termos partidários nas assembleias federal, estaduais e municipais, somado à forte presença de conservadorismo social, demonstra que essa participação pode aumentar os problemas de intolerância que o Brasil vive.

Referências

- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências*. Aparecida, Editora Santuário, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. Porto Alegre. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 13: n. 14: 119-143, 2011.
- LUNA, Naara. A controvérsia do aborto e a imprensa na campanha eleitoral de 2010. *Caderno CRH*. UFBA, v. 27, p. 367-391, 2014 b.
- LUNA, Naara. A Polêmica do Aborto e o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. *Dados*. Rio de Janeiro, v. 57, p. 239-277, 2014

a.

LUNA, Naara. O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico. *Religião & Sociedade*, v. 33, p. 71-97, 2013.

MACHADO, Lia Zanotta. Feminismos brasileiros nas relações com o Estado. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.47, 2016.

MACHADO, Lia Zanotta. Os novos contextos e os novos termos do debate contemporâneo sobre o aborto. A questão de gênero e o impacto social das novas narrativas. In. *Série antropológica*, Brasília, n.419, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n 7, p. 22-54, 2012

MACHADO, Maria das Dores Campos. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, ano 6, nº 6, p. 31-49, 2004

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.200-211, 2000.

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

MACHADO, Maria das Dores Campos. Política, direitos humanos e aborto: uma análise das opiniões dos líderes pentecostais brasileiros. In. BIROLI, Flávia & MIGUEL, Luis Felipe. *Aborto e democracia*. São Paulo, Alameda casa editorial, 2016, p. 17-46

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos Religião, cultura e política. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro. V. 35, n 2, p. 45-72. 2015.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e a política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo, Brasiliense, 1989

-
- MANDUCA, Vinicius. *Atores políticos do pentecostalismo católico e evangélico paulista*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2015.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, nº 2, p. 238-258, 2011.
- MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil. Com Ciência *Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, Internet, v. 65. 2005.
- MARIZ, Cacília L. A Renovação Carismática Católica, uma igreja dentro da igreja? *Civitas*. Porto Alegre. 2003
- MARIZ, Cecília. A opinião dos evangélicos sobre o aborto. In: FERNANDES, R. C. et al. (Org.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Iser, 1998. p.211-223.
- MIGUEL, Luis Felipe. Aborto e democracia. *Estudos Feministas*. (UFSC, Florianópolis). V 20, n 3, p. 657-672. 2012.
- MIGUEL, Luis Felipe. O direito ao aborto como questão política. In: BIROLI, Flávia & MIGUEL, Luis Felipe. *Aborto e democracia*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, pp 17-46
- PIERUCCI, Antônio Flávio. & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo, Edusp 1997.
- PROCOPIO, Carlos Eduardo. Carismáticos católicos e eleições no Brasil. *Ciências Sociales y Religión*. V. 14, p. 75-99, 2012.
- REIS, Marcos Vinícius Freitas. *Política e Religião: A participação política dos católicos carismáticos do Brasil*. Tese de doutorado em sociologia. São Carlos - SP, UFSCar 2016.
- RIBEIRO, Luís Felipe. Aborto e democracia. *Revista Estudos Feministas*, vol 20, nº 3. Pp. 658. Santa Catarina. 2012.
- ROSADO-NUNES, Maria José. O aborto sob o olhar da região: um objeto a procura de autor@s. In *Estudos de Sociologia*. (São Paulo), v. 17, p. 21-43. 2002.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das
-

mulheres e religião. *Tempo Social*. (USP, Impresso), v. 20, p. 67-81. 2000

SANTIN, Myriam Aldana. *Aborto Legal: Igreja Católica e o Congresso Nacional*. Publicações CDD: São Paulo, 2000

SILVEIRA, Emerson Sena da Silveira. *Guerra Cultural Católica: política, espaços públicos e lideranças eclesiais*. In: Emerson Sena da Silveira; Manoel Ribeiro de Moraes Junior. (Org.). *Religião, Política e Espaço Público: discussões teóricas e investigações empíricas*. 1ed. São Paulo: *Fonte Editorial*, 2015, v. 1, p. 11-48.

SILVEIRA, Emerson Sena da Silveira. *Terços, “Santinhos” e Versículos: A relação entre católicos carismáticos e a política*. Rever. São Paulo. 2008.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e Juventude: Os novos carismáticos*. Ideias & Letras, Aparecida: 2011.

SOUZA, André Ricardo de. *Meandros da força política evangélica no Brasil*. *Cultura y Religión*, v. 7, p. 117-128, 2013.

SOUZA, André Ricardo de. *O pluralismo cristão brasileiro*. *Caminhos*, UFG, v. 10, nº1, 2012, pp. 129-14. 2012

Tradições Modernidade Conservadoras no Catolicismo: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica

Raymundo Heraldo Maués

A questão, vital para todos nós, é saber se a Igreja, no momento de iniciar seu terceiro milênio, defenderá o direito inato dos despossuídos de moldarem seu próprio destino, tanto na terra como no céu, ou permitirá a investida neo-conservadora que atualmente varre o mundo desenvolvido.

(DELLA CAVA, 1985, p. 36)

Introdução

Este texto visa fazer uma comparação entre dois movimentos conservadores na Igreja Católica — o Apostolado da Oração (bastante antigo, datando do final da 1ª metade do século XIX) e a Renovação Carismática Católica (fruto, como se sabe, e reconhecem seus próprios membros, do Concílio Vaticano II) —, mas que, por outro lado, distinguem-se entre si por serem, o primeiro, “tradicional” e, o segundo, “moderno”¹. Essa comparação tem como objetivo entender a conjuntura do catolicismo na sociedade brasileira atual, considerando-a, porém, num contexto mais amplo, latino-americano e mundial, e numa perspectiva histórica que leve em conta pelo menos os dois últimos séculos. Evidentemente que esta parece ser uma pretensão bastante ambiciosa, mas, na verdade, este trabalho constitui apenas um exercício ainda muito tentativo de reflexão, preparado mesmo para discussão, a mais aberta possível, se despertar

interesse.

O artigo se baseia em pesquisa de campo que venho desenvolvendo há alguns anos (desde 1997) sobre a Renovação Carismática Católica (RCC) em Belém, Pará, e sobre catolicismo na Amazônia (desde pelo menos 1985). Parte desse trabalho de pesquisa tem sido realizado pessoalmente, mas também uma parte considerável é fruto da colaboração de estudantes (de graduação e pós-graduação) que têm trabalhado em meus projetos de pesquisa. Para a comparação que faço aqui entre a RCC e o Apostolado da Oração (AO), estou me valendo, no caso deste último, sobretudo da pesquisa de campo e do trabalho desenvolvido por Maria Regina Sacramento Leão, licenciada em Ciências Sociais, cuja monografia de conclusão de curso, que orientei, voltou-se para o estudo deste movimento (cf. LEÃO, 2000). Na atual fase de refluxo dos movimentos mais progressistas da Igreja Católica Brasileira (CEBs e TL) tem sido evidente o crescimento da RCC, com nítido apoio do papado, dentro do processo que Ralph Della Cava denominou, há alguns anos (1985), de “ofensiva vaticana”. O fenômeno da ocorrência de movimentos de maior abertura para o social, seguidos de seu refluxo e substituição por outros, de caráter conservador, não é novo na história da Igreja Católica mundial, como ocorreu na Europa e mesmo na América Latina, na passagem do século XIX para o XX. O conservadorismo, entretanto, pode manifestar-se com estilo “tradicional” ou “moderno” (o que também pode ocorrer com manifestações particulares ou individuais de um pensamento de caráter “progressista”). Desde logo, vale lembrar antigas formulações de Karl Mannheim (1963 [1930]), que serão retomadas na conclusão deste artigo. Essas ideias, tratando sobre o pensamento conservador e suas relações com os pensamentos liberal (racionalista moderno) e socialista (marxista ou proletário) serão utilizadas para fazer a comparação proposta neste trabalho.

Breve comparação entre o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica

Inicialmente, pretendo apresentar alguns elementos de comparação que permitam ver as História ou “mitos” de origem. Em ambos os casos essas histórias ou mitos¹ de origem serão considerados em plano mundial (sua origem europeia ou norteamericana), nacional (brasileira) e local (na cidade de Belém, Pará, onde a pesquisa de campo tem sido desenvolvida).

O Apostolado da Oração foi fundado pelos jesuítas, na França, no contexto da reação católica contra a onda de nacionalismo e liberalismo que sacudia a Europa, na época, desde a Revolução Francesa (1789), passando pelo Período Napoleônico e a Restauração, bem como as Revoluções europeias de 1830 e 1848. A Igreja sentia-se acuada por esses movimentos, que possuíam um forte conteúdo anticlerical. Outro motivo de apreensão (“um fantasma ronda a Europa”) era o movimento socialista operário, para o qual, como é sabido, a data de 1848 é tão importante, pelo lançamento, nesse ano, do Manifesto do Partido Comunista. Segundo a história oficial do movimento, o AO foi fundado no dia 3 de dezembro de 1844, pelo Padre Francisco Gautrelet, na Casade Estudos dos Padres Jesuítas, em Vals, no dia da festa de São Francisco Xavier. O movimento não cessou de crescer, tendo como grande divulgador o Padre Henrique Pamieri, SJ: em 1883, quando morreu este sacerdote, ele já possuía, em todo o mundo, cerca de 13 milhões de associados, em 35.600 centros.

No Brasil, o movimento chegou em junho de 1867, pelas mãos do jesuíta Bento Chembri, que fundou o primeiro centro na igreja

¹ A palavra “mito” está sendo usada num sentido bem amplo, mesmo que se refira a acontecimentos comumente considerados como “históricos”. A razão, entre outras, é que essas construções históricas, feitas em grande parte por líderes ou participantes desses movimentos, têm sempre um caráter “interessado”, omitindo certos aspectos, dando ênfase a outros e, na verdade, construindo socialmente a história de seus movimentos.

de Santa Cruz, em Recife. Esse pequeno centro “caminhou tímido, isolado”, até que, em 1871, foi fundado, em 10 de outubro, um grande centro de AO, em Itu (SP), “com expansão nacional”. Vale lembrar que a fundação do AO no Brasil ocorreu pouco depois do Concílio Vaticano I, convocado pelo Papa Pio IX, que proclamou os dogmas da infalibilidade papal e da Imaculada Conceição de Maria. Como se sabe, esse Concílio foi encerrado bruscamente, em 1870, quando Roma foi invadida pelos promotores (liberais e nacionalistas), do processo de Unificação Italiana, declarando-se, então, o Papa, a partir daí, “prisioneiro do Vaticano” (cf. BURNS, 1957; GROOT, 1996; HUGHES, 1959; LEÃO, 2000; e ROGIER & DESAUVIGNY, 1971).

Não foi possível obter informação precisa sobre a chegada do AO em Belém. Isto ocorreu, porém, no final do século XIX, tendo-se informação de que o AO na Paróquia da Sé já existe há 106 anos. Na paróquia de São Francisco de Assis (capuchinhos), onde foi feito o trabalho de campo de Regina Leão, ele surgiu por volta de 1912. Nessa data o AO provavelmente já estava espalhado pelas paróquias do interior paraense, sabendo-se que era bastante forte na cidade de Vigia, uma das mais antigas do estado do Pará (cf. LEÃO, 2000 e MAUÉS, 1995).

A Renovação Carismática Católica surgiu nos Estados Unidos da América, naquilo que foi chamado de “fim de semana de Duquesne”, 123 anos depois da fundação do AO, em fevereiro de 1967. Para entender o surgimento da RCC nos Estados Unidos é preciso, porém, considerar inicialmente as diversas experiências pentecostais de católicos, influenciados pela pregação protestante, que acabaram abandonando a Igreja e aderindo a outras denominações. Em segundo lugar, a ocorrência, nesse país, de uma “segunda onda” de avivamento protestante, nas décadas de 50 e 60 do século XX, que também atraiu muitos católicos. Mas, sobretudo, o fato de que, num determinado momento, um pequeno grupo desses católicos recusou-se a abandonar sua Igreja, passando a viver as experiências pentecostais no interior da mesma. Isto

ocorreu, por exemplo, entre participantes do Cursilho de Cristandade, a que pertenciam alguns dos futuros líderes da RCC americana, como Steve Clark e Ralph Martin (este, convertido pelo Cursilho), estudantes de pós-graduação da Universidade de Duquesne. Desse modo, a experiência extática tão fortemente descrita por alguns dos participantes do fim de semana famoso inscreve-se num processo que possui importantes antecedentes. O crescimento da RCC foi muito rápido nos EUA e no mundo. O primeiro congresso nacional, realizado em 1968, reuniu nos EUA apenas uma centena de pessoas; a ele seguiram-se um primeiro congresso internacional e vários nacionais em diferentes países. No segundo congresso internacional da RCC, em 1974, participaram 30 mil pessoas, provenientes de 35 países. Nessa época a RCC já contava com cerca de 800 mil membros espalhados pelo mundo (cf. BARROS Jr., 1993; CHAGAS, 1977; CNBB, 1994; CSORDAS, 1997; MANSFIELD, 1992; PRANDI, 1997; PRANDI & SOUZA, 1996; RANAGHAN & RANAGHAN, 1972; SONEIRA, 2001; entre outros).

Há duas versões a respeito da chegada da RCC ao Brasil, ambas, porém, dando conta de que o movimento chegou a este país logo após seu aparecimento nos EUA. Uma versão, divulgada pela Comissão Nacional de Serviço da RCC, dá conta de que a Renovação teria sido trazida por alguns padres jesuítas, em 1972, passando por São Paulo, para depois se espalhar pelo resto do Brasil. Segundo Dom Crispiano Chagas, porém, ela teria vindo ainda mais cedo, em 1969, através dos padres jesuítas Eduardo Dougherty e Haroldo Rahm (cf. CARRANZA, 1998; CHAGAS, 1977; PRANDI, 1997; PRANDI & SOUZA, 1996).

Em Belém, segundo a versão mais amplamente aceita, a RCC começou em 1973, tendo sido trazida da cidade de Campo Grande (MS), para a Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré (onde se faz, anualmente, o famoso Círio dessa Santa), por uma paroquiana pertencente ao Encontro de Casais com Cristo (ECC), D. Jurema dos Santos Gaspar, a qual, auxiliada por seu marido, por outros

leigos e sacerdotes, promoveu a criação do primeiro Grupo de Oração da cidade, chamado “Glória no Senhor” (entrevistas feitas com D. Jurema, em 20/6 e 8/9/97).

Auto-imagem dos dois movimentos

Regina Leão, em seu estudo sobre o Apostolado da Oração na paróquia de São Francisco de Assis, em Belém, impressionou-se com o caráter “etnocêntrico” dos membros do movimento. As expressões usadas por seus interlocutores para definir o AO mostram bem isso: “grande pilastra”, “coluna mestra”, “menina dos olhos” da Igreja. “Não houve um entrevistado sequer que hesitasse antes de falar o melhor do seu grupo, de exaltá-lo como se o AO fosse realmente o melhor movimento que já existiu na Igreja Católica” (LEÃO, 2000, p. 38).

Quanto à RCC, no trabalho de campo que venho desenvolvendo, em Belém, não pude gravar depoimentos tão enfáticos quanto aos citados acima sobre o AO, embora, claramente, apareça a grande importância que os informantes, como leigos, dão ao seu movimento: “Sem os leigos não existe Igreja, porque quem forma a Igreja é o povo (...). O padre sozinho ele não vai fazer nada. Pra quem ele vai trabalhar?”. Outro aspecto salientado por eles diz respeito aos dons do Espírito, sobretudo o da cura; em um dos depoimentos obtidos, a interlocutora colocou a RCC como o mais importante entre os movimentos da arquidiocese de Belém, a quem o arcebispo recorre para resolver, segundo ela, “assim as coisas mais forte”.

Tratando, agora, da RCC em plano mundial e nos Estados Unidos da América (onde surgiu), a tendência a supervalorizar o movimento aparece já nos primeiros anos de sua existência, quando foram enunciadas as “famosas” profecias de Roma (1975), em plena Basílica de São Pedro, onde também ecoaram as vozes daqueles que “oravam em línguas” e que foram saudados pelo papa Paulo VI, que terminou suas palavras dizendo: “Jesus é o Senhor.

Aleluia!” (cf. RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1978, p. 65; CSORDAS, 1997, p. 7 e ss.). As “profecias de Roma” falavam dos perigos a que a Igreja Católica estava sujeita. Segundo Thomas Csordas, que desenvolve estudo antropológico há muitos anos entre os carismáticos americanos:

Até a conferência de Roma, a profecia tinha sido entendida pelos carismáticos como uma formulação com propósito de edificação dos seus próprios grupos, ou de indivíduos dentro dos grupos. Agora, pela primeira vez, reforçadas pelo poderoso lugar simbólico de sua formulação, essas palavras eram interpretadas como uma mensagem direta de Deus ao público em geral (...). Além dos sinais incluídos em desastres naturais e no declínio moral percebido na sociedade americana, entretanto, as profecias foram construídas para indicar que a Igreja Católica estava em perigo (...).

Enquanto alguns líderes do movimento tinham, desde o início, no final dos anos 60, expressado o objetivo de renovar a Igreja inteira, e assim eventualmente tornar-se indistinguíveis da própria Igreja, a lógica das profecias parecia ser o papel que a Renovação Carismática tinha realmente de proteger a Igreja. Assim, o ideal era não somente que os católicos se tornassem carismáticos, mas também que os carismáticos se reunissem em comunidades de compromisso e as comunidades em redes maiores, pois estas eram pensadas como estruturas nas quais os fiéis poderiam melhor preparar-se para travar a batalha contra as forças da escuridão” (CSORDAS, 1997, p. 11-12; grifos no original, minha tradução, R. H. M.).

É verdade que nem todos os carismáticos americanos aderiram integralmente a estas idéias mais radicais. Não obstante, no mesmo ano de 1975 surgiram, nos Estados Unidos, as também famosas “bulwark prophecies”, durante uma conferência destinada a criar uma federação de comunidades carismáticas. Delas, vale a pena citar alguns trechos, lembrando que, na profecia, é o próprio Espírito (isto é, a

divindade) que “fala” pela boca do profeta:

Eu farei de vocês um baluarte (bulwark) para defender [a Igreja] contra o assalto furioso do Inimigo (...). Vocês são o baluarte que construí para enfrentar o assalto furioso do Inimigo (...). Eu lhes falei de um baluarte; disse que estou erguendo um baluarte contra a onda ameaçadora da escuridão, um baluarte para proteger meu povo e proteger minha Igreja. E porque suas mentes humanas não podem compreender a mente de Deus, falei-lhes através de imagens. Vocês podem perceber o baluarte como uma parede de rocha: falo a vocês agora daquele baluarte na figura de uma cerca impenetrável. Sim, espalhei minha semente de verdade amplamente por toda a superfície da terra; e uma parte desta semente germinou e começou a crescer na cerca impenetrável que será meu baluarte (...). (apud CSORDAS, 1997, p. 208-209, minha tradução, R. H. M.)

Os ritos de iniciação no AO e na RCC²

Alguém que deseje ingressar no Apostolado da Oração, em Belém — na esmagadora maioria são mulheres idosas — deve estar consciente de que está entrando numa “Associação Religiosa” (como diz o Estatuto do AO), que se diferencia de uma Congregação Religiosa porque seus membros não vivem em comunidade, nem são obrigados aos votos monásticos (pobreza, obediência e castidade). Não obstante, para ingressar no AO, após um período de treinamento e preparação, os neófitos fazem a consagração de suas vidas ao Sagrado Coração de Jesus e prometem sempre propagar o Apostolado. O ingresso dos neófitos se dá durante a festa anual do Sagrado Coração de Jesus (numa sexta-feira de junho, oito dias após a festa do Corpo de Deus), através de um ritual em que os mesmos recebem sua “fita” e devem fazer sua “consagração” aos Sagrados Corações de Jesus e de Maria. Esse ritual recebe o nome de “Cerimonial para a

² Não há aqui uma preocupação de analisar tais ritos, segundo as clássicas formulações de Van Gennep e Victor Turner, mas sim apenas de descrevê-los, para informação do leitor.

Recepção de Novos Zelados e Zeladores para o Apostolado da Oração”³. A cerimônia é presidida por um sacerdote que, prioritariamente, deve ser o Diretor Espiritual do grupo, o qual asperge água benta sobre as fitas e medalhas que serão recebidas pelos neófitos, benzendo-as, enquanto faz uma oração. Entrega então esses objetos rituais aos padrinhos ou madrinhas, que as colocam sobre os novos zelados e zeladores, enquanto o sacerdote recita a seguinte fórmula: “Recebei esta insígnia e trazei-a sobre o coração, para que vos lembreis continuamente do amor com que o coração do vosso Deus vos obsequiou, e da dedicação a que vos abrigastes”. Quem primeiro recebe as fitas são os zelados que, em seguida, rezam juntos uma oração; o mesmo acontece, logo após, com os novos zeladores. Neste momento, então, ocorre, da parte dos verdadeiros neófitos (os novos zelados), a consagração aos corações de Jesus e de Maria, através de uma fórmula padronizada. Segundo Regina Leão,

Este é um momento bonito, festivo e aguardado com ansiedade. No final da cerimônia, os novos zelados e zeladores recebem as palmas e os cumprimentos dos demais membros do grupo. Juntamente com a fita, são entregues também o Diploma e o Manual do Apostolado, um livro de cabeceira do grupo, que contém os Estatutos, as orações e novenas usadas quotidianamente pelos membros do AO. Mas, sem dúvida, o que ganha destaque são as fitas que cada um sai carregando no peito, como sinal de que agora é zelado (a) ou zelador (a) do Apostolado da

³ Sobre esse ritual, deve ser feita uma observação. O termo “zelados” parece ser recente, não tendo sido possível saber a partir de que momento passou a ser usado. Nos primórdios do AO no Brasil (final do século XIX), os membros do Apostolado eram divididos em comuns (associados) e os zeladores ou zeladoras (havia já uma predominância de mulheres), que eram consideradas (os) exemplos para os outros aos olhos dos sacerdotes católicos (cf. GROOT, 1996, p. 105); esta situação se manteve até uma data próxima de nossos dias, sendo os zeladores ou zeladoras uma espécie de líderes em relação aos outros membros de sua paróquia (comunicação pessoal de Maria Angelica Motta-Maués, que participou como associada — atual “zelada” — do AO no colégio religioso católico onde estudou em Belém).

Quanto à Renovação Carismática, no Brasil, a porta de entrada costuma ser o Grupo de Oração, que se reúne em local fixo e público (mais frequentemente uma igreja ou capela), num certo dia e horário da semana. Muitas vezes essa reunião se faz à noite, logo após a missa celebrada pelo pároco (que nem sempre é carismático) e, ao final, a liderança da RCC do lugar convida todos os presentes a participar do que chamam de “louvor”, que normalmente se prolonga por cerca de duas horas, após a celebração eucarística. Não é o caso aqui de descrever com detalhes esse ritual, que inclui orações, cânticos, dança, gestos expressivos, pregação da Palavra e (se o pároco permite, ou se não tem controle) glossolalia (o “orar em línguas”), profecia, êxtase e (mais raramente) “repouso no Espírito”⁶. Farei aqui somente uma breve descrição do que pode ocorrer no processo de iniciação dos neófitos da RCC, a qual não pretende dar conta de todas as nuances e variações, desde que o mesmo pode ser bem complexo.

Depois de frequentar por algum tempo o Grupo de Oração, o neófito acaba sendo convidado a participar de um “Querigma”. Trata-se de uma reunião ou seminário que ocorre num fim-de-semana, num local que permita a participação de um número maior de pessoas, porque, além dos membros permanentes do Grupo de Oração, participam vários outros, que são convidados, ou aderem, mais ou menos espontaneamente. A reunião começa na sexta-feira à noite, com missa ou culto eucarístico e prossegue pelas manhãs e tardes de sábado e domingo. Em um auditório mais amplo fica a maioria dos participantes, onde ocorrem atividades semelhantes àsquelas do Grupo de Oração: orações, cânticos, danças, gestos expressivos e pregações. Em lugar mais reservado, está presente o Santíssimo Sacramento, que é adorado por um grupo menor de “intercessoras (es)”, a maioria mulheres, que ficam o tempo todo orando para que a reunião mais ampla tenha bom êxito. A este local, somente alguns participantes selecionados

(geralmente os já “iniciados”) têm acesso, indo ali para também adorar o Santíssimo e receber orações especiais, durante as quais se pratica a glossolalia, a profecia e outros dons do Espírito, assim como se pode entrar em “epouso no Espírito”⁴.

No domingo, geralmente à tarde, antes da missa de encerramento do encontro, ocorre um forte momento de “efusão do Espírito”, em que os participantes recebem a imposição das mãos e as orações dos carismáticos já iniciados no Grupo. Nesse momento, espera-se que eles manifestem o fenômeno da glossolalia (o “orar em línguas”) e/ou entrem no “repouso do Espírito”. Isto acontece tanto em relação aos iniciados quanto aos neófitos, mas estes, caso manifestem esses fenômenos, estarão passando, possivelmente, pela primeira etapa de sua iniciação, pois, assim, estarão recebendo os “dons do Espírito”. Normalmente essas manifestações — como também acontece no pentecostalismo evangélico —, especialmente a glossolalia, são consideradas como um segundo batismo, diferente do das águas, isto é, o “batismo no Espírito”, quando a própria divindade se manifesta no fiel, curando-o física e espiritualmente e concedendo-lhe um ou mais de seus “dons”. O batismo no Espírito pode também ocorrer em outras situações e, mesmo, durante as reuniões comuns do Grupo de Oração; mas ele é decisivo para indicar uma etapa fundamental no processo de iniciação. O neófito que foi “batizado no Espírito” estará pronto para integrar o Grupo de Oração como membro mais completo e, conseqüentemente, engajar-se em algum dos “ministérios”, quando, então, dele serão exigidas maiores responsabilidades que a simples frequência semanal às reuniões públicas do Grupo.

As práticas mais usuais nesses dois movimentos

Como o próprio nome já indica, a oração é a prática

⁴ Para uma descrição pormenorizada de um típico “louvor” carismático, cf. Benedetti (1988: 243-257).

fundamental do AO⁵. Considerando, porém, que todos os movimentos da Igreja Católica, de uma forma ou de outra, têm na oração uma de suas atividades fundamentais, deve ser lembrado que existem algumas especificidades e características próprias da oração no Apostolado. Ao lado disso, segundo os novos Estatutos do movimento, que surgiram após o Concílio Vaticano II, o programa de vida espiritual do AO repousa basicamente sobre um “tripé”: devoção ao Sagrado Coração de Jesus, Eucaristia e Oferecimento Diário. Essa espiritualidade é complementada pela devoção a Maria e ao Espírito Santo. Ao lado disso, o movimento deve existir em sintonia com o Papa, “representante vivo de Cristo na terra e, por extensão, com toda a Igreja”. Com relação a este último ponto é relevante mencionar uma prática que, segundo os membros do AO, só é exercida por eles: trata-se das orações realizadas a partir das “intenções do Papa” que, desde 1940, são divulgadas mensalmente pela Secretaria de Estado do Vaticano e se publicam no órgão oficial do movimento, o “Mensageiro do Coração de Jesus” (cf. LEÃO, 2000 e SCHNEIDER, 1999).

Os membros do AO devem levar uma vida de oração constante, tanto individual como coletiva. Todos os dias, logo de manhã, ao acordar, é feito o já mencionado Oferecimento Diário⁸. Ao longo do dia, cada membro do AO escolhe seu momento para fazer suas preces e as orações são ditas mais ou menos livremente, não havendo obrigação de rezar sempre as mesmas, com exceção do terço, que é uma obrigação diária, que reforça o “espírito mariano” dos membros do Apostolado. Como a devoção a Maria é muito importante no AO, há um momento do dia em que este aspecto se destaca de modo conspícuo: a hora do Angelus. “Ao entardecer, pontualmente às 18:00hs, relembra-se o momento em que o anjo do Senhor

⁵ Embora levando em conta o importante texto de Marcel Mauss (1981) sobre a prece, não é meu objetivo aqui fazer uma análise da oração do AO nos termos propostos pelo famoso sociólogo francês.

anunciou a Maria que ela seria a mãe de Jesus Cristo e o seu ‘sim’ a este anúncio: é a oração do ‘Angelus’ que, ao chegar esse momento, interrompe o que quer que se esteja fazendo para rezá-la” (LEÃO, 2000, p. 30).

Ao lado disso, há as orações comunitárias, que são realizadas na Igreja, pelos associados reunidos. Essas orações implicam na frequência diária à missa, mas, sobretudo, nos domingos e dias santificados, desde que a eucaristia, como foi dito acima, é um dos pilares do AO. A sexta-feira é sempre um dia especial, mas, principalmente, a 1ª sexta-feira do mês, que é dedicada ao Sagrado Coração. Por isso, nesse dia, há um roteiro especial para a oração comunitária que, basicamente, é o seguinte: oração ao Espírito Santo, ladainha do Coração de Jesus, adoração ao Santíssimo, terço e missa⁶. Nas demais sextas-feiras o roteiro é mais simples, incluindo, apenas, a “hora santa” e a adoração ao Santíssimo. Há, no Apostolado da Oração, um momento ímpar de conagração comunitário, que é a festa do Sagrado Coração de Jesus, que acontece todos os anos, durante o mês de junho:

Esta, sim, é a festa do AO e do povo. É quando o movimento faz questão de mostrar a todos quem é o seu padroeiro (...). Os membros do movimento imprimem convites, organizam quermesses, barraquinhas, etc... Fazem novenas, Hora Santa, Adoração ao Santíssimo, Missas especiais pelos doentes, pelas famílias, pelas crianças e juventude, pelas vocações, pelo Papa, a Igreja, a Paróquia e seus movimentos, tudo com muito zelo. E ainda fazem a grande caminhada, no dia escolhido para ser o ápice da grande celebração, com bandeira do AO e a Imagem do Sagrado Coração de Jesus. E, é claro,

⁶ “Ofereço-vos, ó meu Deus, em união com o Santíssimo Coração de Jesus, por meio do Coração Imaculado de Maria, as orações, obras, sofrimentos e alegrias deste dia em reparação de nossas ofensas e por todas as intenções pelas quais o mesmo Divino Coração está continuamente intercedendo e sacrificando-se por nós em nossos altares. Eu vo-los ofereço em modo particular pelas intenções recomendadas aos associados do Apostolado neste mês e neste dia” (apud LEÃO, 2000, p. 34).

todos com sua roupa de festa: o uniforme branco e a fita vermelha. (LEÃO, 2000, p. 28)

Outro momento de grande importância para os membros do AO é o do Círio de Nossa Senhora de Nazaré⁷ — que se destaca pela imponente romaria que ocorre em Belém, todos os anos, no segundo domingo de outubro, reunindo, num único dia, mais de um milhão de romeiros —, mas que é precedido por várias manifestações piedosas, entre elas, as “peregrinações” de pequenas imagens da Santa, nas diversas paróquias de Belém, visitando as casas dos devotos. A imagem é trazida na véspera e pernoita na casa das pessoas. No dia seguinte, os vizinhos e amigos se reúnem, no início da noite, para orar diante dela, durante cerca de uma hora, incluindo-se, aí, a reza do terço. Ao final, os donos da casa costumam oferecer refrigerantes e doces aos participantes. Os membros do AO — especialmente as senhoras que dele participam — costumam ter uma atuação destacada nesta prática.

A devoção ao Espírito Santo é relativamente recente no AO. Tradicionalmente, a grande devoção se voltava para os Corações de Jesus e de Maria, sendo o Espírito Santo invocado com menos ênfase. Nos últimos anos, porém, “sem decreto específico de Roma, sem decisão oficial da Igreja, as bases do Apostolado da Oração, sentiram que o Espírito Santo merecia e deveria constar mais fortemente entre os pilares básicos da nossa espiritualidade” (SCHNEIDER, 1999). Em razão disso, diz Regina Leão:

Tudo faz pensar que o Espírito Santo é o elo mais forte de ligação entre o AO e a Renovação Carismática, movimento cuja sustentação encontra-se no culto ao Espírito Santo. O que falta no AO em termos de uma devoção mais intensa ao Espírito Santo ele o encontra na Renovação Carismática de uma forma plena, esplendorosa, que nada

⁷ Sobre o Círio de Nazaré em Belém, cf. Alves (1980).

deixa a desejar em relação à intensidade da devoção ao Coração de Jesus. Acredito que seja através da devoção ao Espírito Santo que o AO se identifica e se completa na Renovação Carismática, onde a maioria dos membros participa ativamente. (LEÃO, 2000, p. 31)

E agora, para completar este tópico sobre as práticas dos integrantes do AO, devo abordar brevemente a sua inserção nas atividades da paróquia. Trata-se, aqui, daquilo que eles chamam de “gesto concreto”. Já que sua atividade precípua é a oração e não tendo uma atividade específica a desenvolver em sua paróquia, os membros do AO engajam-se, por isso, nas mais diferentes pastorais e ministérios. Participam, pois, das pastorais familiar, carcerária, da saúde, da catequese etc. Alguns ingressam no coral ou são ministros da eucaristia. Vários são também membros da RCC, com a qual têm grande afinidade, como foi dito.

Não é sem razão essa afinidade entre AO e RCC. Embora na Renovação Carismática como um todo não se possa constatar uma devoção particular como no AO — mesmo que, em termos tradicionais, se pudesse dizer que existe a devoção ao Espírito Santo e a Maria, “esposa do Espírito Santo” —, muitas das práticas da RCC se assemelham bastante às do Apostolado. Uma delas é a oração. O carismático deve ter uma vida de oração intensa. Sobretudo após o “batismo no Espírito”, quando a pessoa passa a ser admitida como verdadeiro integrante do Grupo de Oração e se engaja num dos ministérios, recebe instruções detalhadas de como conduzir suas orações pessoais. Elas devem ser feitas diariamente, de forma espontânea, incluindo, sempre, a glossolalia (“oração em línguas”), que é um exercício a ser constantemente praticado, quer em público, nas ocasiões apropriadas, quer privadamente. Essas orações pessoais devem incluir pelo menos o terço — objeto de devoção que todo carismático deve possuir, juntamente com a Bíblia —, mas, preferencialmente e, se possível, o rosário (que os carismáticos mais antigos e devotos costumam dizer que rezam, diariamente).

Além disso, o carismático deve participar, com frequência, da

missa, se possível diariamente, mas, pelo menos, segundo as normas de um dos grupos que tenho acompanhado pessoalmente, pelos menos três vezes na semana — ocasião em que deve “fortalecer-se” ou “alimentar-se” espiritualmente com o recebimento do sacramento da eucaristia. Deve também confessar-se (sacramento da penitência e da reconciliação) pelo menos uma vez por mês. Outrossim, o carismático deve participar, ativamente, das reuniões públicas semanais de seu próprio grupo, onde irá exercitar o louvor, o cântico e a oração, além da leitura e da partilha da “Palavra”. Essas reuniões ocorrem com frequência após a missa rezada pelo pároco, de que todos os carismáticos devem participar.

Da mesma forma, o carismático participa das reuniões semanais de seu ministério (de música, intercessão, pregação, cura etc.), onde as orações, os louvores e os cânticos são parte importante e, em alguns casos, da reunião semanal do núcleo do Grupo de Oração, que planeja as atividades do mesmo, e onde os integrantes, mais livremente, se entregam aos exercícios espirituais mais característicos dos carismáticos, como a glossolalia, o repouso no Espírito, as visões proféticas, a profecia propriamente dita — o próprio Espírito falando, na primeira pessoa do singular —, o canto, a dança, a oração e a partilha da Palavra. Outras atividades importantes são a participação em reuniões públicas como Cenáculos, Renovai-vos (também chamado “Carnaval com Cristo”), Congressos, pregações feitas por pregadores famosos que visitam a cidade⁸ e outros encontros de grande porte. Muitos viajam para outras cidades, às vezes com sacrifício, a fim de participar de congressos nacionais. Por outro lado, assim como os integrantes do AO, os carismáticos também

⁸ Em janeiro de 1998, Belém recebeu a visita de um famoso pregador carismático americano, o Padre Robert De Grandis, cujo estilo de pregação lembra o dos grandes pregadores pentecostais. Esse evento, de grande porte, foi impressionante pelo grande número de curas que se disse terem acontecido na ocasião. Sobre esse evento, cf. Maués (1998).

participam das pastorais de sua paróquia, colaborando com o pároco, na medida do possível, animando a missa com cânticos e instrumentos, tornando-se ministros da eucaristia etc.

AO e RCC na atual conjuntura da história da Igreja Católica

Uma comparação entre mitos de origem, auto-imagens, ritos de iniciação e práticas usuais já permite ter uma boa idéia a respeito desses dois movimentos. Mas, ao tratar, acima, dos mitos de origem (ou origens históricas) foram propositalmente omitidos alguns aspectos, também mitológicos¹¹, que estão por trás dessas origens e que, de fato, constituem o que, de certo modo, pode ser considerada a “verdadeira” origem dos dois movimentos, como aquilo que os atualiza permanentemente. Esta outra origem é bastante antiga e nem sempre pode ser verbalizada integralmente, como narrativa, pelos integrantes desses movimentos, especialmente no que diz respeito ao AO.

Novamente, as origens: AO e RCC

Começarei tratando exatamente do AO, cuja devoção ao Sagrado Coração de Jesus constitui o verdadeiro cerne do movimento. Posso dizer, então que, no sentido em que estou usando agora a palavra, esta devoção é a própria origem do Apostolado. É preciso, desde logo, lembrar o símbolo fundamental da devoção (que não se restringe ao AO) e que está no título do trabalho de Regina Leão, que venho citando como a principal fonte etnográfica sobre o mesmo AO: “um coração em chamas”, que bem expressa o seu caráter sentimental e romântico. Mas não somente em chamas, porque rodeado por uma coroa de espinhos e encimado por uma pequena cruz. Esta é uma devoção bastante antiga⁹, que remonta à Idade Média (séc. XII). No século XVI ela

⁹ Sigo, no trecho que se segue, além do trabalho de Leão (2000: 23-26), os

está presente em círculos carmelitas e, no XVII, acontece a grande explosão, com as visões da freira Margarida Maria Alacoque, num convento do interior da França. Foram três as “grandes aparições” relatadas pela vidente, entre os anos de 1673 e 1675. As datas estão todas relacionadas com o culto atual do Sagrado Coração e com as práticas costumeiras do AO. Nessas visões, em que Jesus teria mostrado à freira seu coração “como em trono de fogo e chamas”, teriam sido transmitidas três mensagens, que podem ser assim resumidas: 1) o ardente desejo de ser amado pelos seres humanos e de os afastar de uma vida de pecado; 2) o pedido de instituição de uma chamada de “a grande promessa”¹⁰; e, finalmente, 3) o pedido de que a primeira sexta-feira depois da oitava do Corpo de Deus fosse consagrada à festa de sua devoção, fazendo-se a mesma com muitas comunhões e através de um ato de desagravo das “ofensas” e “indignidades” que costuma receber.

Margarida Maria, como às vezes acontece com as místicas videntes, enfrentou muitas dificuldades ao relatar suas visões e tentar propagar sua devoção. Mas encontrou apoio de seus confessores e, mais tarde, de uma nova superiora do convento. Foi a Companhia de Jesus que acabou sendo a grande propagadora da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, embora de início tivesse se oposto a ela. Isto se deu sobretudo no século XVIII, no contexto do confronto político e teológico entre jesuítas e jansenistas e da luta política que os mesmos jesuítas tiveram de enfrentar contra o regalismo (influenciado pelas ideias do iluminismo). A aprovação pelo Vaticano, que ocorreu no mesmo processo de luta política,

trabalhos de Burns (1957), Hughes (1959), Ling (1994), Palazzolo (1945), Rogier et al. (1971) e Martina (1996 a e b).

¹⁰ Isto é, conceder a todos que comungarem, seguidamente, em nove primeiras sextas-feiras do mês, a graça de não morrerem sem receber os sacramentos, sendo seu Divino Coração o asilo seguro no último momento desses devotos (cf. PALLAZZOLO, 1945). Deve ser lembrado que a 2ª aparição ocorreu na 1ª sexta-feira (não se sabe ao certo de qual mês) de 1674, pois isso tem consequências na atual devoção do Sagrado Coração.

acabou acontecendo em 1756, por um Papa simpático à causa dos jesuítas, Clemente XIII. Mas foi seu sucessor de mesmo nome, Clemente XIV, quem, poucos anos depois, cedendo às pressões dos regalistas e jansenistas, extinguiu a Companhia de Jesus, em 1773. Nessa altura, os jesuítas já tinham sido expulsos do Brasil e da Amazônia (os últimos saíram em 1760).

Alguns anos depois, a Revolução Francesa representou certamente uma grande transformação na vida religiosa da França, com suas características anti-clericais e, muitas vezes, de franca perseguição religiosa. No período napoleônico, um certo acordo entre o Estado e a Igreja não trouxe, de fato, maior tranquilidade para esta. Tendo sido coroado imperador pelo Papa, Napoleão Bonaparte, ao invadir o território italiano em 1808-1809, acabou por aprisionar o Sumo Pontífice, considerado como um obstáculo para suas pretensões políticas. Essa ação arbitrária “levou grande parte do clero francês a considerar o Papa como seu protetor, o homem a quem deviam suprema obediência e cuja autoridade honravam acima de tudo. Este olhar para fora da França, ‘para lá das montanhas’ (Ultramontanismo), isto é, para a Itália, tornou-se uma atitude característica da Igreja Católica do século XIX em França” (LING, 1994, p. 285).

Na verdade, não só em França. A Companhia de Jesus foi restabelecida em 1814, pelo Papa Pio VII, dentro do mesmo contexto de conflito e luta política entre católicos, regalistas e liberais. Esse restabelecimento ocorreu algum tempo antes do início de um amplo movimento de reforma conservadora da Igreja Católica, que ficou conhecido por “romanização”. E a ideologia que animou este movimento, em alguns momentos de caráter profundamente reacionário, ficou conhecida também por ultramontanismo. Os jesuítas, no Brasil, tornaram-se o símbolo desse movimento. As expressões “jesuíta” e “jesuitismo” eram usadas em toda a parte, pelos opositores liberais dessa política, para designar o conservadorismo mais retrógrado, além de servir para muitas outras acusações (cf. MAUÉS, 1999, p. 139 e ss.). Os

padres jesuítas só retornaram ao Brasil em 1841, vindos da Argentina, de onde tinham sido expulsos. Três anos depois se daria a fundação do AO na França, como foi visto acima, por um padre jesuíta. Daí até a fundação do importante centro de Itu (também pelos jesuítas), a partir do qual o AO se propagou rapidamente pelo Brasil, passaram-se 30 anos. Estava-se agora, porém, bem no início do processo de reforma conservadora da Igreja Brasileira, segundo os parâmetros da ideologia ultramontana. Não é o caso de tratar, em detalhes, sobre a romanização, tema a respeito do qual tanto se escreveu no Brasil e em outros lugares (cf., entre outros, AZZI, 1974, 1983; GROOT, 1996; MAUÉS, 1995, 1999; e RIBEIRO de OLIVEIRA, 1985). Mas

não pode ser esquecido o fato de que a propagação, no Brasil, por todas as dioceses e paróquias, do Apostolado da Oração, representou um aspecto da maior importância no processo de romanização do catolicismo brasileiro. O sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, um dos principais estudiosos desse tema, nos diz que, segundo comunicação pessoal de Ralph Della Cava, seria possível traçar um mapa da expansão do processo de romanização no Brasil, tomando as datas de fundação do AO nas capelas e paróquias do Brasil (cf. RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 286).

E o mito de origem da Renovação Carismática? Este, de fato, confunde-se com o próprio mito de fundação da Igreja Católica. Vejamos como.

Trata-se, como se sabe, do próprio episódio descrito em Atos 2, 1-21. A diferença em relação aos outros cristãos, não pentecostais (católicos, ortodoxos e protestantes, não importa qual a denominação), é que os pentecostais não consideram o episódio da descida do Espírito Santo como “línguas de fogo” sobre os discípulos de Jesus, como aparentemente o fazem os outros cristãos, somente como um fato histórico, datado no tempo, mas como algo que se renova, a cada dia, na vida dos fiéis autênticos. Pentecostes funda a Igreja Cristã e o pentecostalismo. Pentecostes é a origem não só das diferentes denominações evangélicas de

caráter pentecostal, mas também da Renovação Carismática Católica. E é a atualização permanente do episódio de pentecostes na vida dos fiéis (inclusive nas suas orações pessoais) que garante a existência do movimento que pretende ser mais que um movimento, isto é, a própria Igreja em movimento. Entretanto, devo perguntar: se o AO surgiu, na 1ª metade século XIX, no bojo de um processo político de luta em que a Igreja Católica sentia-se ameaçada, na Europa, pelo avanço do liberalismo, do socialismo, dos tempos modernos, da maçonaria e de muitos outros inimigos, o que se pode dizer, com relação ao surgimento da RCC, nos Estados Unidos da América?

Vimos acima que a versão mais aceita sobre a origem da RCC coloca este fato no famoso “fim de semana de Duquesne”, nos últimos anos da década de 60 do século XX. Mas os próprios carismáticos procuram recuar um pouco mais sua origem e atribuí-la ao Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, recentemente beatificado, juntamente com Pio IX (o Papa do Syllabus e do Concílio Vaticano I). O que omitem é o fato de que o Concílio Vaticano II produziu dois importantes documentos, um intitulado *Lumen Gentium* e outro chamado *Gaudium et Spes*, o primeiro tratando da constituição dogmática da Igreja e dando uma importância fundamental ao papel do Espírito Santo e, o segundo, tratando da constituição pastoral e enfatizando o compromisso social dos cristãos. Dessa forma, o primeiro documento deu ensejo ao aparecimento da Renovação Carismática Católica, enquanto o segundo permitiu o aparecimento da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base, os dois movimentos mais ativos do final do século XX, na Igreja Católica¹¹. Não só os mais ativos, mas, também, em certo sentido,

¹¹ Sobre isso Abelardo Soneira, durante as IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas no Rio de Janeiro, no período de 21 a 24/09/99, fez uma bela comunicação. Infelizmente na ocasião, não apresentou texto escrito. Na opinião desse estudioso, *Gaudium et Spes*, entre outras coisas, levou à TL, num processo de “racionalização cultural”, enquanto *Lumen*

antagônicos. Na verdade, é este um dos pontos que mais desejo acentuar, neste trabalho: a origem conservadora, ou neo-conservadora, da RCC, mas que, ao mesmo tempo, é um movimento que se propõe a renovar ou reformar a Igreja, do mesmo modo que o faziam os ultramontanos, nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do XX. Pretensão bem maior do que a do AO que, na época em que constituía um dos mais ativos e modernos movimentos da Igreja Católica, considerava-se, no entanto, parte de um processo mais vasto de renovação conservadora.

A nova conjuntura da história da Igreja e a RCC

E por que a necessidade de renovação agora, na segunda metade do século XX? O final dos anos 50 e, especialmente, os anos 60, nos Estados Unidos e no mundo, são anos emblemáticos. Surgem os beatniks e, mais tarde, os hippies e os hare krishna; o rock conquista o país e se espalha pelo mundo; ao mesmo tempo, na Inglaterra, surgem os Beatles; e a tudo isso se associa o LSD (que não é só uma droga também emblemática e de uso comum, mas uma “droga sacramental”, utilizada por pessoas religiosas, para obter um êxtase místico [cf. Lewis 1977]). Surge a contracultura, o protesto contra a Guerra do Vietnã, o movimento pela liberação feminina, a pílula (que cumpre um papel fundamental nessa liberação), o movimento pelos direitos civis, o

Gentium conduziu, também, entre outras coisas, à RCC, num processo de “mobilização emocional”. Não obstante, segundo ele, os processos de controle desencadeado pela hierarquia eclesiástica sobre os dois movimentos têm ultimamente conduzido, no caso da RCC, a uma “posição neo-conservadora”, através de uma “releitura do Concílio a partir da tradição e não a partir da mudança”. Em suas próprias palavras, conforme o resumo de sua comunicação: “En este proceso la RCC, que surgió con la pretensión de ser ‘la Iglesia en movimiento’, se ha transformado en un ‘movimiento de Iglesia’. ¿Hasta qué punto la RCC se insertó en la tradición y la ortodoxia de la Iglesia, alejándose de la renovación pretendida?”

movimento estudantil de 1968, tendo Paris como centro, mas que se espalha por todo o mundo ocidental e atinge mesmo os países de socialismo real. Essa é também a época da explosão do movimento negro americano, marcado pelo chamado Black Power, os Panteras Negras, os movimentos de caráter pacífico e a insatisfação pelo assassinato de Martin Luther King. Ideais de vida comunitária e amor livre se misturam com crenças e práticas esotéricas, bem como com religiões de origem oriental, da mesma forma como se valoriza, de forma sui-generis, as figuras de São Francisco de Assis e Jesus Cristo “Super-Star”. E tudo isso culmina, em 1969, com o festival de Woodstock, que aponta também para a chamada Era de Aquário. Ao mesmo tempo, nos meios católicos avançados, começam a surgir as primeiras idéias doutrinárias e práticas pastorais relacionadas com a moral sexual e familiar, bem como com a condição da mulher na Igreja. Por outro lado, não se deve esquecer que, nesses anos, a chamada Guerra Fria era uma realidade bem marcante: nos anos 50 a sociedade americana tinha tido a experiência do macarthismo, mas os setores conservadores, liberais e anti-comunistas dessa mesma sociedade continuavam bem ativos nos anos 60 e em décadas seguintes.

É nesse ambiente, que de alguma forma podia ser percebido como caótico, sobretudo pelos conservadores, que surge a RCC nos EUA. Emblematicamente, numa universidade, entre jovens estudantes e professores, que buscam, dentro do catolicismo, uma alternativa válida para enfrentar esses tantos “perigos” do mundo moderno e, de certo modo, “salvar” a Igreja. Uma alternativa que, entre outras coisas, possa substituir o êxtase do rock e das drogas mundanas ou voltadas para experiências místicas “deturpadas”, ligadas a esoterismos, orientalismos e New Age, pela intensa mas “saúdável” experiência mística do êxtase (controlado) que provém dos dons do Espírito Santo, onde também se inclui a música, a dança, o canto e os conjuntos ou bandas com guitarras elétricas e outros instrumentos da moda. Mas tudo isso sem droga, sem

álcool.

Não obstante, a Renovação Carismática não está sozinha neste processo. Como nos diz Ralph Della Cava, a “ofensiva [conservadora] vaticana” na Igreja Católica começou desde o momento em que os conservadores perderam a batalha da convocação do Concílio Vaticano II, que contribuiu para o aggiornamento dessa mesma Igreja. E ela se tornou mais forte a partir do pontificado de João Paulo II, num processo político que ainda é mais amplo e que inclui a derrocada dos países de socialismo real, com a simbólica queda do muro de Berlim, o esfacelamento da União Soviética, a globalização e muitos outros fatos que indicam o progresso notável do conservadorismo no mundo que hoje muitos chamam de pós-moderno. E que inclui a ação deliberada do Vaticano sobre algumas conferências episcopais que não se ajustavam ao novo modelo, como a holandesa, a americana e a brasileira. Ao mesmo tempo em que se faz o reforço de movimentos conservadores como o Opus Dei e a RCC e se beatifica ou canoniza santos polêmicos (cf. DELLA CAVA, 1985, 1992; e DELLA CAVA & MONTEIRO, 1989).

Por outro lado, nesta passagem de século que agora assistimos, para os católicos neo-conservadores certamente a Igreja não está imune a grandes perigos, mesmo que o conservadorismo seja uma tendência, aparentemente, dominante. A recente divulgação, pelo Vaticano, com toda a pompa, do chamado “terceiro segredo de Fátima” indica bem isso. A metáfora do bispo de branco sendo atingido pelos inimigos da Igreja mostra muito bem que o fato é considerado num nível de importância tão grande quanto a 2ª Guerra Mundial e a derrocada da União Soviética (temas dos outros “segredos”). Embora muitos (mesmo católicos) tenham se decepcionado com o anúncio, não há dúvida de que ele foi feito a sério e que representa, sim, uma preocupação dos católicos conservadores mais influentes, incluindo-se aí os devotos de Nossa Senhora de Fátima, entre eles o próprio Papa João Paulo II. Vale lembrar que esta devoção teve um caráter

político muito poderoso no movimento de romanização — que ainda ia em curso, nos primeiros anos do século XX —, isto é, no processo de controle e “domesticação” das devoções populares, na luta contra o anti-clericalismo, e, também, no fortalecimento do salazarismo em Portugal, bem como na luta contra os regimes de socialismo real, sobretudo na Europa¹².

Considerações finais

Neste artigo, fazendo uma comparação entre dois movimentos conservadores na Igreja Católica, um “tradicional” — o Apostolado da Oração — e outro “moderno” — a Renovação Carismática Católica —, procurei mostrar a atualidade espiritual e a importância política de ambos. O AO, aparentemente um movimento retrógrado e ultrapassado, do qual nos dias de hoje quase só participam velhas senhoras, é, no entanto, atualizado por uma devoção muito antiga, que tem, como vimos, um papel extremamente importante na vida da Igreja, tanto por suas características sentimentais e intimistas, mas ao mesmo tempo voltadas para a família, quanto por seu papel político de grande relevância nos embates que a mesma teve de enfrentar contra seus adversários e inimigos. A RCC, um movimento atual e, para alguns, mesmo, da pós-modernidade, tem, no entanto, sua origem (no sentido daquilo que pode torná-lo sempre atual) num aspecto muito tradicional, que é fundante da própria Igreja, o episódio de Pentecostes, constantemente atualizado na vida dos fiéis. Embora esse aspecto se preste a muitas discussões e controvérsias — evangélicos pentecostais duvidam da possibilidade autêntica do exercício dos dons do Espírito Santo pelos católicos; tanto cristãos

¹² Ver, a respeito, o discurso do Cardeal Angelo Sodano no final da missa celebrada pelo Papa em Fátima, no dia 13/05/2000, a quando da beatificação dos dois pastorinhos videntes já falecidos, companheiros da Irmã Lúcia, que revelou os “segredos”, muito tempo depois, a pedido da Igreja (este discurso é acessível na página da Internet do Vaticano: <http://www.vatican.va>).

fundamentalistas como progressistas vêem com desconfiança esse “pentecostalismo católico”; a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) possui regras rígidas para as manifestações carismáticas; cientistas sociais, como Abelardo Soneira¹⁷, apontam para uma possível “rotinização do carisma” na Renovação —, mas, mesmo assim, não há como negar que a RCC continua crescendo a olhos vistos e influenciando toda a Igreja, com a sua forma alegre e emocional de espiritualidade

Mas, o que caracteriza o conservadorismo desses dois movimentos e, ao mesmo tempo, o que os distingue?

Sem querer desenvolver aqui uma discussão teórica mais ampla, pretendo, para concluir, utilizar algumas das idéias de um sociólogo alemão um tanto esquecido nos debates sobre religião, que é Karl Mannheim, em seu estudo sobre o pensamento conservador, já referido acima, neste artigo (MANNHEIM, 1963). Começarei então lembrando aquilo que esse autor nos coloca a respeito da relação entre racionalismo e oposição conservadora. Assim, ao tratar do surgimento do racionalismo moderno que, segundo ele, “encuentra sua aplicación más clara y más radical en las ciencias exactas modernas”, mostra que o mesmo opõe-se, desde logo, ao escolasticismo medieval e à filosofia da natureza do Renascimento. No entanto, se a oposição ao pensamento escolástico é total (por causa das características qualitativas que este possui), o mesmo não vai ocorrer com a filosofia da natureza do Renascimento, em relação à qual a rejeição acontece apenas em razão de seus elementos mágicos e de sua tendência a pensar por analogias. Mas essas duas atitudes do racionalismo que, para Mannheim, dizem respeito a dois fenômenos basicamente diferentes, foram unidas apenas acidentalmente. E, por trás delas, está uma outra atitude que permite essa união:

Es el deseo de no conocer acerca de las cosas más que lo que puede expresarse en una forma universalmente válida y demostrable, y no incorporarlas a la experiencia de uno más allá de ese punto. Se trata de excluir del conocimiento todo lo que está ligado a personalidades

particulares y que sólo puede demostrarse a grupos sociales estrechos con experiencias comunes, y limitarse a enunciados comunicables y demostrables en general. Es, pues, un deseo de conocimiento que pueda socializarse. (MANNHEIM, 1963, p. 96)

Entretanto, esse novo conhecimento, fundado nas matemáticas e de validez universal, formulado através de leis gerais, do ponto de vista sociológico corresponde a um conhecimento não apenas dissociado das personalidades e das comunidades concretas, mas algo que se produz de acordo com delineamentos totalmente abstratos. Evidentemente que isso está ligado a desenvolvimentos de caráter social e, especialmente, ao processo de expansão das relações capitalistas de produção. E o resultado, segundo Mannheim, é que, à medida em que se expande a organização capitalista, o ser humano é tratado cada vez mais como “magnitude abstrata calculável”, tendendo a experimentar cada vez mais o mundo que o cerca de acordo com essas “relações abstratas”. Entretanto, essa maneira de pensar não é capaz de anular as suas concorrentes. Isto porque as formas de pensamento intuitivo, qualitativo e concreto, rechaçadas pelo pensamento racional moderno, continuaram subsistindo e reagindo contra sua ação, de certo modo avassaladora.

Do pensamento mannheimiano sobre o conservadorismo, destacarei aqui somente dois aspectos fundamentais: 1) a crítica conservadora ao pensamento racional moderno, que, segundo o sociólogo alemão, precede mesmo a crítica de caráter socialista, a qual é, até, por ela ensejada; e, 2) o caráter concreto desse pensamento conservador, que é também uma característica que o pensamento socialista ou proletário tem em comum com ele (a despeito de suas enormes diferenças). Mas, o que desejo salientar, sobretudo, nas conclusões deste trabalho, a respeito do AO e da RCC, é, de um lado, o aspecto tradicional do primeiro e o caráter “moderno” ou não tradicional do outro. Relacionado a isto, as profundas vinculações que o elemento conservador característico desses dois movimentos — independentemente de outros aspectos

que possam ser discutidos em relação a eles — tem com uma postura tradicional da Igreja Católica, que vem se mantendo desde a Idade Média. Vamos por partes. O primeiro elemento deriva das próprias formulações mannheimianas, que, no mesmo texto sobre o pensamento conservador que venho discutindo, estabelece também uma distinção entre tradicionalismo e conservadorismo:

Tradicionalismo significa una tendencia a adherirse a normas vegetativas, a viejos modos de vida que muy bien podemos considerar bastante ubicuos e universales. Este tradicionalismo ‘instintivo’ puede considerarse como la reacción original a tendencias reformadoras deliberadas. En sua forma original estaba ligado a elementos mágicos de la consciencia (...). Por lo tanto, el tradicionalismo no está necesariamente enlazado, aun hoy, con el conservadurismo político ni otros tipos de conservadurismo. Las personas ‘progresistas’, por ejemplo, independientemente de sus convicciones políticas, pueden actuar con frecuencia ‘tradicionalistamente’, en una gran medida, en muchas otras esferas de sus vidas (...). (MANNHEIM, 1963, p. 107)

Portanto, para Mannheim, o conservadorismo político é “una estructura mental objetiva opuesta a la ‘subjetividad’ del individuo aislado”. É uma “configuración estructural objetiva, dinámica, históricamente desarrollada. Las personas experimentan, y actúan, de modo ‘conservador’ (diferente del ‘tradicionalista’) en la medida, y sólo en la medida, en que se incorporan a una de las fases de desarrollo de esa estructura mental objetiva (por lo general a la fase contemporánea) y se conducen de acuerdo con la estructura, ya simplemente reproduciéndola en todo o en parte, o desarrollándola más, adaptándola a una situación concreta particular” (MANNHEIM, 1963, p. 110).

Assim, fica mais fácil entender como um movimento de inspiração conservadora como a RCC se apresenta com um caráter “moderno” ou up-to-date. Isso em nada pode retirar-lhe o caráter conservador que puder assumir, concreta e historicamente. O que não significa, é bom advertir, que possamos, a priori, deduzir a atuação conservadora da RCC ou de seus membros em situações

históricas particulares. Por outro lado, o aspecto mais tradicionalista do AO parece evidente, embora, no passado, ele tenha sido um movimento conservador perfeitamente em sintonia com o momento de luta política da Igreja contra os adversários ou inimigos que confrontavam essa instituição.

Há, porém, um elemento presente na RCC e no AO que permite a sua aproximação ideológica com o conservadorismo e que, atualizado em situações concretas, tem frequentemente levado seus adeptos a posturas políticas não apenas tradicionalistas, mas também conservadoras. Trata-se de sua proposta soteriológica individualista e não social. E isto constitui uma importante diferença em relação à teologia da libertação e às CEBs, marcadas pelo compromisso social presente em *Gaudium et Spes*. A noção não sociológica de que as mudanças das consciências individuais será capaz de alterar o todo social — noção oposta à que é muito característica da Teologia da Libertação e das CEBs — e que, por isso, descarta as transformações estruturais como forma de começar a construir o Reino de Deus aqui na terra, conduz a ações individualísticas em sintonia com uma espiritualidade excessivamente centrada no indivíduo, na emoção e na relação direta com a divindade, através do recebimento dos dons do Espírito Santo ou da relação romântica e sentimental com os Corações de Jesus e de Maria. Mas tudo isso não pode ser desvinculado de uma também tradicional postura conservadora da própria doutrina social católica, tal como tem sido formulada por seus líderes máximos, desde Leão XIII, fundamentada em princípios de justiça social que ainda hoje guardam como fundamento concepções aristotélico-tomistas medievais (qualitativas, como diz Mannheim).

Referências

ALVES, Isidoro. *O Carnaval Devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré*, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

-
- AZZI, Riolando. “A reforma católica na Amazônia, 1850/1870”, *Religião e Sociedade* 10: 21- 30, 1983.
- AZZI, Riolando. “O movimento de reforma católica durante o século XIX”. *Revista Eclesiástica Brasileira* 34: 656-662, 1974.
- BARROS JR., Francisco de Oliveira. *Queremos Deus na Aldeia-Aldeota: a RCC na Arquidiocese de Fortaleza*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC, 1993.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, Praça, Coração: a articulação do campo religioso católico*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo: USP, 1988.
- BURNS, Edward McNall. *História da Civilização Ocidental*. Porto Alegre: Globo, 1957.
- CARRANZA, Benda. “Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências”. In FABRI DOS ANJOS, Márcio (org.): *Sob o Fogo do Espírito*. São Paulo: SOTER/Paulinas, p. 39-59, 1998.
- CHAGAS, Dom Cipriano. *Pentecostes é Hoje! Um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. “Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, 1994.
- CSORDAS, Thomas J. *Language, Charisma, and Creativity: The ritual life of a religious movement*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1997.
- DELLA CAVA, Ralph e Paula MONTEIRO E o Verbo se Faz Imagem. *Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- DELLA CAVA, Ralph. “Política do Vaticano, 1878-1990: uma visão geral”. In: SANCHIS, Pierre (org.): *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, p. 231- 258, 1992.
- DELLA CAVA, Ralph. “A ofensiva vaticana”. *Religião e Sociedade* 12 (3): 34-53, 1985.
- GROOT, C. F. G. de. *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform, 1850-1930*. Amsterdam: Center for Latin American Research and Documentation (CEDLA), 1995.
- HUGHES, Philip. *A Popular History of The Catholic Church*.
-

-
- New York: Image Books, 1959.
- LEÃO, Maria Regina S. “Um Coração em Chamas: estudo sobre o Apostolado da Oração numa Paróquia de Belém”. Trabalho de conclusão de Curso de Ciências Sociais. Belém: UFPA, 2000.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977
- LING, Trevor. *História das Religiões*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- MANNHEIM, Karl. “El pensamiento conservador” In *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*. México: Fondo de Cultura Economica, 1963 (1930).
- MANSFIELD, Patti Gallagher. *As by a New Pentecost: the dramatic beginning of the Catholic Charismatica Renewal*. Steubenville: Franciscan University, 1992.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*, III – A era do liberalismo. São Paulo: Loyola, 1996 b.
- MARTINA, Giacomo. “Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica”. Trabalho apresentado na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, Vitória, 05 a 08 de abril de 1998.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*, II – A era do Absolutismo. São Paulo: Loyola, 1996 a.
- MARTINA, Giacomo. *Uma Outra “Invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: CEJUP, 1999.
- MAUÉS, R. Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP, 1995.
- MAUSS, Marcel. “A prece”. In MAUSS, M.: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, p. 229-324, 1981.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In MAUSS, M.: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, vol II, 1974
- PALAZZOLLO, Jacintho. *A Grande Promessa*. Rio de Janeiro, 1945.
- PRANDI, Reginaldo. *O Sopro do Espírito*. São Paulo:
-

EDUSP, 1997.

PRANDI, Reginaldo & A. R. de SOUZA. “Catolicismo, reação e conflito: Renovação Carismática versus CEBs”. Trabalho apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador, abril de 1996.

RANAGHAN, Dorothy & K. RANAGHAN. *Católicos Pentecostais*. São Paulo: Paulist- Press, 1972.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. “Análise sociológica da Renovação Carismática Católica”. In RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. et al. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1978.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROGIER, L. J. e DESAUVIGNY, J. B. *Nova História da Igreja: século das luzes, revoluções, restaurações*. Petrópolis: Vozes, 1971.

SCHNEIDER, Roque. *Apostolado da Oração: 150 anos*. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHNEIDER, Roque. *Apostolado da Oração: um serviço à Igreja*. São Paulo: Loyola, 1989.

SONEIRA, Abelardo Jorge. *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina*. Buenos Aires: EDUCA, 2001.

Acampa, Mona, que Este é o Caminho: (Re/Des) Fazendo Gênero em um Acampamento de “Cura” de Travestis

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Introdução

Neste texto¹, apresento algumas das formas como o Acampamona, acampamento de “cura e libertação” de travestis organizado pela missão evangélica Salvação, Amor e Libertação (SAL) em conjunto com seu ministério anônimo especializado na “conversão de gênero” de tais pessoas, concebe a travestilidade e as relações entre corpo e alma, bem como algumas das maneiras como tal discurso impacta algumas das hóspedes de tal acampamento.

Durante o texto, procurarei identificar algumas das formas como o Acampamona se apresenta como caminho possível para travestis chegarem a Jesus através da conversão de corpo e alma, ou como a reversão da travesti em “varão ou homem de Deus” é entendida como a via para a salvação e libertação; as formas como a condução à salvação segue uma jornada pedagógica que se expressa na disposição das atividades do acampamento; e como as hóspedes reagem aos discursos que escutam – ou quais os caminhos que elas percorrem a partir do que tais concepções teológicas fazem (ou procuram fazer mas nem sempre obtêm êxito) delas.

Este texto é dividido da seguinte forma: apresento

¹ Texto publicado anteriormente (2017).

primeiramente um panorama sobre a SAL e seu ministério anônimo de cura e libertação de travestis, que ilustra o contexto em que o Acampamona atua e a concepção das pessoas que o promovem e visam a salvação de corpo e alma de suas hóspedes. Posteriormente, demonstro algumas das concepções teológicas (também generificadas e sexuais) da equipe técnica do evento, que podem ser consideradas componentes de uma teologia cishet-psi-spi, fundamentada na cisnormatividade² e pressupostos da batalha espiritual e áreas psi, bem como alguns modos como se relaciona a conversão do corpo à da alma. Próximo ao final do texto, veremos alguns dos impactos de tais discursos no corpo e alma das hóspedes do Acampamona e da SAL, e por fim, reflexões inconclusivas que talvez possam instigar hipóteses de trabalho a outr@s pesquisador@s.

E aí, mona, vamos no Acampa? Estamos te esperando!

Foi através desta frase que Rouvanny Moura, líder de um ministério anônimo especializado na “cura e libertação” de travestis, pertencente à missão evangélica Salvação, Amor e Libertação (SAL), interpelou uma travesti que encontrou na

² Cisgeneridade é a condição da pessoa cisgênera (ou cis): aquela que se sente confortável com o sistema sexo/gênero que lhe foi outorgado no nascimento ou gestação. Já a pessoa transgênera ou trans* é aquela que não se sente adequada ao que se espera de um determinado sistema sexo/gênero designado no nascimento ou gestação. As concepções cisnormativas são aquelas, genericamente falando, que naturalizam/normalizam a cisgeneridade, descrevendo/prescrevendo/normatizando as transgeneridades como abjetas. As concepções heteronormativas, explicando muito sucintamente, são aquelas que normalizam/naturalizam a prática hétero enquanto normatizam/desnaturalizam as práticas não hétero. Chamamos cis-heteronormatividade a mistura entre concepções cisnormativas e concepções heteronormativas. Já o termo cishet, abreviatura de cis-heteronormatividade e aplicada à pessoa cis-heteronormativa, é um termo nativo bastante utilizado por pessoas trans* e afins, ao menos por volta de 2016.

Avenida Industrial de Santo André no começo de julho de 2014, enquanto caminhávamos em direção ao local em que eu realizaria a entrevista com ele.

Era uma fria tarde de sábado. Eu já havia conversado com Rouvanny outras vezes, mas pelo Facebook. Esta seria a primeira vez que conversaríamos off-line – ainda que tendo celulares com tecnologia 3G não estivéssemos totalmente “off”. Combinamos de nos encontrar na hora do almoço na estação Prefeito Saladino para ele me apresentar a SAL. No caminho passamos pela avenida referida e ele me explicou ser este um dos principais pontos de prostituição de travestis da cidade e alvo da evangelização do ministério que ele liderava.

Eu ainda estava conectando os termos mona e acampa e desconfiando do que se tratava, quando ele explicou: “Sabe o que é o Acampamona? Assim... e aí, mona, vamos acampar? Aí ficou Acampamona, é o nome sugestivo deles mesmo. Vamos acampar, mona?³ (risos) Um acampamento prá travestis. Quer ir com a gente?” Prontamente respondi que sim e pedi mais detalhes. Ele contou que se tratava de um evento a ser realizado num sítio próximo a Santo André e que no ano anterior havia tido uma primeira edição. Confirmei minha disposição em participar para escutar histórias de gênero+religiosas das (dos?)⁴ travestis e

³ O termo mona, originalmente da língua nagô (yorubá), significa mulher. Mas entre pessoas homossexuais pode adotar outros sentidos, sendo utilizado tanto para se referir a mulheres como a homens homossexuais.

⁴ Uma dificuldade minha no campo foi a de ressignificar o modo como pessoas travestis são denominadas. Ainda que a ampla maioria destas – ao menos as da região sudeste do Brasil, com quem convivi – prefiram e reivindicarem serem referidas no feminino, @s missionári@s da SAL, assim como seu fundador, as chamavam no masculino. E algumas das (alguns dos) travestis que conheci no Acampamona e na casa missionária da SAL também se chamavam assim. Neste caso, além de ressignificar o modo como travestis são chamadas, eu tive de renomeá-las/adaptar o modo como estou acostumada a designá-las, chamando algumas destas pessoas no masculino, caso preferissem. Eu perguntava: “você prefere que eu te chame no feminino ou no masculino”?, para

rumamos à SAL.

A SAL é uma missão evangélica que

tem por objetivo alcançar pessoas em situação de exclusão nos centros urbanos. Seu trabalho não está baseado no assistencialismo, mas em levar todos os que sofrem a verdadeira liberdade que está em Cristo Jesus. Fundada em 17 de setembro de 2007 na Cidade de Santo André, é o fruto do sonho de pessoas que acreditam no Resgate, Restauração e Reintegração do homem à sociedade através do evangelho integral⁵.

A base atual de operações da SAL é chamada Comunidade Nova Chance, e fica em Santo André, próxima da Avenida Industrial. Nesta casa moram missionári@s e pessoas acolhidas, tendo durante o dia a companhia de Paulo Cappelletti (um@ dos fundador@s) e de sua família. Na época de minha pesquisa (2014) moravam três pessoas que já se identificaram anteriormente travestis, e cerca de 7 pessoas que tiveram problemas com dependência química.

Entretanto, circulam diariamente pela casa diversas travestis e algumas ex-travestis que fizeram parte de processos de recuperação na casa, e/ou que participam do café-da-manhã ou demais refeições comunitárias preparadas pel@s morador@s. Perguntei a Cappelletti como tinha surgido a ideia dele trabalhar com travestis:

A gente tinha aqui 15 adolescentes que moravam com a gente, a gente tinha oito travestis, dois assassinos, a gente tinha traficante, drogado, prostituta, tudo morando junto. Isso na época da CENA. Começou que a gente tava deixando os travestis na comunidade, tava deixando dentro da igreja da CENA que eu ajudei a implantar. Aí o que eu fiz: como eu abri a casa eu levei todos eles pra morar comigo. Era eu e minha esposa e uma mina que era missionária. Foi assim: foi indo pra

me certificar dos pronomes de tratamento mais adequados. Na dúvida, inclusive na presença de missionári@s, eu designava tais pessoas no feminino, sabendo que geralmente travestis apreciam ser denominadas desta forma.

⁵ Quem somos. Site da SAL, 2016.

comunidade, eles queriam sair, a gente colocava eles dentro da igreja, aí quando decidi abrir a casa, eu decidi: não vou deixar os caras na igreja, eu vou levar ele pra dentro da minha casa, não foi uma coisa que foi planejada e tal, foi na hora, porque a gente não queria deixar os caras dormindo lá atrás da comunidade. Na primeira vez vieram quatro, aí depois chegou mais quatro na minha casa. Não era um ministério só de travestis. O Rouvanny que trabalha comos travestis hoje em dia⁶.

Rouvanny é considerado missionário pela SAL desde 2012, e convive com a família Cappelletti há quase doze anos. Conheceu Cappelletti quando este ainda era líder da CENA, morou na Fazenda Nova Aurora em Jucituba e, posteriormente, na Casa Família coordenada por Cappelletti. Acompanhou a família deste quando o mesmo saiu da CENA. Foi aprendendo a fazer serviços “masculinos” no meio tempo entre a saída de Cappelletti da CENA e a fundação da SAL, como mexer com fiação elétrica e serviços de pintura.

Ainda que referido na casa como ex-travesti e ex-traveco, à época das entrevistas que realizei com Rouvanny, ele relatou não ser nem ex-travesti e nem travesti, visto ter de matar a travesti que mora dentro dele diariamente: “a Dibelém (apelido utilizado quando se declarava travesti) morreu mas carrego todo dia ela no

⁶ CAPPELLETTI, entrevista a Maranhão Fo, 2014. A CENA (Comunidade Evangélica Nova Aurora) é outra missão da qual Cappelletti participou, situada no centro de São Paulo e também tendo um ministério especializado na “cura e libertação” de travestis. De acordo com o site da mesma, “é uma missão interdenominacional que “tem por objetivo alcançar as pessoas que vivem na “boca do lixo” com o evangelho de Cristo desde 1987. A Missão CENA atende a população em situação de rua, crianças em situação de risco, travestis, garotas de programa, albergados (no inverno), presta atendimento jurídico e grupo de apoio para dependentes químico (sic) na base da missão que está localizada no centro de São Paulo, área conhecida como “Cracolândia”. O trabalho da Missão CENA é hoje um dos mais completos em termos de resgate, recuperação e reintegração de pessoas excluídas da sociedade, isso devido a pessoas que acreditaram no poder transformador de Deus e de Sua Palavra, doando seu tempo e até mesmo seus recursos pelo que acreditavam” (Nossa missão. Site da CENA, 2016).

caixão: é como no AA, não posso deixar ela se levantar de novo”⁷. Durante a entrevista com Cappelletti, um@ missionári@ entrevistou: “o travesti tá enterrado ali, mas a qualquer momento ele pode sair também”, ao que Cappelletti retomou: “eu acho que nem enterrado, eu acho que é como deixar droga, vai livrando aos poucos”. Indaguei se tinha algo a ver com o sistema dos Alcoólicos e Narcóticos Anônimos do só por um dia:

Não, não tem nada a ver. O que eu sempre falo pra todo mundo é que minha casa não é solução pra todo mundo, minha casa é solução pra alguns, eu acho que todas as instituições que estão no Brasil, em São Paulo, ou em qualquer lugar, cara, é solução pra alguns, não pra todo mundo, não importa o tamanho da entidade, ela pode ser gigantesca, tem solução pra alguns, não para todo mundo⁸.

Mas em relação a ser ou não semelhante ao AA / NA, há quem pense que seja. Segundo um@ missionári@, “sim, é parecido com o AA, sim. É matar um leão por dia. Ou uma leoa, como eles acham né?”⁹. Outr@ missionári@ complementou: “Tem tudo a ver com o AA. Tem que derrubar o espírito que aprisiona o travesco, todo dia. A gente sabe que são demônios e potestades”, complementando: “mas o pessoal não aguenta muito tempo, a rua chama os caras, é o dinheiro, o glamour, as drogas e o sexo”.¹⁰

Uma das estratégias recentes da SAL para “derrubar demônios e potestades”, ou seja, restaurar e reintegrar travestis à sociedade, é o seu ministério anônimo de conversão de travestis, bem como uma das principais atividades do mesmo, o Acampamona. Rouvanny explica que

⁷ MOURA, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁸ CAPPELLETTI, entrevista a Maranhão Fo, 2014

⁹ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS A., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

¹⁰ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS B., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

antes não tinha este ministério direcionado pros travestis. Eu que criei. Eu sou fruto de um acampamento da CENA, de 2001. Era pra homossexuais, travesti. Era estilo esse. Esse Acampamona, na SAL, o nome eu que criei. O Acampa é uma forma dele (o travesti) se empolgar porque eles gostam dessas coisas. Começou o ano passado isso e colocou. Esse sistema do acampamento vem da CENA, que é uma instituição com a mesma filosofia: retratar, restaurar e reintegrar. Restaurar o caráter e reintegrar à sociedade. Dá certo porque eles veem alguém que era como eles¹¹.

Talvez a última consideração de Rouvanny sinalize que ele mesmo pode ser considerado uma espécie de caminho (ou talvez veículo) para a condução à restauração. Ele comenta:

o que vale é a nossa atitude. 10 anos eles não me vêm fumando pedra, nem roubando e nem me prostituindo na esquina. É a minha ação com eles, de não falar de Jesus com eles fumando pedra, entendeu? Tem uns que adora uma chacota, falar, e como falam. Mais do que a palavra, as nossas atitudes que falam¹².

Além disso, o próprio evento pode ser considerado um caminho para tal restauração e reintegração. Um@ missionári@ explicou: “o evento terá várias atividades que os travestis curtem, é assim que nos aproximamos dos caras”¹³. Aliás, o próprio tema geral do evento foi esse, o caminho, tendo como fundamento o verso bíblico de João 14:6, “Disse-lhe Jesus: “eu sou o caminho, a verdade e a vida: ninguém vem ao Pai senão por mim””, como se pode ver no cartaz que Rouvanny compartilhou (em postagem pública) no seu perfil:

¹¹ MOURA, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

¹² MOURA, entrevista a Maranhão Fo, 2014. Neste contexto, chacota significa falar mal.

¹³ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS C., entrevista a Maranhão Fo, 2014.



Figura 1: O caminho, tema do Acampamona

Mas quais seriam os caminhos trilhados no acampamento para restaurar e reintegrar estas pessoas? O próprio formato das atividades do evento pode dar pistas a respeito:

o que acontece: nós vamos 26 à noite, é em Jacareí. Aí passa 27 todinho, aí quando for 28 de manhã a gente vem depois do café. Fechou? Vai de voluntário, pra cozinhar, limpar. Também é um momento bom pra conversar¹⁴. Nós temos quatro momentos devocionais: café, almoço e janta, café da manhã no outro dia. A oportunidade de cultuar o Senhor junto com eles. Eles não cultuam o Senhor? Cultuam sim, eles acreditam em Deus, mas não tem a igreja aberta pra eles porque tem o preconceito. É viado e trans. Aí quando vem a amizade, pega amizade assim, ó. Aqui eles são muito objeto sexual, o dia inteiro atrás deles¹⁵.

¹⁴ Vale notar que o convite a participar do Acampamona também foi feito por Cappelletti: “vai ter um acampamento de travestis, vá com a gente, pegue detalhes com o Rouvanny. Dá prá você escrever um livro lá” (CAPPELLETTI, entrevista a Maranhão Fo, 2014). Agradece, expliquei que já estava sabendo do evento e que sim, gostaria muito de participar e conversar com o pessoal presente.

¹⁵ MOURA, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

Os momentos devocionais talvez possam ser considerados trechos deste caminho, marcado, como veremos, por um mix de acolhimento e de adaptação. Para verificarmos isso, acompanhamos fragmentos de entrevistas e notas de inspiração etnográfica para possíveis pistas inconclusivas. Partamos, então, em direção ao Acampamona, veículo e caminho para a salvação de corpo e alma (na concepção das pessoas que o organizam).

O Acampamona como caminho pedagógico e salvífico de corpo e alma

Cheguei por volta das 17h30 do dia 27 de agosto na SAL. No portão fui recepcionado¹⁶ por um missionário que havia me conhecido no dia em que estive na casa para entrevistar Rouvanny Moura e Paulo Cappelletti. Ele me acompanhou até o interior da casa, onde estavam Rouvanny, por volta de 8 missionári@s e 14 travestis.

Elas estavam sentadas em sofás e cadeiras e se preparando para assistir um filme no DVD, A Maldição de Chucky. Assisti o filme com elas enquanto chegavam outras meninas. De pouco em pouco, haviam cerca de 27 travestis na casa, superando minhas expectativas. No meio tempo, Rouvanny distribuía cobertores e moletons às moças que chegavam. Algumas acharam que se tratavam de presentes, mas ficaram sabendo depois que eram empréstimos, para uso somente no sítio.

Às 20h chegou um ônibus fretado a fim de levar missionári@s e travestis ao Acampamona. Ajudei a carregarem o veículo com caixas de alimentos e refrigerantes. O ônibus partiu às 21h e chegou ao sítio Shalom, em Jacareí, por volta das 22h45. No caminho, o carro parou para apanhar cerca de oito travestis. Ao total, viajaram ao Acampamona 35 travestis, além de uma mulher

¹⁶ Optei em utilizar o e, ao invés do o ou do a, afim de marcar minha auto-marcação como pessoa que não se identifica nos (com os) polos binários de gênero.

transexual. Durante a viagem, fui conversando com travestis e missionári@s. Fiquei sabendo que a grande maioria das travestis presentes era proveniente de cidades como Fortaleza, Belém e São Luís. Muitas chegaram a Santo André com a promessa de que teriam condições de adequarem sua aparência através da colocação de silicone e que seriam acolhidas em determinadas casas. A maior parte sabia que tratavam-se de casas de cafetinas, às vezes outras travestis, que em alguns casos funcionavam como bombadeiras, e que pagariam diárias para residir nas casas destas através do que arrecadassem em programas sexuais¹⁷.

Mas muitas das travestis que estavam no ônibus relataram morarem em baixo de viadutos e algumas, serem consumidoras de cocaína e/ou de crack. Pelo que observei, todas viviam em situação de enorme vulnerabilidade social. E estavam muito entusiasmadas em irem a um sítio onde poderiam se divertir, descansar e comer à vontade, e em alguns casos, desfrutar de um ambiente religioso que de alguma forma as acolhesse – ainda que possamos considerar que tal caminho de “acolhimento” ou “inclusão” tenha seus limites e fronteiras (e também um preço: abrir mão da identidade escolhida), definidos em discursos e ações, como procuraremos observar no percurso do texto.

Logo no início do trajeto, Rouvanny explicou as regras do evento e orou:

não tem confusão, não tem rixa. Não pode sair da chácara, certo? Não pode se colocar, se colocar é um bom motivo pra se descolocar amanhã. Nós tem só hoje e amanhã a gente vai embora, ninguém vai morrer, vamos aproveitar sem briga, sem confusão, tá bom?

Vamos orar? Senhor nós queremos te louvar e te agradecer a vida de cada pessoa que está aqui, não é uma pessoa, mas um amigo que eu considero como amigo senhor Jesus. Obrigado porque cada um está aqui e que possamos de verdade nos divertir, ter um dia na sua paz, na sua presença senhor. Desde já queremos repreender toda ação do diabo,

¹⁷ É importante realçar que esta é uma observação específica deste campo pesquisado, e não deve servir para generalizações ou essencialismos.

toda ação do inimigo, toda inveja, tudo que não convém de ti. Que caia por terra em nome de Jesus e que nós possamos nos alegrar na sua paz, amém?¹⁸

Em seguida Rouvanny estimulou as meninas a entoarem cânticos evangélicos. A canção Faz um milagre em mim, de Régis Danese, foi cantada em cântico pela maioria das presentes. Algumas canções foram puxadas por três ou quatro travestis. No ônibus fui apelidada pelas mesmas de Jesus e de anjinho, talvez por estarem de alguma forma imbuídas de algum sentido religioso, apelido que me acompanhou até o fim do evento¹⁹. Tais coisas pareciam indicar que o caminho procurado não era somente relativo ao momento de lazer e descanso no Acampa. De fato, conversando com as gurias, muitas explicaram que eram evangélicas ou católicas de berço, e que não recebiam acolhimento em suas igrejas de origem por serem consideradas, como dito, “viados de saia”, “homossexuais radicais”, e “filhos do capeta”. Para elas, ainda que a maioria tivesse ressalvas em relação à SAL, que diziam ser uma missão “muito autoritária”, valorizavam um momento que fosse de “comunhão com Jesus”.

Chegamos ao sítio Shalom por volta da meia-noite. As pessoas foram direcionadas ao refeitório e lá apresentadas às/aos demais missionári@s que já estavam na casa – cerca de 15 – além de Paulo Cappelletti. Quando este me cumprimentou, comentou: “aqui você vai ter material prá pelo menos uns dois livros”. Após as travestis se sentarem, Rouvanny fez a apresentação do evento:

Rouvanny: Acampamona 2014, “eis me aqui, vim para te adorar. Disse Jesus: eu sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém vem ao pai a não ser por mim.” João, 14:16. Amém gente. (Aplausos gerais)

¹⁸ Destaquei os termos “amigo” e “um”, na fala de Rouvanny, termos que denotam o esforço de não remeter à feminilidade das travestis.

¹⁹ Na chegada ao acampamento, fui apresentada como Jesus por Rouvanny e Cappelletti, e assim chamada por missionári@s e pelas travestis (às quais eu me apresentava como Edu).

Rouvanny: “eu sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém vem ao pai a não ser por mim”, certo? E nós vamos trabalhar uma coisa, o caminho. O caminho que a maioria de nós quando criança a mãe mostrou, o caminho que a gente tinha que seguir, que era Jesus. O caminho, foi apresentado pro senhor. Então nós vamos passar hoje e amanhã e na sexta falar sobre o caminho, e preste bastante atenção, certo?

Hóspede: Mas o caminho é a esperança.

Rouvanny: A esperança no Senhor. Ele não morreu, ele ressuscitou e está aqui, com cada um de nós, certo? (Aplausos gerais)

Rouvanny: Ele quis vir pra cá. Quem vai trazer Jesus não sou eu, é a unção.

Missionári@: E nós vamos ajudar.

Rouvanny: Se não fosse uma equipe junto, não estaria acontecendo isso pra vocês. Amém? (Aplausos gerais)

Na sequência apresentou @s voluntári@s e missionári@s que chegavam (e também a mim), e convidou:

Vamos orar? Eu quero dizer que nós estamos muito felizes porque você está aqui, e que você possa de verdade fazer aquilo que nós achamos que seria legar fazer pra vocês, dá um dia de descanso, e que você pudesse refletir na sua vida, sem droga e sem abuso, sem homens que podem te machucar. O que nós queremos é que você seja bem vindo e que você de verdade tenha dois dias maravilhosos aqui com a gente²⁰.

Após a oração foi servido um sopão de carne com legumes, e em seguida as pessoas foram direcionadas a quartos coletivos. Na maioria deles havia ao menos um@ missionári@²¹. Antes de irem para os quartos, todas receberam um pacotinho com um kit de beleza composto por sabonete, mini-shampoo e gilete de barbear. Perguntei a um@ missionári@ sobre este último item e ele disse: “eles são tão pobres que não tem dinheiro nem prá se barbear. Assim eles se sentem acolhidos. É nossa tática. Depois aprendem que homem tem barba mesmo”. Se por um lado poder se depilar é uma das etapas iniciais do caminho de adesão da confiança das

²⁰ Acampamona, notas de campo, 2014.

²¹ Alguns quartos, contudo, eram reservados somente para missionári@s.

presentes, a pedagogia sobre o “não precisar se depilar pois homem não se depila” é trecho do (per)curso de conquista de um paraíso generificado cis-heteronormativo.

Após as pessoas se acomodarem em seus quartos, algumas retornaram ao refeitório para assistirem outro filme de terror, comerem pipoca e tomarem refrigerante, tudo servido por Cappelletti e @s missionári@s²². Do lado de fora, em um quiosque, algumas travestis tomavam bebidas alcoólicas e fumavam, ao que foram lembradas da proibição por missionári@s. A cozinha era o QG do ministério. Enquanto as travestis assistiam o filme ou conversavam do lado de fora, ou ficavam em seus quartos, @s missionári@s combinavam os horários de serviços e as melhores formas de se referirem às pessoas que estavam recepcionando²³. Cappelletti explicou em sua preleção à equipe técnica do evento:

Como tratar com os garotos? Quer que chame como mulher, é nome de mulher, nós temos uma posição muito clara, nós vamos falar no final e no decorrer das conversas que nós vamos ter no café da manhã, no almoço e na janta. A nossa casa ela serve só pra quem quer uma oportunidade de não viver mais a homossexualidade, então a pessoa que quer ir tem que trazer pro Rouvanny ou pra mim pra gente bater papo. A gente só tem uma vaga lá em casa, a gente não tem mais do que uma. Nós vamos explicar que se eles querem só deixar as drogas, que a gente já tem um caminho pra prefeitura, então a gente pode encaminhar que lá eles vão tratar os travestis como mulher e tudo mais. Nós vamos

²² Parte d@s missionári@s fazia parte da SAL, mas a maioria eram pessoas voluntárias, pertencentes a igrejas diversas: presbiterianas, pentecostais, neopentecostais. Chamo est@s voluntári@s de missionári@s, pois assim eram entendid@s pelas hóspedes (ainda que não necessariamente tod@s voluntári@s tivessem sido ungid@s missionári@s).

²³ As discussões giravam em torno de como chamar no feminino pessoas que @s missionári@s entendiam como masculinas. Perguntei algumas vezes o que estas pessoas consideravam como “feminino” e “masculino”. De modo geral, o órgão genital de nascimento era o que justificava a pessoa ser considerada “mulher” ou “homem”, pois “assim Deus as tinha feito”.

deixar claro que a nossa casa é uma casa que a gente tem a opção de experimentar a vida com Cristo e mudar sua sexualidade, ou assumir a sexualidade dele. Essa tem que ser a conversa nossa. Quando a gente for falar “nossa casa, a casa da missão”, é uma casa que é pra quem ta cansado de ser travesti. No meio dele existem vários que está cansado. Então ó, se você quiser experimentar, essa é a conversa. Se querem que chame de mulher, chama de mulher. Se falar nome de homem, não chame a pessoa de homem perto dos outros, o nome de homem. Se estiver sozinho pode bater papo como homem, mas se tiver com a galera, chama pelo nome de mulher²⁴.

Missionári@s complementaram: “por incrível que pareça, eles são totalmente sensíveis, o Paulo definiu muito bem isso: eles são sensíveis como mulheres e comem como homens” (Risos), e “o Paulo definiu. Foi você que falou isso, né? Eles são sensíveis como mulheres e comem como homens, então você precisa ter o cuidado quando você vai tratar. Se você sentir que ta sem jeito pra fazer, então vem trabalhar e deixa...”

Como vemos nestas falas, as travestis são entendidas como homens homossexuais – entretanto, são recorrentes as narrativas de travestis (inclusive hóspedes do Acampamona) que não se identificam desta forma, mesmo por que identidade de gênero, orientação sexual e orientação afetiva não são coisas sinônimas ou equivalentes²⁵. Pode-se chamar a pessoa no feminino, mas no final do caminho, a posição da SAL ficará clara: travestis são homens homossexuais.

Ressalta-se ainda uma das finalidades do acampamento: acolher, ao final do trajeto, uma das hóspedes na chamada Casa Família da SAL. Chamar a travesti no feminino ainda que não a entenda assim é outra das etapas da jornada de (re/des)conversão / (re/des)construção do gênero da mesma – assim como cada uma

²⁴ Realço que, no meu entendimento, só há uma forma de se referir a tais pessoas: através do modo como elas gostariam de ser tratadas.

²⁵ E são categorias em disputa: há muitas controvérsias sobre suas múltiplas definições possíveis. Comento sobre tais categorias em textos anteriores (2015b e c).

das atividades do evento.

Uma delas foi um desfile de moda, comentado por um@ missionári@:

eu acho que o povo vai até ficar pensando: vai fazer o desfile, ta incentivando então o homossexualismo, essa moda, desfile, uma faixa, uma coisa? Na verdade é tudo uma armadilha, é uma forma mesmo da gente trazer eles. Eu tava falando com esse rapaz que é uma forma, porque o assunto na rua era o desfile. Eu vou pro acampamento, eu vou pro acampamento. Se a gente dissesse vamos pro acampamento orar, eles não iam sair de casa, eles não iam. Comida também tem na casa deles, tudo, então no fundo é tudo uma armadilha, arrumamos esse desfile. Então não precisa se escandalizar, pensar que a gente ta incentivando eles a viver essa vida, não. É tudo uma grande armadilha. E ai, o que acontece: nós vamos mostrar um pouco do amor de Deus pra eles. E conhecer um pouco o mundo deles, na realidade. Até chamamos um que vai fazer uma dança tudinho, mas é tudo uma armadilha. No final do acampamento, quem vai dar a conclusão mesmo é a gente. Muitos vão voltar ano que vem, e depois, e depois, por causa desse desfile e uma hora eles vão ser pegos, uma hora Jesus fala com eles. Como (referiu-se a algumas travestis pelo nome masculino)... hoje eles aceitam a gente chamar eles como homem. Alguns são transformados de uma só vez, outros são no processo.

Um@ missionári@ explicou: “conseguimos chegar nos caras porque eles tem o sentimento religioso. É saber que eles tem sede. Na hora que tava cantando, teve muitos deles que chorou”. É possível pensar que o acampamento, como tipo de retiro espiritual, ao afastar a pessoa de seu cotidiano muitas vezes caracterizado por uma série de tensões e atuar nas emoções da pessoa, pode torna-la potencialmente suscetível a acolher novas significações de vida e discursos acerca dos papéis e representações que ela deve ter no mundo.

Além disso, como vemos, o evento vai sendo ele mesmo construído como etapas de um processo de sedução / indução com o fim de convencer (ou converter) a travesti a “aceitar Jesus”, ou talvez aceitar Jesus de forma diferente da que a travesti fazia antes,

visto que muitas destas pessoas já têm, como escutei, “Jesus no coração, mas falta a comunhão”. Uma destas etapas é o desfile de moda, concebido pelo missionário como “armadilha pra trazer eles”. Em relação à assertiva de que as atividades eram “armadilhas” para atrair a atenção e conquistar a empatia e adesão das travestis, escutei outras narrativas. Um missionário explicou que durante o evento seria oferecido cortes de cabelo, mas que não se realizaria cortes masculinos a não ser que “o travesti queira. O negócio é comer pelas bordas. É pra eles ficarem à vontade. Depois no tempo certo eles cortam como tem que cortar, masculino”²⁶.

Os momentos devocionais também são partes importantes do (per)curso. Como foi narrado nesta primeira reunião,

a gente vai falar no café da manhã sobre violência doméstica, né? Uma coisa que vai mudar o nosso caminho, a violência doméstica. Então o devocional vai ser sempre João 14:16, mas só muda o foco. Violência doméstica, meio dia vai ser droga e prostituição que também vai justificar o caminho. A noite vai ser glamour e dinheiro, certo, eu preciso de alguém pra falar sobre o glamour e o dinheiro, que vai desviar a gente do nosso caminho.

Missionário@: glamour é nossa tentação.

Um missionário esclareceu: “é uma coisa simples, não precisa enfeitar o palhaço porque já tá tudo enfeitado. É uma coisa bem simples. E seria legal se eles sássem com esse verso na cabeça”²⁷. Após a declaração de que “o palhaço já estava enfeitado”, provavelmente fazendo referência à aparência das travestis, e reforçando que um dos objetivos do evento era o de ensinar tal verso de salvação, a reunião foi encerrada e, dada esta nova largada no processo, se iniciou o preparo do café da manhã.

²⁶ MISSIONÁRIO DE “CURA” DE TRAVESTIS B., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

²⁷ Nota de campo, 2014.

Este foi acompanhado de canções entoadas com o auxílio de um violão, por um@ d@s pastor@s que acompanhou o evento. O hino “Eis-me aqui”, seguido do hit que entoa o refrão “como Zaquieu”, foi acompanhado por volta de 26 travestis e os cerca de 20 missionári@s e voluntári@s do Acampamona.

Enquanto as hóspedes tomavam seu café da manhã, fiquei auxiliando nas atividades da cozinha. Notei que na geladeira do refeitório havia um adesivo da CENA, ex-missão de Cappelletti, que trazia o lema “enxergando Deus no meio das trevas”. O slogan é também aplicável à SAL, como me confirmou um@ missionári@, que narrou: “por enquanto estes caras estão nas trevas, mas nossa missão é trazê-los prá luz. Prá muitos deles o Acampa é o único caminho”²⁸.

A abertura dos trabalhos de evangelização, como era de se esperar, foi feita por Rouvanny. O tema da pregação era “Eis-me aqui” e o verso pregado, João 14: 6, que narra “Eu sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém vem ao Pai senão por mim”, conectando com o tema central do evento, o caminho. Rouvanny pregou em companhia de um@ missionári@ sobre o tema específico, que era violência doméstica, causa de todos os males.

o nosso pai xingou a gente que nós íamos ser viados (...) os nossos irmão também deram uma palavra da violência, que é a violência psicológica, que são palavras que você guarda no seu coração e você cresce com essa palavra, que você é incapaz, que você é um drogado, que você é um viado, que você é um lixo, que você não vale nada, mas Jesus não te quer assim, Jesus não vê nós assim, certo? E essa sim, a violência doméstica, o falar – a verbal – que é agressiva, quando nosso irmão pega a gente no pau, o nosso pai, a mãe, mas sempre tem alguém que ta de braços abertos, mostrando pra gente o caminho, amém?²⁹

Como vemos na concepção de Rouvanny, a primeira etapa do caminho de perdição que leva a pessoa a se tornar travesti (ou

²⁸ Idem, 2014.

²⁹ ROUVANNY, pregação no AM, 2014.

justificaria este “homossexualismo radical”) estaria na violência psicológica da família, enquanto o caminho de salvação seria Jesus. A pregação de Rouvanny foi completada com a frase “Deus fez Adão e Eva, e não Eva e Adão”, brincando com a ideia da expressão pejorativa “é viadão”. Na sequência, comentou que o tema da pregação noturna de 27 de agosto (outro passo do caminho de conversão de travesti em “homem de Deus”) seria “glamour e dinheiro”. Ministrada por um@ voluntári@ do Acampamona, est@ concluiu da seguinte forma: “no caminho de volta pra Deus, eu não mereço ser chamada de filha. Mas sim, ser chamado de filho, de filho pródigo” (destaques meus), evidenciando que tais travestis, ao serem convertidas, deveriam se perceber não como filhas mas como filhos, no masculino, o que se fundamenta em uma concepção cisnormativa.

Na manhã do dia 28, antes do café da manhã, um pastor comentou algo que eu já havia desconfiado: “não existe apenas a tentativa de converter os travestis. Você reparou como a cada momento eles tentam nos seduzir?” Perguntei a ele: “como assim? A SAL quer converter elas e elas querem converter as pessoas da SAL?”, e ele: “é exatamente isto, querem converter a gente pra outra coisa”³⁰, ou seja, para fazerem sexo com elas, demonstrando um outro tipo de conversão de caminhos.

Outra etapa da jornada de “reversão do homossexualismo radical” proposta pelo Acampamona se apresentou nas orações, tanto as feitas com as hóspedes como as feitas entre a equipe técnica do evento. Em uma delas, um@ líder orou:

acalanta, Deus tu sabes que são homens, frustrados, feridos, dominados pelas forças do mal. Sabes ó Pai que eles precisam de sua graça. Quem somos nós, ó Deus? Em outras águas, em outros níveis, tão pecadores quanto. A única diferença entre nós é que nós entendemos a tua graça, entendemos a tua graça e conscientes de nossos pecados Pai, estamos aqui para nos arrepender deles, porque o Senhor sabe nos perdoar e nos

³⁰ PASTOR@ DO AM, nota de campo, 2014.

tratar, segundo sua misericórdia e não segundo o nosso merecimento, porque por merecimento nada teríamos, nada seríamos, e o que somos e o que temos é por sua graça e talvez a única diferença desses homens que aqui estão diante de nossos olhos, a um espetáculo estranho, bizarro aos nossos olhos ou aquilo que estamos acostumados, mas são homens que precisam da tua graça, são homens que precisam do teu amor. Tua igreja é uma agência de salvação de vidas, treinamento de perdidos, ajuda-nos a viver essa realidade, Deus, toma conta. Você sabe das frustrações que tomaram conta das suas vidas, se for essas frustrações o senhor pode curar, transformar, oferecer uma vida melhor. Pai interfere... Usa nossa vida, Deus³¹.

Vemos que a oração direcionada a essas pessoas entendidas como “homens, frustrados, feridos, dominados pelas forças do mal” e comparadas com um “espetáculo estranho e bizarro” remete ao condutor da salvação, Deus, e ao veículo, @s missionári@s e voluntári@s do Acampamona, parte da igreja que “é uma agência de salvação de vidas e treinamento de perdidos”. Esta oração fundamentou a entrevista que fiz com est@ missionári@ e com outr@s, a fim de conhecer suas concepções teológicas a respeito da travestilidade, que costuma ser entendida por estas pessoas como “um tipo mais radical – fundo do poço e lamaçal do inferno – do homossexualismo”³².

Concepções cishet-psi-spi no caminho

Os fragmentos de entrevistas a seguir podem sinalizar para o que chamei anteriormente³³ de teologia cishet-psi-spi, que se fundamenta “na cis-heteronormatividade, que comunga com discursos espiritualizantes – de caráter dicotômico angelizante / demonizante, fundado na teologia da batalha espiritual – e com discursos advindos das áreas ‘psi’”³⁴.

³¹ Oração de missionári@ no AM, notas de campo, 2014.

³² Missionári@, nota de campo, 2014.

³³ MARANHÃO FO, 2015b, 2015c.

³⁴ MARANHÃO FO, 2015c, p. 53.

De início, um@ pastor@ que acompanhava o acampamento inferiu que era mais fácil trabalhar na evangelização de prostitutas que de travestis:

elas são bem mais fáceis de lidar, porque só pra começar você é mulher, se você fosse uma prostituta você não seria uma aberração, você só estaria usando o corpo do jeito que ele é pra ganhar dinheiro. Mas o homossexual e o travesti especificamente ele é bizarro³⁵.

Esta concepção de que travestis são “aberrações e bizzarros” é aprofundada em sua fala:

com prostituta é bem mais fácil, porque elas não são aberração da natureza. Eles se prostituem, vivem do sexo... e elas são apenas prostitutas que é uma profissão muito mais aceitável na sociedade. Quando é travesti já tem rejeição. Tem muito cara que não tem problema em dizer que pega prostituta, mas se pega travesti tem problema de ser visto, entendeu? Eles dizem que o que eles mais... que o caso que eles mais atendem na área de prostituição é o cara que gosta de levar também.... casado que gosta de levar... porque geralmente quando o cara não gosta de levar, procura prostituta que faz sexo anal. Ele gosta de sexo anal, que é chamado bíblicamente de sodomita. Não é só o afeminado que vai pro inferno, o sodomita também. Tem muito homem normal que gosta do sexo anal. Na própria esposa... e tem mulher que gosta disso, que gosta de levar... já descobriu-se que dá prazer na mulher, e o homem sente prazer. Muitos desses começaram sentindo prazer assim, os tios, os primos... eles não tem sentimento que estão sendo abusados, gerando sentimento no cara, mas quando ele cresce, quando ele recebe penetração ele continua sendo abusado até os 12 anos, aí quando ele recebe a penetração já há o prazer, fica ereto, porque toca numa região próxima à próstata que gera ejaculação e dá prazer. A primeira ejaculação que ele tem na vida é sendo penetrado, não penetrando. Aí acabou, velho, depois dos 12 anos que ele é penetrado e sente prazer e ejacula, porque o pênis do cara toca na região onde causa ejaculação. Aí ele é lambido, chupado e lambido. Você já ouviu falar que o médico quando quer fazer você ejacular ele pode enfiar o dedo no seu cú e alcançar a próstata e dar um toque pra você

³⁵ PASTOR@ DO AM, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

ejacular? Com a técnica³⁶.

A narrativa mostra outra (suposta) justificativa para a homossexualidade e para a travestilidade, o abuso sexual sofrido na infância, e o prazer de receber penetração anal. Perguntei qual era a relação entre homossexualidade e travestilidade na concepção dele.

existem três níveis de homossexualidade, vou falar vulgarmente pra você compreender: existe o homossexual que são pessoas como eu e você, que se vestem assim, entendeu? E que são o que as novelas tem mostrado. É o cara normal que aos olhos da sociedade é um pai de família, normal, mas ele é uma opção sexual. Tem o homossexual viado, que é esse que se veste como homem mas é todo viadinho, todo cuidadoso, que na novel também tem. Que é o Felix. E nesta novela é o Paulo Betti. O outro também tem, que faz o José Mayer. Um enrustido e outro declarado. O terceiro é o travesti. O cara negro da novela não é bem o travesti, é o andrógino, que é o homem vestido de mulher, que tem opções sexuais, mas ele não chega a ser travesti. É um homem vestido de mulher, travesti o cara põe peito, põe bunda... Entendeu? e depois do travesti tem o transexual, que é o cara que cortou o... coiso, o pinto... o pinto ficou pra dentro na verdade. É complicado, né? Só a graça do Senhor³⁷.

Para el@, as telenovelas retratariam os “três níveis de homossexualidade”, em que a travestilidade (e aparentemente a transexualidade também) figuraria como o mais radical dos níveis. @ pastor@ me explicou que já havia feito “algumas tentativas, algumas com sucesso e outros não, de recuperação do homossexual travesti.” Acerca das causas contemplou que:

geralmente o caso do abuso é assim: a criança vem sendo abusada, geralmente essa pessoa abusa por anos e a criança acha que aquilo é normal. Quando ela chega à puberdade ela passa a sentir as sensações e

³⁶ Idem, 2014.

³⁷ Ibidem, 2014. Certamente seria interessante comentar acerca das categorias descritas nesta fala. Contudo, deixarei para fazê-lo em outra ocasião.

aí geralmente a primeira ejaculação que ela tem na vida dela é com a ejaculação normal, porque ela foi beijada, acariciada e excitada, então ela endureceu o pênis, esta pronta pra ejaculação. Ela é penetrada e de tanto a penetração alcançar lá no toque da próstata, gera o prazer e a ejaculação sem ele se tocar. A primeira experiência dele é a penetração anal de um homem mais velho, geralmente parente. Aí ele vai experimentar, mas aquela foi a primeira ejaculação dele. Então isso é quando o abuso gera a homossexualidade da criança. Em outros casos também já estudado por mim a criança nasce com uma certa quantidade de hormônio feminino aí nesse caso ela tem formas diferentes, percebe o cheiro do homem diferente. Quando ela chega na puberdade começa a sentir igual mulher. Eu conheço casos, dou nome, RG, endereço e telefone, de que o pai sentou com a família, com o pastor, levou para uma clínica especializada fora do Brasil, tomou o remédio que controlava os hormônios e ele voltou ao normal³⁸.

Além de reforçar que o abuso sexual justificaria a travestilidade (bem como os demais “níveis de homossexualidade”), haveria ainda (supostamente) uma questão hormonal, e que para retificar tal caminho de danação, a solução estaria em conversar com a família, o pastor e levar a uma clínica especializada em tratamento hormonal que domesticasse a natureza transgressora de gênero destas pessoas. Ainda sobre esta causa conjunta, abuso sexual e disfunção hormonal, refletiu que:

pode ser os dois juntos, quando a criança tem hormônios diferentes ela já começa desde cedo ter trejeitos e já desperta o outro que quer fazer. Muitas vezes não é o tio, não é o primo, não é o vizinho mais velho, às vezes é o amiguinho da mesma idade. Eles vão fazendo troca-troca, isso é muito comum na infância, até que ambos atingem a puberdade e ambos começam a sentir prazer e continuam fazendo. Aí tudo isso vai gerando. Cada caso é um caso. Tem casos de exceção. O caso do abuso é um caso psicológico, emocional, questões físicas. Tem o caso que uma criança nasce com uma tendência porque ela nasce com hormônios em excesso, é uma disfunção hormonal, assim como tem mulheres com barba, mulheres com hormônios masculinos. Isso é normal, precisa de tratamento e hoje já existem, tá muito mais fácil, qualquer plano de

³⁸ Ibidem, 2014.

saúde cobre um problema de disfunção hormonal. Até o SUS eu acho³⁹.

Aqui, ele amplia a questão do abuso: este não seria perpetrado necessariamente por pessoa mais velha, geralmente parente, mas entre “amiguinhos da mesma idade que fazem troca-troca na infância e continuam fazendo”. Define ainda o caráter do abuso: “é um caso psicológico, emocional, questões físicas”. Relacionou então a questão do abuso à (famigerada, polêmica) cura gay:

O pessoal confundiu essa coisa da cura gay, nada mais era que você tem um problema hormonal, nós oferecemos o tratamento pra você, era só isso. Se você decidir que a cura gay não existe, na verdade ela é uma proposta que deveria ter vindo lá de cima da política dizendo o seguinte: se você decidir fazer um tratamento pra deixar de ser, nós vamos bancar o tratamento. Era isso que eles queriam, nada de forçar, obrigar todo mundo. Eu acho que quem propôs foi o Marcos Feliciano⁴⁰.

Feliciano, esclarecendo, enquanto líder da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM)⁴¹ da Câmara dos Deputados apoiou projeto apresentado pelo deputado João Campos (PSDB-GO) que permitiria a recuperação de pessoas homossexuais/transformação das mesmas em pessoas hétero, projeto apelidado de “cura gay”⁴².

³⁹ Ibidem, 2014.

⁴⁰ Ibidem, 2014.

⁴¹ Magali do Nascimento Cunha nota que “em 5 de março (2013) foi anunciada pelo Partido Socialista Cristão (PSC), a indicação do membro de sua bancada, o pastor evangélico deputado federal Marco Feliciano (SP) como presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal (CDH). Foram imediatas as reações de grupos pela causa dos Direitos Humanos ao nome de Marco Feliciano, com a alegação de que o deputado era conhecido em espaços midiáticos por declarações discriminatórias em relação a pessoas negras e a homossexuais” (CUNHA, 2013).

⁴² Contextualizando, em 2011 já havia ocorrido o confronto entre ativismos LGB, trans* e feminista e coletivos religiosos, sobretudo evangélicos – controvérsia moldada em torno do julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) acerca do reconhecimento da união estável de casais homossexuais

Perguntei se na opinião d@ pastor@ havia mais razões para a homossexualidade, além da questão hormonal e do abuso infantil:

existe uma questão espiritual, e aí já o povo é mais cético de acreditar nessa questão espiritual. Eu conheço casos... O pessoal mais tradicional não acredita muito nessas coisas. Eu conheço casos em que a criança foi oferecida quando bebê a um demônio para que quando ele completasse doze anos esse demônio dirigisse vida dele. Especificamente era um demônio chamado pombagira. Um demônio que age na área sexual, na deturpação sexual, entendeu? Alguns estudiosos dizem que o Brasil existem, cada continente é dominado por uma potestade. Porexemplo,

(união homoafetiva). A deliberação do STF foi favorável a vários casos que pleiteavam o reconhecimento de direitos iguais entre casais homossexuais e heterossexuais à partilha de bens, pensão e herança. Na sequência, ocorreu o veto da presidente Dilma Rousseff ao apelidado Kit Anti-Homofobia, que seria distribuído pelo Ministério da Educação, e a retirada da PLC 122/06, que criminalizava a homofobia. A PLC 122/06 – que tramitava há quase uma década na CDHM – tinha como objetivo igualar a intolerância a pessoas homossexuais a crimes de ódio, como o racismo. A ex-senadora Marta Suplicy já havia tentado aprová-la, mas não obteve êxito. A PLC 122/06 procurava ampliar o alcance da Lei 7.716/89 que trata da discriminação de origem, religião e raça, tentando agregar identidade de gênero e orientação sexual. Em 2012, como recorda Jair de Souza Ramos, “temos também a atenção dada à eleição municipal em São Paulo, a participação do Pastor Silas Malafaia, e a tentativa de introduzir um viés religioso na eleição por meio das críticas ao chamado kit-gay.” Nesta ocasião, “quando se definiu o segundo turno da campanha eleitoral à prefeitura de São Paulo com os candidatos José Serra e Fernando Haddad, o pastor Silas Malafaia imediatamente entrou em cena manifestando seu apoio ao primeiro e conclamando os evangélicos a atacarem Haddad por ter sido sob sua direção no Ministério da Educação que foi desenvolvido o Kit Anti-Homofobia. Retomando a definição pejorativa de kit-gay, Malafaia tentou retomar a associação entre embates entre religiosos e defensores dos direitos humanos e seu impacto nas disputas eleitorais, que já havia se mostrado eficaz em outras eleições” (RAMOS, 2014, s/p). Importa realçar, ainda, que disputas e controvérsias entre evangélic@s e ativistas LGB e trans* são anteriores a 2011. Marcelo Natividade apresenta alguns destes casos em sua tese, sintetizando tais debates através da oposição “batalha espiritual para uns, luta por reconhecimento para outros” (NATIVIDADE, 2008, p. 69).

o continente africano é dominado pela potestade da morte, o continente eu europeu é dominado pela potestade do dinheiro, e o Brasil é dominado por um deturpado do sexo, voltado pra sexualidade. A região da América Latina é dominada por isso. Você pode ver que mesmo as paraguaias, as bolivianas, as brasileiras são conhecidas pela sua fogosidade. A moral da história: eu conheço muitos casos que a criança foi oferecida. Aí ela cresceu. Ela nasceu, aí os pais levaram no centro e disseram: nós queremos consagrar nossa filha à Maria Padilha, que é uma entidade da pombagira, um tipo de pombagira. Aí levou a criança lá, a criança foi consagrada com 5/6 meses, o menino cresceu e depois de um tempo quando completou 12/13, ele cresce já diferente, cresceu cheio de trejeitos. Quando completou 12/13 anos foi buscar a experiência pessoal já buscou com homens, geralmente mais velhos e tudo mais. Foi o que aconteceu. Nestes casos... o diabo é legalista. Foi feita uma oferta pra ele, entendeu? O pai foi lá e pôs. Ele vai ficar o tempo todo dizendo: ela é minha, ela é minha, ela é minha. Foi dada pra mim, foi dada pra mim, foi dada pra mim. Então ele vai ficar atrás perturbando e vai criar todas as possibilidades pra que a criança seja colocada dessa forma ou numa questão de abuso, de tudo mais, entendeu? Então existe o caso espiritual⁴³.

Nesta concepção, que apresenta estereótipos colonialistas e discriminatórios em relação às tradições religiosas afro-brasileiras, a homossexualidade em seus três níveis poderia ser fruto de “consagração à pombagira”, entidade do panteão afro-brasileiro compreendida por ele como “um demônio que age na deturpação sexual”. Esta, e mais especificamente uma pombagira chamada Maria Padilha, ficaria exigindo a criança: “ela é minha, ela é minha, ela é minha. Foi dada pra mim, foi dada pra mim, foi dada pra mim” e criando (supostas) situações para que a mesma se torne homossexual, ainda que através do abuso sexual.

Esta justificativa tripla – hormonal, traumática e espiritual – é complementada com a questão emocional relacionada à rejeição paterna:

A grande maioria do que eu vi foram emocionais. Eu tratei de um caso

⁴³ PASTOR@ DO AM, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

de um menino que ele... quando eu conheci tinha 25 anos. Ele era homossexual, ele não era viado. Ele era o José Mayer da novela, era um cara normal, cuidava das fazendas do pai. O pai dele era um cara intransigente, um cara ruim de conversar, um cara fechado. O cara foi tão frustrado no relacionamento com o pai, ele foi tão humilhado no relacionamento com o pai que quando ele cresceu começou a ter relações sexuais com o peão da fazenda e sabendo que aquilo ofendia o pai, era uma vingança ao pai e acabou se tornando homossexual (...) quando eu conversei com ele, ele disse assim pra mim “eu na verdade tenho uma opção sexual, eu tenho uma preferência homossexual. Eu gosto de senhores de 55 em diante, baixinho, barrigudinho, carequinha”. Ele descreveu o pai dele. O abuso do peão nele foi só a porta de entrada pra ele descobrir o prazer dele. A porta de entrada foi a rejeição do pai. O incentivo que faltava foi esse⁴⁴.

Esta narrativa, que reflete o entendimento da maioria das pessoas que trabalham com “cura e libertação” de travestis com quem conversei, apresenta um combo que envolve uma concepção teológica cishet-psi-spi que privilegia a cis-heteronormatividade, o maniqueísmo espiritual e traumas psicológicos de fundo emocional (e relacionados na fala acima ao abuso sexual e à rejeição paterna).

Além de tais trajetórias que conduziriam ao “lamaçal do travestismo” e que podem apontar para uma epistemologia da sexualidade e gênero em ministérios de “recuperação” de travestis, escutei no Acampamona outras concepções teológicas, mais associadas às relações entre conversão do corpo e da alma, ou como a (re)conversão do corpo poderia ser caminho para a (re)conversão d’alma.

A salvação do corpo como caminho para a salvação d’alma

Conversando sobre as possíveis relações entre transformar / converter o corpo e transformar / converter a alma, indaguei a um@ missionári@ se além de converterem religião, o gênero

⁴⁴ Idem, 2014.

também era convertido. El@ explicou que:

É uma coisa que a própria teologia tem que começar a pensar. Suponha que uma pessoa que abdica da sua condição natural e abdica do conceito que Deus trouxe pra ele, o seu gênero, e no caso deforma o corpo sagrado, como ele chega aos céus? E aí você tem uma pergunta: Será que existe uma forma no céu? Isso é muito maluco de pensar. Será que quando você sobe, seu corpo se restaura?⁴⁵

Tal concepção demonstra a cisnormatividade como condição natural, relacionando o “gênero natural” como “conceito que Deus trouxe”, e entendendo a travestilidade como “deformação do corpo sagrado”. Nesta concepção, entretanto, ao contrário da maioria das narrativas que escutei, a pessoa que “deforma seu corpo” não tem necessariamente como caminho natural o inferno. A inquietação desta pessoa é sobre o que acontece com a pessoa que deformou o corpo e, convertida ao cristianismo, “sobe ao céu”. Ainda sobre conversão do corpo e da alma, el@ contempla níveis de conversão:

suponha que a pessoa queira restaurar sua condição inicial e isso seja possível. Suponha que ele queira restaurar seu corpo inicial, pra se converter totalmente, baseado que a condição de restaurar o corpo é necessária, é verdadeira. Mas suponha que ele não tem condição pra fazer isso, financeira. Isso significa que a conversão se torna um problema financeiro, não espiritual, e então é falso. Mas pelo menos ele tem a intenção⁴⁶.

Sua fala demonstra que a conversão total se dá quando se restaura o corpo, mas ao mesmo tempo problematiza a questão: o que ocorre quando a pessoa não tem condições financeiras de “restaurar o corpo”?

Sobre estes “níveis de conversão”, ouvi dois tipos de

⁴⁵ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS D., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁴⁶ Idem, 2014.

concepções, bastante semelhantes: na minoritária, expressa na opinião d@ missionári@ acima, se a pessoa converte sua alma, isso é o que importa, ainda que deva adequar seu corpo ao “gênero que Deus criou para ela”. No entendimento mais geral, contudo, a travesti tem como etapa fundamental e necessária para a salvação restaurar o corpo para restaurar a alma, ou “reformatar o corpo que foi deformado” – e neste caso, está lá a igreja para auxiliar nas “obras de reforma”. E o que seria restaurar o corpo e como atuaria a igreja em tais obras?

A restauração seria fazer toda a engenharia reversa de adaptação estética comumente realizada pelas travestis. Neste caso, estas deveriam retirar o silicone que implantaram no corpo, raspar ou cortar bem curto o cabelo, adotar roupas consideradas masculinas, deixar de se maquiar, depilar ou tomar hormônios, e rejeitar qualquer trejeito ou traço de feminilidade. A missão da SAL e do Acampamona estaria justamente em colaborar na viabilização de tais transformações, recebendo, por exemplo, em sua Casa Família travestis interessadas em “se tornarem homens de Deus”. Sobre tais etapas de conversão / restauração de corpo e alma, @ missionári@ complementou:

mas ó, cortar o cabelo meu amigo, não é brincadeira. Não é um passo simples, ainda mais se o cabelo é grande. Fora que existe o preconceito interno, dos próprios travestis. Quem tem um cabelo grande, tem um status maior, por isso cortar o cabelo não é uma coisa tão simples, tem que abdicar de um status. Suponha que ele queira mudar de vida, então ele vai pra nossa casa, aí o que acontece: uma condição pra que ele ir pra casa é que ele tenha que cortar o cabelo. Aí você...⁴⁷

Outr@ missionári@ interfere: “tem muitos travestis que já ficaram em casa, aí a primeira coisa é o nome...”⁴⁸ @ missionári@

⁴⁷ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS D., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁴⁸ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS E., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

anterior infere: “mas também logo no primeiro dia já corta o cabelo. Essa coisa admite uma condição que a gente não está admitindo: que é o fato de que ele já quer mudar”⁴⁹.

Um@ hóspede se aproxima e conta que morou na casa da SAL e depois foi embora. Comentou sobre o novo local em que mora:

a minha briga em casa, com as minhas amigas é por causa disso: porque elas não entendem. Eles dizem que lá na casa do pastor fazem uma lavagem cerebral na gente. Não é que faz uma lavagem cerebral, a gente vê que a vida é assim, eu sou homem e acabou, não adianta a gente ter peito⁵⁰.

Perguntei como el@ se identificava: “não sei se sou homem ou travesti. Ah, eu não sei... eu me arrependo de ter botado silicone. Não tem como tirar mais. É industrial. Não tiro, não sei tudo.” Esta pessoa, que discorda com a narrativa de colegas que concebem que a SAL pratica espécie de lavagem cerebral, entende que é necessária a transformação corporal pois “é homem e acabou”, ao mesmo tempo em que explica não saber se é homem ou travesti (em outro momento também disse não saber se era travesti ou extravesti). Este sentimento de inadequação de gênero, como esta pessoa me explicou, lhe causava grandes conflitos, internos (“eu queria ser homem mas como faço com este peito aqui?”) e em relação à sua família:

a maioria da minha família é convertida, todos eles querem que eu volte pra igreja, eles dizem que eu sou a ovelha desgarrada deles. O que você acha? Eu sou uma ovelha desgarrada?⁵¹

Falei que não tinha como responder e el@ perguntou o que eu

⁴⁹ MISSIONÁRI@ DE “CURA” DE TRAVESTIS D., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁵⁰ TIRÉSIAS J., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁵¹ Idem, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

fazia no acampamento. @ missionári@ entrevistou dizendo que eu estava escrevendo sobre o mesmo e @ hóspede indagou: “a gente é diferente... você acha que um homem que se veste de mulher é um homem normal?” Eu perguntei se não era. El@ disse

claro que não. É uma loucura, doente, uma safadeza... pilantragem... como diz, Deus fez o homem e a mulher, não fez o terceiro sexo. Deus não disse assim: esse aqui é homem, esse é mulher e esse aqui é travesti. É o terceiro sexo... não sou homem... travesti eu não sou... eu não quero botar silicone, esse restinho de peito por mim eu já tinha tirado. Quando eu voltar de São Luís eu quero cortar o cabelo de novo...⁵²

A concepção desta antiga hóspede da Casa Família da SAL é semelhante a de missionári@s: naturalização da cis-normatividade, necessidade da adaptação corporal à vontade de Deus, e ainda, entendimento da travestilidade como “loucura, safadeza e pilantragem”. Tal narrativa demonstra o entrelaçamento – em alguns casos – de concepções de hóspedes e da equipe técnica do acampamento. Tais entendimentos, certamente, apresentam determinados efeitos discursivos no corpo e na alma das primeiras. Observemos alguns no que segue.

Efeitos dos discursos cishet-psi-spi no caminho das hóspedes do Acampamona

Algumas das pessoas que se hospedaram no Acampamona comentaram acerca de como discursos como os antes apresentados afetaram suas formas de perceberem a si mesmas. Para duas hóspedes, os efeitos eram positivos. Uma delas explicou que apreciava o Acampa, mona, tendo participado de sua primeira edição, no ano anterior: “eu era travesti também, e era belíssima. Mas você conhece a vida de travesti? É treva. Ser trava é treva. Eu deixei de ser travesti porque é tudo muito puxado. Não teve

⁵² Ibidem, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

motivo religioso não. Era muita tiração mesmo”⁵³. Nesta concepção, a conversão de travesti a ex-travesti não se relacionou com o discurso da SAL. Outra hóspede disse estar apreciando o acampamento:

é a primeira vez que venho. Eu to gostando. Eu gostei do trabalho que eles fazem, tudo, mas vamos supor, eu achei que essa missão foi mais um ponto de lazer, pras trans, pra se unir mais, sem aquele negócio de briga, de richa, mesmo assim ainda tem. É mais pra ter um momento com Deus, a maioria não tem. É trabalho, rua, bebida, droga... sair um pouco da rotina disso. Esse negócio de prostituição, de ficar com homem, não sei o que. É bem, guarda um aquê, não foge de alibã⁵⁴.

Por outro lado, outra entrevistada contou: “não acredito em nada que dizem. Só venho aqui prá um momento de sossego da tiração que é viver colocada na rua, embaixo de viaduto, atrás de cliente prá conseguir pedra”⁵⁵. Para esta pessoa, o discurso do ministério anônimo de “resgate da heterossexualidade” da SAL não surtia efeitos. Mas diferentemente da opinião anterior, esta pessoa não deixou de ser travesti e não abandonou as ruas. Em outra opinião,

eu fui travesti, aí morei na casa da missão durante um ano e meio como homem, convertido e salvo. Mas aí fui pra rua e caí. Aí fiquei assim.

⁵³ HÓSPEDA DO ACAMPAMONA A., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁵⁴ HÓSPEDA DO ACAMPAMONA B., entrevista a Maranhão Fo, 2014. É bem significa que é bom, alibã é polícia e aquê, dinheiro.

⁵⁵ HÓSPEDA DO ACAMPAMONA C., entrevista a Maranhão Fo, 2014. Em narrativa que remete a esta, uma entrevistada não quis comentar mais pois “os missionários não sabem mas a gente se coloca aqui também” – se colocar é gíria para usar cocaína (HÓSPEDA DO ACAMPAMONA A., entrevista a Maranhão Fo, 2014). Ela se denominou ex-ex-travesti, e não foi a única pessoa no acampamento a se definir assim, já na primeira noite. Sobre (re/des)conversões de gênero, uma colaboradora explicou: “fui homem, fui travesti, virei homem de novo, depois assim, como estou, travesti de novo. Voltei prá essência” (HÓSPEDA DO ACAMPAMONA A., entrevista a Maranhão Fo, 2014).

Não sou mais travesti. Mas também não sou homem. Sou assim né?
Sei que não sou salvo sendo assim⁵⁶.

Tal fala, que remete à narrativa da hóspede referida no tópico anterior, demonstra um não-lugar de gênero, relacionado a uma situação não-binária indesejada: a pessoa não se vê como travesti nem como homem. Mas uma certeza a pessoa tem, em relação ao binário salvação e não-salvação: a de que definitivamente ela não está salva.

É importante ressaltar que estas concepções se relacionam, em boa parte, com os discursos que estas pessoas escutaram na própria SAL e Acampamona, bem como em outros ambientes evangélicos que pregam a necessidade de (re/des)conversão do corpo e gênero como forma de salvar a alma.

Em um dos momentos do Acampamona, Paulo Cappelletti explicou à única mulher transexual do grupo: “você sabe que seu nome é Joana, mas na verdade você é João. Você pode ter buceta e tudo, mas Deus te fez homem, você é homem”⁵⁷. Uma pessoa que estava ao lado, e que não se identifica nem travesti nem ex-travesti por não ter realizado as cirurgias de readaptação ao corpo masculino complementou: “eu ainda tenho jeito, eu tenho peito mas posso tirar. E aí Jesus me aceita no céu. E você? Você tirou o pinto e agora tem buceta. Não dá pra colocar pinto aí, agora. Você vai direto pro inferno. Eu ainda tenho salvação”.

Uma das hóspedes comentou depois: “pois é, com ela que é trans operada eles não conseguem ganhar seu belo dinheirinho”. Outra das hóspedes me procurou e disse: “se você não é da equipe deles e tá escrevendo, sabia que eles ganham dinheiro com as gays?”, e confidenciou: “eles ganham 12 mil dólares por mês por travesti que mora na casa deles você sabia?” Uma ex-ex-travesti explicou:

⁵⁶ HÓSPEDE DO ACAMPAMONA D., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁵⁷ Os nomes referidos na fala de Cappelletti são fictícios.

eles da casa se filiam a uma missão de fora, que faz parceria com a casa. Tem missão do Brasil também. Lá tem curso de pastor, carteirinha e tudo. Eles ganham um dinheiro por cabeça da ovelha, vamos dizer assim... é pastor né...⁵⁸

Não tive como verificar a procedência desta informação e assim, não estou afirmando que isto efetivamente aconteça – mas algumas semanas após eu ter retornado do Acampamona, ex-missionári@s confirmaram este dado, ainda que não sabendo informar os valores referentes a tais financiamentos.

Estas falas não foram uma surpresa para mim. Eu já havia conversado com travestis e transexuais que haviam relacionado tais missões e ministérios de “cura e libertação” com apoios de políticos (como sinalizado no caso de Feliciano) e com financiamentos do exterior. Uma mulher transexual com quem conversei em outra ocasião havia feito sua cirurgia de redesignação genital e passado por ministérios de “cura e libertação da sexualidade”, e narrou:

prá eles eu não sou gente. Não sou travesti, então eles não conseguem mexer no meu corpo porque eu sou operada, fiz vagina, e não podem ganhar dinheiro. Eles não têm como me transformar em homem então não rendo aquele testemunho. Não dou lucro. Cada um tem seu preço. Eu já não, meu caso é diferente, a missão não tem como me fazer homem de novo. Cada pessoa eles ganham um tanto. Vamos dizer, quem vive lá dentro se recuperando, tem que tá lá dentro, registrado que tá lá. Porque você tá em tratamento. E eles mostram este documento prá quem paga eles. Essas casas de recuperação ganham assim, por morador, por travesti. Travesti vale mais porque é testemunho mais caro. Passou mais dificuldade né? Assim. Aí eles fazem cortar cabelo e fazer uma linha homem. Tem uma lá com peito

⁵⁸ HÓSPEDE DO ACAMPAMONA F., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

Após saber das opiniões de algumas ex-ex-travestis que passaram pela casa, especialmente as relativas a rendimentos da SAL e do Acampa, Mona, entrei em contato com Cappelletti por Facebook e perguntei a ele acerca do acontecido. Encaminhei as perguntas também por e-mail, ambas em outubro de 2014 – mas não obtive resposta.

e tudo. Mas vai tirar. Tem vários também, que tentaram virar, tem uns que não conseguem não, é muito difícil que virou, não existe ex-gay nem ex-travesti. Aliás ex-travesti existe sim. Quando vira mulher, vira transexual. Como eu era. Mas ex-travesti que vira homem? Não existe. Prá eles transexual não é aceito, é uma aberração humana. É difícil entrar na cabeça deles que a gente pode ser feliz e completa sendo a gente, e realizada sexualmente... orgasmo normal, tudo normal. Eles querem o dinheiro no cofrinho⁵⁹.

Ela explica que, em termos de financiamento, “travesti vale mais que homossexual pois o testemunho é mais caro”, já que passou maiores dificuldades no processo de reversão. Em meio ao relato, faz uma brincadeira bem-humorada sobre a questão controversa sobre se existe ou não ex-travesti: existe, sim, é a travesti que se torna transexual, como foi o caso dela.

Como escutei diversas narrativas sobre missões e ministérios que recuperam travestis recebendo financiamentos por isto, conversei com Sérgio Viula⁶⁰, que fundou uma missão especializada na “cura gay” e hoje é assumidamente gay e ateu, sobre os centros de “recuperação” que ele conhecia:

sim, ganham. Primeiro, ganham da própria congregação que doa dinheiro para a manutenção desses ministérios. Segundo, ganham quando a família toma a iniciativa de internar o parente. Algumas cobram mensalidades. Quando a pessoa não tem ninguém, fica ainda mais vulnerável a ser escravizada, tendo que trabalhar de graça para manter a “casa de recuperação”, inclusive pedindo doações nas ruas, no transporte coletivo e outros meios - o que equivale a esmolar. Há casos

⁵⁹ MULHER TRANSEXUAL, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁶⁰ Viula relata que “em junho de 1997, João Luiz Santolin, Liane França e eu fundávamos oficiosamente o Movimento pela Sexualidade Sadia (MOSES). Nossa primeira atividade oficial como MOSES foi um evangelismo na Av. Atlântica, em Copacabana, durante uma passeata do Dia do Orgulho Gay. Éramos apenas três naquele momento, fazendo o lançamento de um ministério que ganharia projeção nacional através da mídia (VIULA, 2010, p. 20-21). Em seu livro *Em busca de si mesmo*, Viula relata como se tornou militante anti-cura gay.

de acordos entre o “centro de recuperação” e as igrejas onde essas pessoas vão dar testemunhos. São verdadeiros eventos e geralmente há um cachê ou venda de material do “centro de recuperação”. O “ex-gay” ou “ex-travesti” que dá testemunho não fica com nada nesse caso. Ele acredita que deve retribuir à casa pelo “bem” que ela lhe fez ou continua fazendo. Um amigo meu que é soropositivo esteve numa dessas casas em Belo Horizonte. Ele me disse que o líder colocava o pessoal, inclusive ele, para pedir dinheiro nas ruas e para dar testemunhos em troca de “ofertas”. Tudo ia para a casa. Essa casa já recebia apoio da Igreja Batista da Lagoinha. Parece que quando isso começou a chamar a atenção de outras pessoas e que os próprios internos começaram a se revoltar, a igreja decidiu cortar o suporte financeiro e a casa fechou – o que não significa que a igreja tenha mudado um só milímetro de sua visão homofóbica e transfóbica pró “terapia gay”. Aqui no Rio de Janeiro, o Movimento pela Sexualidade Sadia (MOSES) enviou duas travestis para um “centro de recuperação”. As duas trabalhavam na Lapa e eram cafetinas por uma mulher. O problema dessas travestis não era a travestilidade, mas a exploração a que estavam submetidas na casa dessa cafetina. Ela retinha os documentos das duas, obrigava as duas a fazer ponto e trazer o dinheiro todo para ela. E aí as travestis se não trouxessem. Elas foram abordadas por um trabalho de evangelismo realizado pelo então grupo Arte-Fé, que veio a ser a plataforma de lançamento do MOSES, criado em 1997. Foram tiradas da rua e o grupo foi até a cafetina recuperar os documentos das duas. Para evitar problemas maiores, a cafetina devolveu, mas avisou que as duas não passassem pela área dela nunca mais na vida. Tudo isso parece muito humano, e poderia ter sido totalmente humano se não fosse o que veio depois. As travestis foram enviadas a um “centro de recuperação” onde eram discriminadas, tratadas como endemoninhadas, forçadas a trabalhar na casa como empregadas, mas sem receber nenhum centavo por isso. Ainda tinham que dar testemunho de conversão. E isso com pouquíssimo tempo de internação naquela casa. O resultado foi que uma fugiu e nunca mais apareceu, enquanto a outra procurou o grupo de novo para dizer o que estava acontecendo. Tentamos alugar uma casa para ela numa comunidade próxima – era o que o dinheiro permitia – e colocamos o principal dentro de casa para que ela (agora ele) pudesse começar a vida de novo. Ficou um tempo ali, mas depois também decidiu sumir na estrada. As violências que essas travestis sofreram nas ruas foram de um tipo, mas igualmente violento foi o tratamento que elas receberam na “casa de recuperação”. Até mesmo as boas intenções dos membros do grupo

Arte-Fé não foram suficientes para anular o efeito da homofobia e da transfobia que caracterizava o discurso e as atitudes do grupo – ela tinha que deixar de ser travesti. Isso foi de uma crueldade que só não enxerga quem está cego pela dogmática fundamentalista e conservadora⁶¹.

O cenário oferecido por Viula demonstra as “casas de recuperação” como parte de uma rede de ambientes discriminatórios e violentos à subjetividade de travestis e degays. Segundo o mesmo, algo que conecta tais centros é a questão da vulnerabilidade sócio-econômica. Sobre o perfil de tais pessoas, ele comentou ainda que,

a clientela é geralmente aquela já envenenada com a pregação homofóbica e transfóbica presentes em muitos púlpitos Brasil afora. Mas, não vêm só da igreja a homofobia e transfobia que esses homossexuais e travestis internalizam. Ela vem principalmente da família e da escola. Mas a clientela não fica restrita aos que se submetem aos “procedimentos terapêuticos” ou ao “discipulado” desses pregadores. A família, como um todo, também está convencida de que se o pastor ou o padre falou, deve ser verdade e deve funcionar. Se o indivíduo gay ou travesti se recusa a aceitar esses “tratamentos”, ele é rotulado de incrédulo, pervertido, etc. Há casos em que a permanência na casa dos pais é condicionada à submissão a esses procedimentos horripilantes que só fazem a pessoa gay ou travesti se odiar ainda mais, quando ela deveria, na verdade, se emancipar de tudo isso e viver plenamente seu potencial criativo, produtivo, erótico, afetivo, enfim todo seu potencial humano, de acordo com sua orientação sexual e sua identidade de gênero, só para citar duas características presentes em todos os seres humanos⁶².

Para o mesmo,

uma vez convencidos pelo discurso homofóbico e transfóbico quase onipresente, já em tenra idade, geralmente bem cedo mesmo (há relatos de crianças gays ou transgêneras que reconheceram o primeiro insulto ou veto social aos quatro, cinco anos de idade), esses indivíduos

⁶¹ Ibidem, 2014.

⁶² VIULA, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

tornam-se presas fáceis desses ministérios e suas falácias⁶³.

Tais argumentos podem sinalizar uma eficácia da enunciação performativa religiosa/generificada, em que crer em tais interpelações / enunciações performativas pode inaugurar uma série de atos performativos⁶⁴ que visam (deixar) consertar/reparar o corpo “deformado”, o conformando aos desígnios (supostamente) sagrados, ou uma série de desatos performativos – no sentido da carpintaria reversa em relação ao corpo travesti.

Lembrando a fala de uma das entrevistadas anteriormente mencionadas – a mulher transexual redesignada –, para quem @s missionári@s de “cura” de travestis não a consideravam gente, mas sim, uma “aberração humana”, visto não poderem proceder a “restauração” e receber financiamentos decorrentes da “transformação do travesti em varão ou homem de Deus”, é possível que em alguns casos a pessoa se coloque em cheque e desenvolva certa auto-rejeição ou transfobia internalizada de fundo religioso.

Sobre esta possível desestruturação subjetiva, estimulada por missões de “resgate da sexualidade”, escutei, no Acampamona:

vim de longe, menino. Meu sonho era fazer o corpo. Me tornar mulher. Mas fui percebendo que eu nunca seria mulher de verdade. Era tudo um sonho. Olha bem prá mim. Você acha que eu ia conseguir ser mulher? Hoje em dia já tá tudo caro, pensa há uns 15 anos? Eu morei em clínica de recuperação. Fiquei mais de dois anos. Minha lição, olhar prá mim e não saber mais o que é isso. Não sou travesti, não sou homem, o que eu sou? Sou um monstro. Você acha mesmo que se eu morrer Jesus vai me

⁶³ Idem, 2014.

⁶⁴ Ênfase que para Butler, “a partir das reiterações contínuas, realizadas mediante interpretações em atos das normas de gênero, os corpos adquirem sua aparência de gênero, assumindo-o em uma série de atos que são renovados, revisados e consolidados no tempo” (BUTLER, 2003), e que neste texto, os corpos são hipoteticamente pensados como tendo aparência que é simultaneamente generificada e religiosa visto este ser produzido, ao menos algumas vezes, por discursos generificados/religiosos.

aceitar assim? Claro que não. Tenho certeza. Se eu morrer Jesus não me deixa entrar. Todo deformado? Tá doido⁶⁵.

Nesta concepção, pelo fato da pessoa ter o corpo feminino e não tê-lo adequado ao “corpo de homem”, a mesma não se sente nem travesti, nem homem, mas um monstro. Ainda mais: entende que Jesus não a aceitará no céu com tal corpo compreendido como “deformado”.

Relatos como estes demonstram que passar por um ministério de conversão de travestis pode eventualmente causar impactos, possíveis (d) efeitos em corpo e alma. Na segunda narrativa, fica mais clara esta relação – em que o corpo “deformado”, de “monstro”, impossibilitaria que a alma fosse aceita por Jesus⁶⁶.

Como lemos anteriormente, a concepção que relaciona modificação do corpo com conversão da alma é potente na SAL, muito provavelmente ecoando no imaginário e processo de subjetivação destas pessoas. Estas seriam mesmo “recusadas no céu” e “rejeitadas por Jesus” por não serem lidas em um dado sistema binário? Deveriam se encaixar em uma determinada concepção teológica como se fossem filhos (nunca filhas) pródigos? Longe de ter condições de responder a isto, nos dirijamos a algumas considerações inconclusivas.

Considerações inconclusivas

Entre caminhos, descaminhos, desvios, recomeços, reorientações e desorientações de trajetos, podemos perceber que o discurso que fundamenta as ações do Acampamona, do ministério de “conversão de gênero e sexualidade” de travestis da SAL e da própria SAL pode ser entendido como recheado de uma teologia cishet-psi-spi que traz impactos diversos sobre as travestis, ex-travestis e ex-ex-travestis (e pessoas que não se identificam

⁶⁵ HÓSPEDE DO ACAMPAMONA E., entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁶⁶ Comento a respeito disto em trabalhos anteriores (2011a e b, 2016).

através de nenhum destes termos) que se hospedam no acampamento ou na casa da missão evangélica paulista. A ampla maioria das pessoas entrevistadas entendem – assim como a equipe técnica do Acampamona – que mexer no corpo altera a alma.

Algumas destas pessoas – a minoria – se diziam acolhidas pela SAL, mas cabe problematizarmos que esta talvez seja uma aceitação condicional por parte da missão: a pessoa homossexual (incluída a travesti, comumente confundida com a homossexual) é aceita, desde que esteja disposta a modificar sua “conduta” – ao estilo do “venha como tu és mas não permaneças como estás”, espécie de “mantra” perpetrado por diversas igrejas cristãs tradicionais.

A teologia cishet-psi-spi apresentada pelo Acampamona se fundamenta em justificativas como trauma, abuso sexual, violência doméstica, consagração a entidades de religiões de matriz africana (ou visita/frequência a terreiros), ausência/distância emocional dos pais, desejo de glamour e dinheiro e experiência homossexual na infância. O caminho de salvação do acampamento (e da SAL) obriga as atitudes retratadas no texto, que podemos considerar violentas retificações de caminho: trata-se de colocar o corpo em obras de (re/des)construção fundamentada em uma concepção cishet-psi- spi de corpo e alma.

Mas cabe ressaltar que a concepção cishet-psi-spi pode adquirir diversos contornos e nuances a partir de outros olhares de pessoas que procuram “reverter o homossexualismo radical” de travestis⁶⁷. Em dadas concepções, somam-se outros fatores, como “experiência sexual fora do normal incluindo sexo grupal ou com

⁶⁷ É importante nuançar que em todo o país há missões e ministérios evangélicos que pregam a “cura e libertação” de homossexuais e de pessoas transgêneras, inclusive em locais de difícil acesso, como o Alto Rio Negro, Amazônia (MARANHÃO Fo, 2015a).

animais, e influências culturais”⁶⁸, “exposição de menores a ideologias gays afirmativas”⁶⁹, “ambientes homossexuais ou a favor da homossexualidade na educação escolar” ou “na forma de um relacionamento homossexual”⁷⁰, e abuso sexual e físico na vida adulta especialmente no caso de lésbicas⁷¹.

Tais fatores se relacionam ainda a obras infrutuosas das trevas, perversão, devassidão, prostituição, infâmia, iniquidade, morte espiritual, pedofilia, verdadeira doença, disposição mental reprovável, pecado e valores distorcidos e por estas razões são merecedor@s de juízo, ranger de dentes, pranto, dor e “porrete em cima”, como nas palavras de Silas Malafaia⁷²; são bestialidade, sodomia, perversão, inconstitucionalidade, imoralidade, maus costumes e coisas anti-higiênicas, como assegura Feliciano⁷³, estimulador@s de promiscuidade, de acordo com Jair Bolsonaro⁷⁴, pedofilia e algo digno de atendimento psicológico “bem longe da gente”, para Levy Fidélis⁷⁵, trauma e perda da identidade masculina, para Cappelletti⁷⁶.

As pessoas sujeitas a estes discursos, em casos como o do Acampamona, costumam ser vulneráveis sócio-economicamente⁷⁷, o que não quer dizer que devam ser

⁶⁸ VIULA, 2010, p. 73.

⁶⁹ TAY, 2011, p. 147.

⁷⁰ Idem, 2011, p. 148.

⁷¹ Ibidem, 2011, pp. 144 -147.

⁷² MALAFAIA, 2004, p. 32; 2011.

⁷³ FELICIANO, 2011, in RAMOS, 2014.

⁷⁴ BOLSONARO, 2010, in RAMOS, 2014.

⁷⁵ FIDÉLIS, 2014.

⁷⁶ CAPPELLETTI, entrevista a Maranhão Fo, 2014.

⁷⁷ Em relação ao Acampamona, outra pista acerca disto esteve em nosso retorno à Santo André após o evento. Antes de chegar à casa da SAL (espécie de objetivo final do caminho, literal e metaforicamente), algumas travestis foram pedindo para descer mais próximo de suas moradias. Grande parte delas vivia sob os viadutos de Santo André, se prostituindo em troca de crack, cocaína ou cola, possíveis indicadores de que tais pessoas muitas vezes procuravam igrejas e/ou

vitimizadas ou entendidas como pouco portadoras de agência. Muitas das participantes do Acampamona referiam: “estou aqui prá relaxar dessa vida de tiração e treva, venho, aproveito com as amigas e volto pro batente depois, mas a maioria de nós não acredita em nada do que eles dizem”. Ao mesmo tempo, algumas creem e acolhem os impactos das dúvidas, inquietações, insatisfações e frustrações decorrentes das concepções teológicas cishet-psi-spi, que repercutem sobre suas subjetividades e cotidianos. De todo modo, é importante observar que todas as múltiplas (re/des)carpintarias de gênero possíveis se fazem, não de “cima pra baixo” através dos discursos eclesiais, mas em conexão com a agência das próprias pessoas que escutam tais narrativas. É preciso atentar

ao que as pessoas fazem do que tais discursos fizeram (ou não conseguiram fazer) delas – e onde elas se situam após os impactos dos mesmos em seus corpos e almas que podem ser considerados metaforicamente caminhos, descaminhos, recaminhos; devires, devoltares, revires, revoltares; lugares, não-lugares e/ou entrelugares de (re/des)encontro (ou não-encontro) com o Sagrado e/ou com o (des)regrado; templos (re/des/não)construídos; campos de obras realizadas (ou não) e de batalhas (re/des)encampadas⁷⁸.

É importante ainda refletir sobre possíveis alternativas a pessoas trans* em vulnerabilidade social, como costuma ser o público-alvo de ministérios de recuperação/conversão de gente trans*. Viula lembra:

quero muito que um tipo completamente diferente de casa se popularize no Brasil: o da casa de recuperação social. O que tenho em mente é o seguinte é a criação de espaços onde pessoas LGBT, especialmente menores de idade, expulsas de casa, recebam apoio.

casas de apoio/recuperação no intuito de um alívio do sofrimento. Em muitos casos relatados, era uma questão de frequentar (ou visitar) mas não necessariamente crer nos discursos da SAL.

⁷⁸ MARANHÃO Fo, 2016, p. 216.

Primeiro, com um lugar decente para dormir. Depois, educação, esporte, assistência médica e psicológica, profissionalização, mas tudo isso em conformidade com sua orientação sexual e identidade de gênero. Sem qualquer vinculação religiosa. Totalmente pró-emancipação. Um local onde essas pessoas sejam respeitadas em sua individualidade e aprendam a amar a si mesmas e fazer de si cidadãos produtivos e saudáveis⁷⁹.

Eis um ponto importante: caso houvessem casas de apoio a pessoas homossexuais e pessoas trans*, proporcionadas pelos governos e que acolhessem tais pessoas indistintamente, sem o objetivo de reformar suas identidades, provavelmente tais indivíduos não procurassem casas de recuperação de caráter religioso que tentassem normalizá-las/normatizá-las prescrevendo identidades. Assim, é fundamental que o poder político, por estas e outras razões, crie e popularize casas de apoio para travestis e transexuais (e também para o público LGB) em situação de vulnerabilidade social.

Longe de chegar ao fim do caminho de compreensão sobre este tema, gostaria de estimular que novas pesquisas sejam feitas, adensando e aprofundando estas reflexões, e de realçar algo que percebi durante todo o trabalho de campo: não há absolutamente nada de psiquiatrizável, patologizável ou “pecadologizável” nas identidades de travestis e transexuais. Por que, teologicamente falando, tais pessoas não poderiam ser aceitas na mesa de banquete de Jesus Cristo como elas entendem que são (e por isso, são, efetivamente)?⁸⁰

⁷⁹ Ibidem, 2014.

⁸⁰ Agradeço a todas as pessoas que colaboraram com este trabalho através de narrativas. Agradeço à Joana Maria Pedro, Cristina Scheibe Wolff e Salma Ferraz por me convidarem a palestrar sobre o assunto deste texto no final de abril de 2016, na Universidade Federal de Santa Catarina; a Leila Marrach de Albuquerque pelos diálogos sobre o tema; a José Carlos Sebe Bom Meihy pela orientação do trabalho durante o doutorado. Dedico este texto a todas as pessoas travestis, ex-travestis, ex-ex-travestis e em outras situações de trânsitos de gênero.

Referências

- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- MALAFAIA, Silas. *O cristão e a sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2004.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. "Jesus me ama no dark room e quando faço programa": narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). *Polis e Psique*, v. 3, p. 221-253, 2011b.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *(Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. "É prá baixar o porrete!" Notas iniciais sobre discursos punitivos-discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 21, p. 47-87, 2015c.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. "Educar corretamente evitando aberrações": discursos punitivos / discriminatórios sobre homossexualidades e transgeneridades. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 187-200, jan./jun. 2015b.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. "Falaram que Deus ia me matar, mas eu não acreditei": intolerância religiosa e de gênero no relato de uma travesti profissional do sexo e cantora evangélica. *História Agora*, São Paulo, n. 12, p. 198-216, 2011a.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A Pombagira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro, Amazonas. *Mouseion*, Canoas, n. 22, p. 151-175, dez. 2015a.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Acampa, mona, que este é o Caminho: (Re/des) fazendo gênero em um acampamento de "cura" de travestis. *Paralellus*, v.8, n.17, pp. 117-151, 2017.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sai desse corpo que esse caminho não te pertence! Pessoas trans* e ex-trans* em (re/des)caminhos de gênero, corpo e alma. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VIII, n. 24, p. 197-219, 2016.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Deus me aceita como eu sou?* A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Orientação de Peter Fry. Tese em Antropologia apresentada ao PPGSA/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

RAMOS, Jair de Souza. A sexualidade como campo de batalha na internet: grupos religiosos e movimentos feministas e LGBT na luta em torno dos direitos sexuais. In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2014.

TAY, Dr. John S. *Nascido gay? Existem evidências científicas para a homossexualidade?* Rio de Janeiro: Central Gospel, 2011.

VIULA, Sergio. *Em busca de mim mesmo*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2010.

Internet

CUNHA, Magali do Nascimento. O caso Marco Feliciano: um paradigma na relação mídia-religião-política. *Blog Mídia, religião e política*, 15 abril 2013. Disponível em:

<<http://midia religiao politica.blogspot.com.br/2013/04/o-caso-marco-feliciano-um-paradigma-na.html>>. Acesso em: 18 abr. 2013.

Feliciano admite derrota e diz que 'cura gay' pode voltar: nos aguarde em 2015', *Portal Terra*, 2013. Disponível em:

<<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/feliciano-admite-derrota-e-diz-que-cura-gay-pode-voltar-nos-aguarde-em-2015,cfaa6d17171af310VgnVCM3000009acceboaRCRD.html>>. Acesso em: set. 2013.

SAKAMOTO, Leonardo. A homofobia de Levy Fidelix doeu tanto quanto o silêncio dos candidatos, *blog do Sakamoto*, 2014. Disponível em: <<http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2014/09/29/a-homofobia-de-levy-fidelix-doeu-tanto-quanto-o-silencio-dos-candidatos/>>. Acesso em: 29 set. 2014.

Diversidade Sexual em Tempos de Intolerância

Toni Reis

Introdução

A diversidade humana se expressa de muitas formas. Uma delas é a diversidade sexual, manifesta principalmente nas pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais (LGBTI). Já a intolerância pode ser definida como “intransigência contra pessoas que têm opiniões, atitudes, ideologia, crenças religiosas etc. diferentes da maioria.” (MICHAELIS, 2018). Por sua vez, o dicionário Aurélio (2018) acrescenta uma definição de intolerância como sendo sinônimo de “violência”.

Neste artigo, vamos examinar algumas das manifestações mais evidentes da intolerância contra a comunidade LGBTI, no Brasil e em alguns outros países do mundo. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, bibliográfica e documental (GIL, 1994), com base em fontes disponíveis, não necessariamente da literatura científica em vista da relativa escassez de trabalhos acadêmicos publicados sobre o tema.

Intolerância contra LGBTI no Brasil e em outros países

A primeira década do terceiro milênio no Brasil foi marcada por avanços consideráveis com as políticas públicas afirmativas para a população LGBTI. Exemplos incluem o lançamento do Programa Brasil Sem Homofobia em 2004; a realização – pelo governo federal – da 1ª Conferência Nacional LGBT em 2008; o

Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT para o período 2009 a 2012; a criação por decreto do Dia Nacional de Combate à Homofobia em 2010; e a criação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBT em 2010/2011.

No período que se sucedeu, os avanços alcançados produziram uma reação ferrenha por parte de setores religiosos ultraconservadores e fundamentalistas e setores reacionários da sociedade brasileira, amplamente representados nos poderes legislativos municipais, estaduais e federal. No âmbito federal, as bancadas representantes desses setores ameaçavam a governabilidade do poder executivo, caso este apoiasse questões LGBTI por meio de políticas públicas.

A primeira vítima foi o projeto Escola Sem Homofobia, suspenso para sempre, seguido de campanhas governamentais televisivas de prevenção ao HIV/aids dirigidas a jovens gays, as quais foram sumariamente retiradas do ar. Com a tramitação do Plano Nacional de Educação no Congresso Nacional, o embate se acirrou. O projeto de lei do Plano tramitou no Congresso Nacional de dezembro de 2010 a junho de 2014. A versão final sancionada da lei retirou toda menção de igualdade de gênero e respeito à diversidade sexual que constava no projeto original. (BRASIL, 2014).

Não bastasse a “extirpação” desses temas do Plano Nacional, os Planos Estaduais e Municipais de Educação que por lei devem ser criados a partir da aprovação do Plano Nacional para o próximo decênio, também sofreram as mesmas pressões para a exclusão da referência específica à igualdade de gênero e ao respeito à diversidade sexual. Vários municípios espalhados pelo país foram ainda mais longes e vedaram por lei a abordagem desses assuntos na educação. Um exemplo é a Lei Municipal Nº 2.985/2017, de 29/12/2017, do município de Petrolina-PE, cuja ementa é “Proíbe as atividades pedagógicas que visem a reprodução do conceito de Ideologia de Gênero, na grade de ensino

da rede municipal e da rede privada de Petrolina e dá outras providências.”

Ainda, o art. 2º da lei estabelece:

Art. 2º - Fica proibida em todas as unidades escolares da rede de ensino público e privado do município de Petrolina-PE, a utilização, elaboração, publicação, exposição e distribuição de quaisquer livros didáticos ou não, que versem ou se refiram, direta ou indiretamente sobre ideologia de gênero, diversidade sexual e educação sexual.

Parágrafo Único. Fica proibido nas bibliotecas municipais a exposição e distribuição de quaisquer livros didáticos ou não, que versem ou se refiram, direta ou indiretamente sobre ideologia de gênero, diversidade sexual e educação sexual. (PETROLINA, 2017)

Na sequência algumas dessas leis municipais foram revogadas mediante julgamento de inconstitucionalidade pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Outras estão em fase de julgamento pelo STF e mesmo assim continuam a surgir leis municipais com o mesmo intuito.

As táticas utilizadas pelas forças ultraconservadoras, fundamentalistas e reacionárias contra questões LGBTI na educação e até além desta área se utilizam do que vem sendo chamado de “fake news”, ou seja, a divulgação e disseminação proposital de informações falsas a fim de influenciar a opinião pública acrítica em determinada direção. Atualmente tem três no que diz respeito à educação. A chamada “ideologia de gênero” mencionada na lei citada acima, a qual consideramos ser uma “falácia construída” (REIS; EGGERT, 2017); a “Escola sem Partido” e o projeto “Escola sem Pedofilia.” Todas de alguma forma, explícita ou implicada, afirmam que existe uma agenda ou uma ideologia LGBTI que quer doutrinar as pessoas, através da educação, com a finalidade de acabar com a família tradicional e os papéis tradicionais de gênero, sexualizar as crianças, promover a pedofilia e impor o “estilo de vida” LGBTI.

Uma das fontes desta oposição a questões LGBTI é o setor

mais conservador da Igreja Católica. Artigo publicado na página da Diocese de Porto Nacional na internet corrobora esta afirmação:

Retirada do Plano Nacional de Educação no ano passado, a “Ideologia de Gênero” volta à carga de modo mais sutil: querem inserir essa perniciosa ideologia nos planos municipais e estaduais de educação. O MEC instrui as secretarias de educação de todos os municípios e Estados a inserir “gênero” e “orientação sexual” nos planos de educação, como critérios para a implementação de políticas educacionais. (...) As expressões “gênero” ou “orientação sexual” referem-se a uma ideologia que procura encobrir o fato de que os seres humanos se dividem em dois sexos. Segundo essa corrente ideológica, as diferenças entre homem e mulher, além das evidentes implicações anatômicas, não correspondem a uma natureza fixa, mas são resultado de uma construção social. Seguem o célebre aforismo de Simone de Beauvoir: “Não se nasce mulher, fazem-na mulher (sic)”. Assim, sob o vocábulo “gênero”, é apresentada uma nova filosofia da sexualidade. (RIFAN, 2015)

Outro arcebispo católico foi mais longe e afirmou que “essa ideologia [de gênero] poderia abrir um caminho perigoso para a legitimação da pedofilia, uma vez que a orientação pedófila também poderia ser considerada um tipo de gênero” (SCHERER, 2015).

Mais recentemente o site evangélico Gospel Mais publicou uma matéria sobre a candidatura à presidência da república de Jair Bolsonaro, com a seguinte colocação: “O candidato à presidência Jair Bolsonaro (PSL) divulgou seu plano de governo (...). Um dos pontos principais é a proposta de combate à ideologia de gênero nas escolas e apoio ao projeto Escola Sem Partido” (CHAGAS, 2018).

O que se pode observar das citações acima é a utilização dos meios de comunicação de instituições religiosas para influenciar as opiniões de seus seguidores menos críticos contra a igualdade entre os gêneros e contra as pessoas LGBTI, com base em informações deturpadas e sem fundamento verídico.

Em abril de 2018, o padre Reginaldo Manzotti em entrevista do programa da Rede Globo “Conversa com Bial”, fez a seguinte declaração a respeito das pessoas trans, contribuindo assim para incentivar sua marginalização e estigmatização, afirmando que:

Não quer dizer que eu estou aqui condenando ou mandando para o inferno de Dante Alighieri. O que eu estou dizendo é que nós não podemos dizer que está tudo bem. Não está bem. Deus criou o homem e a mulher. (...) Um ataque contra o homem e a mulher é um ataque contra o Deus criador. (QUERINO, 2018)

Não é só de religiosos que vêm as ofensivas contra a comunidade LGBTI. Movimentos e políticos ultraconservadores e reacionários também contribuem para isso. Em discurso durante audiência pública em 2013, o deputado federal Luís Carlos Heinze (PP/RS) fez a seguinte colocação: “quilombolas, índios, gays, lésbicas, tudo que não presta” (G1, 2014).

A tendência crescente de intolerância contra LGBTI observada no Brasil também se encontra presente em diversos outros países. Alguns exemplos são marcantes. Na Chechênia em 2017, foi denunciado que mais de 100 gays foram presos em uma “caça aos gays” por parte das autoridades e que diversos foram detidos em campos de concentração (BBC, 2017), repetindo assim a história em relação à perseguição aos gays no regime nazista na Alemanha. Na Rússia, foi aprovada uma lei contra a “propaganda gay”. Reportagem da revista *Veja* traz a seguinte constatação:

Gays, lésbicas, bissexuais e transexuais sofrem constante perseguição, agressões e humilhações no país, ainda que a homossexualidade tenha sido descriminalizada em 1993. A situação só piorou desde que a chamada “lei de propaganda gay” foi aprovada pelos legisladores locais em 2013. A norma proíbe a distribuição para menores de idade de conteúdos que defendam os direitos LGBT ou equiparem relacionamentos heterossexuais a homossexuais. (BRAUN, 2018)

Segundo relatório da International Lesbian, Gay, Bisexual,

Trans and Intersex Association – ILGA, ainda há 71 países no mundo que criminalizam a homossexualidade. Treze países ou estados preveem a pena de morte como punição. Destes são oito que de fato aplicam a pena: Irã, Arábia Saudita, Iêmen, o Estado Islâmico no Iraque e na Síria; Sudão, Somália e Nigéria. (ILGA, 2017). Assim, percebe-se que a intolerância contra pessoas LGBTI vai além da discriminação e da violência alheia e em um número significativo de países se oficializa em políticas de Estado e legislação. No caso dos países que aplicam a pena de morte a homossexuais, a fundamentação se deriva da lei islâmica, ou Sharia, baseada na religião islâmica. Na Indonésia, onde a Sharia também vigora, a pena é açoitamento em público (AGENCE FRANCE PRESSE, 2018).

Nos Estados Unidos ocorreu um caso que à primeira vista pode parecer trivial. No entanto, suas repercussões são emblemáticas e formam um precedente que pode ser visto como um divisor de águas. No estado do Colorado, o proprietário protestante de uma confeitaria se recusou a confeccionar um bolo de casamento para um casal gay, afirmando que confeccionar um bolo é uma forma de liberdade de expressão, e que ser obrigado a confeccionar um bolo de casamento para um casal gay faria com que fosse forçado a se expressar de forma contrária às suas crenças. O caso foi até a Suprema Corte dos EUA. O confeito ganhou. A decisão da Corte afirmou que a Comissão dos Direitos Civis do Colorado havia sido "hostil" em relação à religião do confeito quando decidiu que infringiu a lei estadual que proíbe a discriminação baseada em orientação sexual. (LIPTAK, A, 2018). Em seguida à decisão, o Departamento de Justiça dos EUA promoveu sua primeira Reunião de Cúpula sobre Liberdade Religiosa, na qual o Procurador Geral do país anunciou a criação de uma "força-tarefa" para implementar a "liberdade religiosa". Durante seu discurso, elogiou o confeito do Colorado que se recusou a atender um casal gay. Afirmando que um "movimento perigoso" está "corroendo nossa grande tradição de liberdade

religiosa” e falou que as eleições passadas e futuras foram e serão uma “oportunidade rara para impedir essas tendências”. (TUCKER, 2018).

Vê-se nestes posicionamentos da Suprema Corte e de uma autoridade do governo federal dos EUA um nítido enviesamento a favor de liberdade de expressão religiosa, ao detrimento dos preceitos, também constitucionais, da igualdade de todos perante a lei e da não discriminação.

Apesar de existir no Brasil o mesmo debate sobre a liberdade de crença e expressão, o Supremo Tribunal Federal (STF) já se posicionou diferentemente da Suprema Corte dos EUA. Citamos o ministro Gilmar Mendes, do Supremo Tribunal Federal, versando sobre racismo, em cuja fala o paralelo com qualquer outra forma de discriminação, inclusive por orientação sexual e identidade de gênero, também é válido:

(...) a discriminação racial levada a efeito pelo exercício da liberdade de expressão compromete um dos pilares do sistema democrático, a própria ideia de igualdade. Nesse contexto, ganha relevância a discussão a respeito da medida de liberdade de expressão permitida constitucionalmente, sem que isso possa levar à intolerância e ao racismo, em prejuízo da dignidade humana, do regime democrático, enfim, dos valores inerentes a uma sociedade pluralista. Não se pode atribuir primazia absoluta à liberdade de expressão, no contexto de uma sociedade pluralista, em face de valores outros como os da igualdade e da dignidade humana. (STF, 2003)

Assassinatos e crimes de ódio contra LGBTI

Segundo informações divulgadas pelo Grupo Gay da Bahia – GGB,¹ há muitos anos mais de 300 pessoas LGBTI são assassinadas no Brasil anualmente, presumidamente por motivo de LGBTIfobia. A tendência é de aumento. Segundo informa a instituição, 2017 foi o ano com o maior número de assassinatos

¹ <https://homofobiamata.wordpress.com/>

desta população desde que começou a coletar dados em 1980, monitorando os casos noticiados nos meios de comunicação. Em 2017 a entidade registrou 387 assassinatos (comparado com 343 em 2016), sendo 194 (43,6%) gays, 191 (42,9%) travestis e transexuais, 43 (9,7%) lésbicas, 5 (1,1%) bissexuais e 12 (2,7%) heterossexuais mortos, estes últimos em alguma situação envolvendo contato com a comunidade LGBTI. (GGB, 2017).

Os dados da ANTRA – Articulação Nacional de Travestis e Transexuais, que publicou pela primeira vez de forma sistematizada os dados no Mapa dos Assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil em 2017,² reforçam que a violência marcada pelo ódio associado à violência de gênero traz também índices alarmantes e os dados em 2017 contabilizaram 179 assassinatos, sendo 169 travestis e mulheres transexuais e 10 homens transexuais. O relatório ainda mostrou que somente 10% dos casos teriam tido seus suspeitos/agressores presos, o que reforça a ineficácia do sistema de justiça nas investigações e responsabilização nos casos de violência contra LGBTI pela ausência de marco legal.

O Observatório Trans também monitora as violações de direitos humanos e a violência contra pessoas travestis e transexuais, o que resultou na publicação do Dossiê “A Carne mais Barata do Mercado”. É dividido em dados de violações de direitos humanos, tentativa de homicídios e homicídios. Segundo o relatório, em 2017 o monitoramento contabilizou 114 casos de violações de direitos humanos contra 54 em 2016, um aumento de 111%; tentativas de homicídios em 2017, 58 casos contra 52 em 2016, aumento de 11%. Em relação a homicídios, os dados contam 185 casos em 2017 e 144 em 2016, aumento de 28%. (NOGUEIRA; CABRAL, 2018).

Dados sobre as mortes de lésbicas agora também são possíveis de serem conhecidos a partir de outra fonte devido ao trabalho da

² <https://antrabrasil.org/mapa-dos-assassinatos/>

pesquisa realizada através do projeto “*Nós: dissidências feministas*” em colaboração com o projeto “*Núcleo de Inclusão Social*”, ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A pesquisa, chamada “*Lesbocídio – as histórias que ninguém conta*”, resultou no Dossiê sobre lesbocídio no Brasil de 2014 a 2017, que indica que em 2017 o número de *lesbocídios* aumentou para 54. Houve um aumento de mais de 237% no número de casos de 2014

(16) para 2017 e de 80% em relação ao mesmo período do ano anterior (30) (MULHERES SEM RÓTULO, 2018).

Percebe-se que os dados diferem conforme a fonte, mas todos demonstram um cenário assustador em termos da magnitude do fenômeno dos assassinatos, em especial em relação às pessoas trans, considerando que representam uma população muito menor que as demais, fazendo com que o índice de homicídio entre elas seja muito maior.

Não há uma fonte oficial nacional de dados sobre mortes por LGBTIfobia, uma vez que a maioria dos estados brasileiros não registra este motivo específico entre os diferentes tipos de homicídio. Não obstante, desde 2011 vêm sendo monitoradas denúncias de violações de direitos humanos e assassinatos de pessoas LGBTI pelo governo federal. Em relação ao ano de 2017, o Ministério dos Direitos Humanos informa que houve um total de 1.720 denúncias de violações de direitos humanos e que entre estas denúncias, 193 eram homicídios. O número de homicídios foi 127% maior que o registrado em 2016 (85 denúncias) (BRASIL, 2018).

Há de se recordar que o homicídio é um fenômeno arraigado na cultura brasileira. Em 2018, o portal de notícias G1 publicou um levantamento realizado em parceria com o Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública a partir dos dados oficiais das 27 unidades de federação contidos no Anuário Brasileiro de Segurança Pública, sobre homicídios dolosos, latrocínios e lesões corporais seguidas de morte, que, juntos, compõem os chamados crimes violentos letais e intencionais. O levantamento revelou que em 2017 houve

um total de 59.103 assassinatos no país. A média nacional da taxa de mortes foi de 28,5 por mil habitantes. (CAESAR; REIS, 2018).

Entre os países da América Latina e do Caribe, embora a taxa de homicídios do Brasil seja alta, diversos outros países da região têm taxas muito maiores, a exemplo de El Salvador (82,84), Venezuela (56,33), Honduras (56,56) e Jamaica (47,01). Por outro lado, nos Estados Unidos a taxa foi de 5,35 e no Reino Unido foi de 1,20, conforme os últimos anos em que há dados disponíveis. (UNODC, 2018).

Os 387 assassinatos de pessoas LGBTI registrados em 2017 pelo GGB representam 0,65% do total de homicídios ocorridos no Brasil naquele ano. Nem por isso devem ser considerados insignificantes. Muitas vezes as mortes de pessoas LGBTI são caracterizadas por brutalidade e crueldade extremas. Em 2016, a Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal publicou a seguinte descrição das violações de direitos humanos e dos assassinatos de pessoas LGBTI no país:

Para compreender também a especificidade e o grau da violência homofóbica, faz-se imprescindível conhecer os tipos bárbaros de agressões infringidas contra a população LGBT. De acordo com a pesquisa hemerográfica em 2013, 22,4% das vítimas [dos homicídios] sofreram facadas; 21,9% foram alvejados a tiros; 8,6% foram espancados; 6,2% foram estrangulados; 5,2% foram apedrejados; 4,4% sofreram pauladas; 2,6% foram asfixiados; 1,6 foram carbonizados e 0,5% foram afogados. Algumas vítimas sofreram mais de um tipo desses ataques. Esses dados apontam de modo eloquente para a gravidade e o ódio com que os crimes de caráter homofóbico costumam ser cometidos no Brasil. (BRASIL, 2016, p. 21)

Muitas vezes os crimes cometidos por motivo da orientação sexual ou identidade de gênero, seja real ou percebida, da vítima, são denominados crimes de ódio. No entanto, no Brasil não existe legislação específica com este nome. Não obstante, diversas populações, com a exceção da população LGBTI, têm proteção jurídica neste sentido por meio de leis específicas, como a Lei

Maria da Penha, no caso das mulheres, o Estatuto da Pessoa com Deficiência, o Estatuto da Igualdade Racial e assim por diante.

No Reino Unido, o crime de ódio é definido como “qualquer crime percebido, pela vítima ou por qualquer outra pessoa, como sendo motivado por hostilidade ou preconceito contra alguém com base em uma característica pessoal” (UNITED KINGDOM, 2017). Naquele país, são monitorados no âmbito do governo nacional cinco tipos de crime de ódio: raça ou etnia; religião ou convicções religiosas; orientação sexual; deficiência; e identidade transgênero (UNITED KINGDOM, 2017).

Já nos Estados Unidos, o Federal Bureau of Investigation (FBI) define o crime de ódio como "um crime cometido contra uma pessoa, contra propriedade ou contra a sociedade, motivado, no todo ou em parte, pelo preconceito do infrator por motivo de raça, religião, deficiência, orientação sexual, etnia/origem nacional, gênero ou identidade de gênero" (FBI, 2009). Embora o FBI venha monitorando crimes de ódio desde o início dos anos 1990, foi somente em 2009, com a sanção da Lei de Prevenção dos Crimes de Ódio, que foram acrescentados à definição federal os crimes motivados por orientação sexual, gênero, identidade de gênero e deficiência. A referida Lei surgiu em resposta aos assassinatos brutais de Matthew Shepard e James Byrd Jr. Matthew foi morto por ser gay e James foi morto por motivos racistas (DEPARTMENT OF JUSTICE, 2009).

Nos Estados Unidos em 2016, do total de 1280 crimes de ódio por orientação sexual e 130 por identidade de gênero contabilizados pelo Federal Investigation Bureau (FBI), houve registro de apenas um assassinato, de um gay (FBI, 2016). A organização Human Rights Campaign afirma que é provável que os dados do FBI representem apenas uma fração dos casos, visto que não é mandatório notificar o FBI da ocorrência de crimes de ódio e que no ano em questão milhares de delegacias e afins não apresentaram qualquer dado ao FBI (HRC, 2017). De fato 2016 foi o ano em quem houve o ataque à boate gay Pulse em Orlando, com

a morte de 49 pessoas. A National Coalition of Anti-Violence Programs afirma que além destas mortes, também houve outros 28 assassinatos de pessoas LGBTQ nos Estados Unidos no mesmo ano, embora os dados coletados pela Coalizão também não reflitam todos os estados do país. (NATIONAL COALITION, 2017).

Em janeiro de 2018, a Coalizão publicou dados sobre o ano de 2017. Os homicídios notificados de pessoas LGBTI subiram para 52 em 2017 (NATIONAL COALITION, 2018). Da mesma forma, pesquisa sobre os dados relativos a crimes de ódio nos Estados Unidos realizada por três professores universitários, mostrou que todas as formas de crime de ódio, inclusive contra pessoas LGBTI, vêm aumentando desde 2014. Em relação ao ano 2016, os crimes aumentaram em 12% em 2017 em 38 das maiores cidades do país e houve 1038 crimes nas 10 maiores cidades, sendo o maior número em mais de uma década. Crimes contra pessoas LGBTI representavam 17,5% do total. (LEVIN et al. 2018).

No Reino Unido, entre abril de 2016 e março de 2017, foram registrados oficialmente 80.393 crimes de ódio, conforme a definição dada acima, dos quais 9.157 (11%) foram por motivo de orientação sexual. (UNITED KINGDOM, 2017). É interessante observar que o número de crimes registrados no Reino Unido é significativamente maior do que nos Estados Unidos, apesar da população deste último país ser cinco vezes maior.

Não obstante, apesar dos esforços das forças policiais e do governo do Reino Unido em registrar os crimes de ódio por orientação sexual, ao final de buscas exaustivas não encontramos dados sobre o assassinato de pessoas LGBTI no Reino Unido, nem em fontes governamentais e nem em fontes não governamentais, apenas notícias de casos específicos.

Em relação aos crimes de ódio de modo geral, segundo a organização não governamental Stonewall, sediada em Londres, desde 2013, quando publicou seu primeiro relatório sobre o assunto, até abril de 2017, “a prevalência de crimes de ódio direcionados às

pessoas LGBT [no Reino Unido] aumentou significativamente, e a subnotificação continua sendo um problema sério” (STONEWALL, 2017, p.4). Pesquisa realizada pela organização com mais de 5 mil pessoas LGBT entre fevereiro e abril de 2017, revelou, entre diversos outros dados, que “uma em cada cinco sofreu um crime de ódio ou incidente relacionado à sua orientação sexual ou identidade de gênero nos últimos 12 meses, e quatro em cada cinco vítimas não denunciaram o acontecido à polícia porque muitas temiam que não seriam levadas a sério” (STONEWALL, 2017, p.4).

Na América Latina, além do Brasil, um dos países que sistematiza dados sobre o assassinato de pessoa LGBTI é o México. Segundo a organização não governamental Letra S, no período de 2013 a 2017 foram mortas 381 pessoas LGBTI, com 95 em 2017. Assim como os dados do GGB no Brasil, Letra S obteve estas informações a partir do monitoramento de meios de comunicação digitais e de casos noticiados pela imprensa (LETRA S, 2018).

Mundialmente, segundo a organização Transgender Europe, que realiza monitoramento dos assassinatos de pessoas trans internacionalmente, entre 2008 e 2016, 2.343 foram mortas em um total de 69 países, com 1.834 (78%) na América Central e América do Sul, com destaque para Brasil (938), México (290), Colômbia (115), Venezuela (111) e Honduras (89). (TRANSGENDER EUROPE, 2017).

Considerações

Apesar das limitações em relação à natureza das fontes e dos próprios esforços de monitoramento de discriminação, violência e assassinatos motivados por orientação sexual e/ou identidade de gênero, este artigo demonstra claramente que existe intolerância significativa, quando não radical, contra pessoas LGBTI não só no Brasil como em diversos outros países e culturas. A intolerância é ainda maior contra quem é mais visível entre a comunidade

LGBTI: as pessoas travestis e transexuais.

Também fica evidente que no atual cenário a tendência é de recrudescência desta intolerância. Parece ser um fenômeno que ocorra em ciclos. Por exemplo, na cidade de Berlim, na Alemanha, nos anos 1920, os homossexuais vivenciavam grande liberdade e havia uma comunidade pujante. Mas já nas décadas de 1930 e 1940 ocorreu uma forte repressão aos homossexuais naquele país. A partir de 1969, houve grandes avanços em muitos países em termos de esforços em prol da descriminalização e da efetiva igualdade de direitos das pessoas LGBTI, os quais estão sendo desafiados na conjuntura atual de retrocesso.

No Brasil, além de fatores culturais como o machismo que marginalizam as pessoas LGBTI, a invisibilização proposital na educação formal de questões relacionadas à igualdade entre os gêneros e o respeito à diversidade sexual, assim como a falta de legislação específica que forneça proteção jurídica às pessoas LGBTI e puna quem pratica discriminação e violência contra elas, promovem a discriminação e a impunidade e assinalam uma atitude predominante nas casas legislativas de que as pessoas LGBTI sejam cidadãs de segunda classe. A intolerância por um lado e a falta de legislação protetora e educacional do outro, incentivam e perpetuam a discriminação e a violência contra as pessoas LGBTI.

Referenciais

AGENCE FRANCE PRESSE. Gay couple whipped in Indonesia for sharia-banned sex. *ABS-CBN News*. 13 jul. 2018. Disponível em: <<http://news.abs-cbn.com/overseas/07/13/18/gay-couple-whipped-in-indonesia-for-sharia-banned-sex>>. Acesso em 19 ago. 2018.

AURÉLIO. *Dicionário Aurélio de Português Online*. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/intolerancia>>. Acesso em 12 ago. 2018.

BBC. 'Campos de concentração para homossexuais': a crescente perseguição a gays na Chechênia. *BBC News Brasil*. 14 abr. 2017. Disponível em:

<<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-39603792>>.

Acesso em 18 ago. 2018.

BRASIL. Lei n. 13.005, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação – PNE e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 26 jun. 2014. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm>. Acesso em: 14 ago. 2018.

BRASIL. Ministério da Justiça; Secretaria Especial de Direitos Humanos, Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Criança e do Adolescente, e Secretaria Especial de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência. *Orientações para apresentação de Emendas Parlamentares ao Projeto de Lei Orçamentária Anual – PLOA, PL18/2016 CN*. Brasília: MJ, 2016. Disponível em:

<<http://www.sdh.gov.br/noticias/pdf/cartilha-ploa-2017>>.

Acesso em: 12 ago. 2018.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. *Disque 100 registra aumento de 127% nas denúncias de homicídios de pessoas LGBT*. 18 mai. 2018. Disponível em: <<http://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2018/maio/disque-100-registra-aumento-de-127-nas-denuncias-de-homicidios-de-pessoas-lgbt-1>>. Acesso em 15 ago. 2018.

BRAUN, J. Governo da Rússia alimenta intolerância e homofobia no país. *Veja. Mundo*. 14 mar. 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/governo-da-russia-alimenta-intolerancia-e-homofobia-no-pais/>>. Acesso em 18 ago. 2018.

CAESAR, G.; REIS, T. Monitor da violência. *G1*, Rio de Janeiro, 22 mar. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/brasil-registra-quase-60-mil-pessoas-assassinadas-em-2017.ghtml>>. Acesso em 12 ago. 2018

CHAGAS, T. Brasil. Conservador, plano de governo de Bolsonaro combate ideologia de gênero e propõe redução de

impostos. *Gospel mais*. 16 ago. 2018. Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/contra-ideologia-genero-plano-de-governo-bolsonaro-menos-impostos-101365.html>>.

Acesso em 18 ago. 2018.

DEPARTMENT OF JUSTICE. The Matthew Shepard And James Byrd, Jr., *Hate Crimes Prevention Act of 2009*. Disponível em: <<https://www.justice.gov/crt/matthew-shepard-and-james-byrd-jr-hate-crimes-prevention-act-2009-0>>. Acesso em 12 ago. 2018.

FBI – Federal Bureau of Investigation. *Criminal Justice Information Services Division*. Hate Crime in the United States 2016. Disponível em: <<https://ucr.fbi.gov/hate-crime/2016/tables/table-4>>. Acesso em 12 ago. 2018.

FBI - Federal Bureau of Investigation. *Hate Crime Statistics*, 2009. Washington, DC. Disponível em: <<https://www2.fbi.gov/ucr/hc2009/index.html>>. Extraído em 12 ago. 2018.

GI. Em vídeo, deputado diz que índios, gays e quilombolas ‘não prestam’. *GI*. Rio Grande do Sul. 12 fev. 2014. Disponível em: <<http://gi.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/02/em-video-deputado-diz-que-indios-gays-e-quilombos-nao-prestam.html>>. Acesso em 18 ago. 2018.

GGB – Grupo Gay da Bahia. *Pessoas LGBT mortas no Brasil: Relatório* 2017. Disponível em: <<https://homofobiamata.wordpress.com/>>. Acesso em 15 ago. 2018.

GIL, A.C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 4. Ed. São Paulo: Atlas, 1994.

HRC - Human Rights Campaign. New FBI data shows increased reported incidence of anti-LGBTQ hate crimes in 2016. 13 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.hrc.org/blog/new-fbi-data-shows-increased-reported-incidents-of-anti-lgbtq-hate-crimes-i>>. Acesso em 12 ago. 2018.

ILGA – International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association: Carroll, A.; Mendos, L.R. State Sponsored

Homophobia 2017: *A world survey of sexual orientation laws: criminalisation, protection and recognition* (Geneva; ILGA, May 2017). Disponível em: <<https://ilga.org/ilga-state-sponsored-homophobia-report-2017>>. Acesso em 18 ago. 2018.

LETRA S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A.C. *Violencia, impunidad y prejuicios: Asesinatos de personas LGBTTT en México 2013-2017*, México, 2018. Disponível em: <<http://www.letraese.org.mx/publicaciones/>>. Acesso em 13 ago. 2018.

LEVIN, B.; NOLAN, J. J.; REITZEL, J. D. New data shows U.S. hate crimes continued to rise in 2017. *The Conversation*. 26 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.cbsnews.com/news/new-data-shows-us-hate-crimes-continued-to-rise-in-2017/>>. Acesso em: 15 ago. 2018.

LIPTAK, A. In Narrow Decision, Supreme Court Sides With Baker Who Turned Away Gay Couple. *New York Times*. 4 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2018/06/04/us/politics/supreme-court-sides-with-baker-who-turned-away-gay-couple.html>>. Acesso em 18 ago. 2018.

MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=V4wk1>>. Acesso em 12 ago. 2018.

MULHERES SEM RÓTULO. *Lesbocídio a história que ninguém conta*. 08 jun. 2018. Disponível em: <<http://mulhersemrotulo.com/2018/08/06/lesbocidio-a-historia-que-ninguem-conta/>>. Acesso em 15 ago. 2018.

NATIONAL COALITION OF ANTI-VIOLENCE PROGRAMS. *A crisis of hate: a report on lesbian, gay, bisexual, transgender and queer hate violence homicides in 2017*. Nova York: *New York City Gay and Lesbian Anti-Violence Project, Inc.*, 2018. Disponível em: <<https://avp.org/a-crisis-of-hate-january/>>. Acesso em 15 ago. 2018.

NATIONAL COALITION OF ANTI-VIOLENCE

PROGRAMS. Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer and HIV-Affected Communities Hate Violence in 2016. *Nova York: New York City Gay and Lesbian Anti-Violence Project, Inc.*, 2017. Disponível em: <<https://avp.org/resources/reports/>>. Acesso em 13 ago. 2018.

NOGUEIRA, S. N. B.; CABRAL, E. A. (orgs.) Dossiê: a carne mais barata no mercado. *Observatório Trans: Uberlândia-MG*, 2018. Disponível em:

<<http://observatoriotrans.org/observat%C3%B3rio-de-viol%C3%A2ncia>>. Acesso em 15 ago. 2018.

QUERINO, R. “Um ataque contra Deus”, dispara padre Reginaldo Manzotti sobre transgêneros. *Observatório G.* 23 abr. 2018. Disponível em:

<<https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/2018/04/um-ataque-contra-deus-dispara-padre-reginaldo-manzotti-sobre-transgeneros>>. Acesso em 18 ago. 2018.

REIS, T.; EGGERT, E. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 38, nº. 138, p.9-26, jan.-mar., 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302017000100009&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 13 ago. 2018.

RIFAN, F. A. *A ideologia de gênero*. 2015. Disponível em: <<http://dioceseportonacional.org.br/dom-fernando-rifan-fala-sobre-ideologia-de-genero/>>. Acesso em: 18 ago. 2018.

SCHERER, O. *Educação e questão de gênero*. O Estado de São Paulo. São Paulo. 13 jun. 2015. Disponível em: <<http://opinioao.estadao.com.br/noticias/geral,educacao-e-questao-de-genero,1705540>>. Acesso em: 18 ago. 2018.

STF – Supremo Tribunal Federal. Maioria do STF nega Habeas Corpus a editor condenado pelo crime de racismo. *Notícias STF*. 26 jun. 2003. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=60758>>. Acesso em 19 ago. 2018.

STONEWALL. *LGBT in Britain: hate crime and discrimination*. Stonewall: Londres, 2017. Disponível em: <https://www.stonewall.org.uk/sites/default/files/lgbt_in_britain_in_hate_crime.pdf>. Acesso em 15 ago. 2018.

TRANSGENDER EUROPE. Trans Day of Visibility 2017 Press Release: 2,343 trans people reported murdered in the last 9 years. 30 mar. 2017. Disponível em: <<https://transrespect.org/en/tdov-2017-tmm-update/>>. Acesso em 15 ago. 2018.

TUCKER, E. *Jeff Sessions Says America Has Become 'Less Hospitable' to Religious People*. Time. 30 jul. 2018. Disponível em: <<http://time.com/5353422/jeff-sessions-less-hospitable-religious-people/>>. Acesso em 19 ago. 2018.

UNITED KINGDOM. Home Office. Official Statistics. Hate Crime, England and Wales, 2016 to 2017. *Statistics on hate crimes and racist incidents record by the police*. 17 out. 2017. Disponível em: <<https://www.gov.uk/government/statistics/hate-crime-england-and-wales-2016-to-2017>>. Acesso em 12 ago. 2018.

UNODC - *United Nations Office On Drugs and Crime*. UNODC Statistics. Crime and Criminal Justice. Homicides. Homicide counts and rates (2000-2015). *Intentional homicide, counts and rates per 100,000 population*. Disponível em: <<https://data.unodc.org/#state:o>>. Extraído em 15 ago. 2018.



Linguagem e Intolerância: para uma Visão Performativa dos Discursos de Ódio

Humberto da Cunha Alves de Souza

Luiz Ernesto Merkle

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!
ai, palavras, ai, palavras,
sois de vento, ides no vento,
no vento que não retorna, e,
em tão rápida existência,
tudo se forma e transforma!

Cecília Meireles

[...] o que realmente me parece estar faltando, e o que eu gostaria de
ver e ouvir retornar, é uma reflexão sobre a própria estrutura do
discurso.

Judith Butler

Introdução

Desde 2006, a SaferNet Brasil, associação civil que atua na promoção dos Direitos Humanos na Internet no país, registrou mais de 2 milhões¹ de denúncias envolvendo discurso de ódio. Para o Diretor da associação, Thiago Tavares, “há um aumento sistemático de discurso de ódio na rede”, ainda que os números venham apresentando queda desde 2015, pois “as pessoas vêm e não denunciam, não há mais revolta” (SOPRANA, 2017). Há um

¹ Cf. <<http://saferlab.org.br/o-que-e-discurso-de-odio/index.html>>.

“processo de assimilação, de alguma forma, por parta da população, do discurso de ódio como sendo um discurso legítimo [...] é como se a intolerância... ela fosse naturalizada”, conclui (TAVARES, 2018).

Uma pesquisa recente da empresa IBOPE Inteligência² aponta que “7 entre cada 10 brasileiros já fizeram comentários preconceituosos”. “Embora apenas 17% dos entrevistados se reconheçam preconceituosos [...] 72% já fizeram algum comentário ofensivo” (IBOPE INTELIGÊNCIA, 2017). Os dados mostram o quanto os diversos tipos de intolerância estão presentes no cotidiano das pessoas brasileiras: 99% em machismo; 97% em intolerância racial; 97% em orientação sexual e identidade de gênero e; 92% em questões estéticas. Entre aquelas pessoas que se declararam preconceituosas, a LGBTIfobia³ é o preconceito mais citado (GIGLIO, 2017). Na Internet, especialmente nas redes sociais, tais discursos de ódio ganham alcance, como mostram os dados da SaferNet Brasil e, mesmo com todo esse esforço em debater o problema, permanece aberta a questão sobre como oferecer discursos alternativos.

Nos debates que ensaiam respostas é possível identificar duas abordagens principais: a *primeira* dá centralidade ao papel da tecnologia e a *segunda* se concentra no debate jurídico entre discurso de ódio e liberdade de expressão.

Neste trabalho defenderemos a aplicação da noção de performatividade, tal como explorada por Judith Butler (1997),

² A IBOPE Inteligência faz parte do Grupo IBOPE. É uma empresa de pesquisas sobre comportamento.

³ Alguns levantamentos utilizam a expressão “homofobia”, como é o caso da SaferNet Brasil. Optamos por reproduzir aqui a categoria tal qual nomeada pelas instituições. Entretanto, quando nós, autores, nos referirmos às violências com base em orientação sexual e/ou identidade de gênero, utilizaremos a expressão LGBTIfobia, por entender que representa melhor as violências contra a comunidade LGBTI+ (pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneras, intersexo e outras identidade de gênero e sexualidade).

como uma proposta alternativa que, assim consideramos, é mais aprofundada e produtora para este debate. O referencial teórico é o da Pragmática, da Visão Performativa da Linguagem (AUSTIN, 1975; BUTLER, 1997; DERRIDA, 1991; MEY, 1993; OTTONI, 1990; RAJAGOPALAN, 1996).

Em uma perspectiva performativa, nossos usos de linguagem não apenas descrevem o mundo em termos de verdadeiro ou falso, mas o constroem – por isso os chamamos de *performativos*. Eles têm efeitos sobre os sentimentos, ações, comportamentos, enfim, sobre a vida de outras pessoas. “Fazemos coisas com palavras”, inclusive reiterar e perpetuar intolerância e violência. Nossos usos de linguagem são ritualizados, contextualizados e, se “a linguagem age sobre nós antes de agirmos pela linguagem”, nossos atos de fala são, também, históricos. Assim, em todos os casos de usos de linguagem, como nos discursos de ódio, temos velhos e novos tempos de intolerância. Velhos, pois históricos; e novos, pois cada ato de fala ao repetir a história, a reitera, reinaugura. Assim, buscaremos evidenciar como a noção de performatividade nos permite pensar a questão da responsabilidade de fala por outra abordagem.

Este texto está organizado da seguinte forma: primeiro, será apresentada a perspectiva performativa da linguagem, abordando, principalmente, as influências de Jacques Derrida e Paulo Ottoni na interpretação do performativo austiniano. O tópico na sequência aborda a questão do discurso de ódio, trazendo, especialmente, os conceitos que predominam do Direito e, com base no caso concreto dos comentários do então candidato Levy Fidelix durante o debate presidencial de 2014, são discutidas algumas limitações das abordagens que predominam o debate. Por fim, com a aplicação que Judith Butler fez da performatividade no debate sobre os discursos de ódio (*hate speech*) pretende-se demonstrar a profundidade e pertinência de adotar esta abordagem performativa como alternativa.

A Visão Performativa da Linguagem

As conferências oferecidas pelo filósofo inglês John Langshaw Austin, em 1955, na Universidade de Harvard, logo “sacudiram as evidências”⁴ não apenas na Filosofia da Linguagem, mas também em áreas como a Linguística, Filosofia, Teoria Literária, Comunicação, Psicologia e Direito. Nestas 12 conferências, reunidas com o apoio das notas de estudantes de filosofia e publicadas em livro, em 1962, Austin lançou a importante questão sobre “Como fazer coisas com palavras” (*How to do things with words*).

A linguagem já havia assumido uma posição de destaque no fazer filosófico – conhecemos esse momento como a “Virada Linguística” – quando pensadores como Austin e Ludwig Wittgenstein começam a questionar a concepção de linguagem dominante, apoiada nas tradicionais noções filosóficas de “verdadeiro-falso”. Este novo momento ficou conhecido como a “Virada Pragmática” que, para Jacob Mey (1993, p. 20), pode ser descrito como uma mudança de paradigma: da gramática para o usuário da linguagem. Portanto, como afirmou Paulo Ottoni (1990, p. 12), “Austin vai revolucionar não só a Filosofia Analítica naquele momento, como vai questionar postulados fundamentais da linguística enquanto ciência autônoma [...] O caminho aberto por Austin é o fortalecimento do estudo da ‘linguagem ordinária’”. Trata-se de pensar a linguagem para além das situações de fala ideal adotadas na tradição filosófica (sintática e gramaticalmente corretas, verificáveis nas condições de “verdadeiro-falso”), mas em seu uso concreto e nos efeitos destes usos, pois “é muito mais interessante tentar e descobrir por que as pessoas dizem algo, do que se o que dizem é verdadeiro ou falso”. “Para ele [*Austin*], o único assunto em jogo são os efeitos de nossas ‘palavras’ quando

⁴ Expressão de outro importante filósofo, Michel Foucault, que com ela quis expressar a necessidade de estranhar-se constantemente com a pesquisa, com os dados, com o que é familiar.

enunciadas e as ‘coisas’ que podemos ‘fazer’ com elas” (MEY, 1993, p. 12, 44, tradução nossa). Nas palavras do próprio Austin:

Por muito tempo os filósofos assumiram que a função de uma “declaração” só poderia ser “descrever” um estado de coisas, ou “declarar algum fato”, o que deveria fazer de modo verdadeiro ou falso. Gramáticos, de fato, têm apontado regularmente que nem todas as “sentenças” são (usadas para fazer) declarações: há, tradicionalmente, além de declarações (“dos gramáticos”) também perguntas e exclamações, e sentenças expressando ordens ou desejos ou concessões. Sem dúvida, os filósofos não têm intenção de negar isso, apesar do uso constante de “sentença” como “declaração”. Tampouco se duvida que ambos, gramáticos e filósofos, têm tido ciência de que não é fácil distinguir perguntas, ordens, e assim por diante, de declarações por meio de poucos e incipientes critérios gramaticais disponíveis, tais como a ordem das palavras, modos verbais e similares: embora, talvez, não tem sido habitual se debruçar sobre as dificuldades que este fato, obviamente, levanta. Então, como vamos decidir qual é qual? Quais os limites e definições de cada uma? (AUSTIN, 1975, p. 1-2, tradução nossa)

Portanto, nós “fazemos coisas com palavras” e não somente descrevemos o mundo em termos de verdadeiro e falso. Além das declarações (que são também uma forma de ação como veremos adiante), nós fazemos pedidos, ordens, perguntas, ameaças, promessas, casamentos, batizados, acusações, sentenças judiciais, entre outras coisas.

Inicialmente o próprio Austin manteve a distinção entre enunciados constativos e performativos, isto é, aqueles que utilizamos para descrever alguma coisa do mundo e aqueles que utilizamos para realizar uma ação, respectivamente. Como não faria sentido verificar os enunciados performativos pelos critérios “verdadeiro-falso”, Austin então propôs o critério de “felicidade” ou “infelicidade” e elaborou as seguintes condições:

(A. 1) Deve existir um procedimento convencional aceito, que tenha certo efeito convencional, que inclua o procedimento de enunciação de certas palavras, por certas pessoas, em certas circunstâncias e, ainda,

(A. 2) as pessoas e circunstâncias específicas de um determinado caso, devem ser apropriadas ao procedimento especial invocado (B. 1) O procedimento deve ser executado por todos os participantes, tanto corretamente e (B. 2) completamente. (Γ. 1) Sempre que, como frequentemente acontece, o procedimento objetive pessoas e certos pensamentos ou sentimentos, ou a instauração de determinada conduta correspondente por parte de qualquer participante, então a pessoa que participar e invocar o procedimento deve, de fato, ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se comportarem assim e, ainda; (Γ. 2) devem, na verdade, conduzir-se subsequentemente. (*Ibid.*, p. 14-15)

Tomemos como exemplo um casamento entre duas pessoas. Para ser feliz, isto é, para que realize a ação que pretende (para que case estas duas pessoas): A. 1) o performativo deve ser um procedimento convencionalmente aceito (não é possível casar dois papagaios); A. 2) as pessoas que realizam este performativo devem ser adequadas (não se casa uma pessoa que já seja casada); B. 1) deve ser executado por todos os participantes de modo correto (se o juiz de paz disser “Sim, aceito” não se realiza o casamento); B. 2) e de modo completo (se apenas uma das pessoas disser “Sim, aceito” não se realiza o casamento); Γ. 1) a intenção deve ser verdadeira (uma pessoa sob ameaça não pode ser considerada casada ou não deve ser uma encenação teatral) e; Γ. 2) devem ser subsequentes (o juiz de paz pergunta, as pessoas respondem com “Sim, aceito”, e após o juiz de paz declara as pessoas casadas).

Após ter apresentado estas regras, Austin dedicou-se a explorar os casos de felicidade e infelicidade dos performativos comparando-os com as condições de verdade e falsidade dos constativos. Por diversas vezes, ele sugeriu que seria possível abandonar a distinção entre constativo e performativo (AUSTIN, 1975, p. 54, 55, 59, 65, 68, 91). Ao demonstrar que tanto os constativos quanto os performativos poderiam ser felizes ou infelizes e, de certo modo, verdadeiros ou falsos, Austin abandona a distinção definitivamente e propõe um novo esquema: todo dizer é fazer logo, é uma ação, em três dimensões: a) o ato locucionário:

que é proferir certos sons em certo código convencionado, num determinado contexto, que carregam certos significados, também convencionados; b) o ato ilocucionário: que é realizar uma ação *ao dizer* determinado enunciado, seja um aviso, uma ordem, um alerta, um pedido ou uma ameaça e; c) o ato perlocucionário: que é realizar uma ação *por dizer* determinado enunciado, gerando efeitos nos sentimentos, atitudes e emoções das pessoas (*Ibid.*, p. 94-108). Com efeito, Austin propõe uma concepção de linguagem como ação no mundo, sendo o “ato de fala” a base de toda a significação (MARCONDES, 2006, p. 224).

Vejamos no nosso exemplo do casamento como fica o novo esquema: o enunciado performativo “Eu os declaro casados”, dito pelo juiz de paz, em condições ideais, realiza a ação que pretende, ou seja, casa as duas pessoas. O ato locucionário é a ação de dizer o enunciado, este conjunto de palavras que são reconhecíveis por qualquer pessoa que partilhe do idioma. O ato ilocucionário é a ação que se realiza ao dizer estas palavras, no caso, o casamento. As pessoas não são consideradas casadas antes que este enunciado seja proferido, sendo justamente seu proferimento que efetivamente casa estas duas pessoas. Já o ato perlocucionário é a ação que se realiza por proferir tal performativo, isto é, estas pessoas agora se sentirão comprometidas uma com a outra, sabendo que seu status social foi alterado, o que permite ou proíbe determinados comportamentos e, elas serão reconhecidas como casadas pelas pessoas presentes, que as parabenizarão e terão, agora, comportamentos, atitudes e pensamentos diferentes com elas.

Não é necessário que o sujeito do enunciado esteja explícito nem mesmo que um único sentido predomine no enunciado para que ele seja performativo. Vejamos em outro exemplo: considere a frase “Tem que manter isso, viu?” dita pelo presidente Michel Temer ao empresário Joesley Batista, em encontro no Palácio do Jaburu, na noite de 7 de março de 2017. Na perspectiva do então procurador-geral da República, Rodrigo Janot, que ofereceu

denúncia ao Supremo Tribunal Federal (STF), tratava-se de uma anuência⁵ do presidente para manter uma mesada paga ao ex-deputado Eduardo Cunha, preso desde outubro de 2016, pelo seu silêncio. Para os aliados, o enunciado foi uma expressão de empatia ou solidariedade⁶ para com a situação de familiares de Eduardo Cunha, que passavam por problemas financeiros. Para juristas, Temer foi omissivo e prevaricou⁷, pois diante de Joesley assumindo seus delitos, como Presidente da República, deveria ter denunciado o empresário. Ao se explicar, Temer reiterou que o contexto onde ele daria anuência ao pagamento de propina “não existe”, pois, a frase “estou dando dinheiro para o deputado tal para manter o silêncio dele” não existe. O que existe é a frase “eu estou de bem com ele”, de fato ouvida na gravação, ao que o presidente teria respondido com “tem que manter isso, viu?”⁸. Este exemplo mostra como a mesma frase, proferida num contexto concreto, enseja diversas interpretações. Ora requer a presença de outra frase (como o presidente tentou justificar) para adquirir certo sentido, ora o próprio contexto de receber um empresário, falando de assuntos de um ex-deputado preso por corrupção e sobre sua boa relação com este deputado é suficiente para confirmar um contexto de anuência de propina (como acreditou Janot).

Assim, intenção, *força ilocucionária* (anuência, expressão de empatia/solidariedade ou prevaricação/omissão) e efeitos de um ato de fala irão depender do *contexto*.

⁵ Cf. <<https://oglobo.globo.com/brasil/janot-diz-que-temer-deu-anuencia-pagamento-de-propina-cunha-21361896>>.

⁶ Cf. <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,a-aliados-temer-explica-contexto-de-sua-fala-tem-que-manter-isso-viu,70001792493>>.

⁷ Cf. <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2017/05/para-juristas-gravacoes-indicam-que-presidente-michel-temer-foi-omisso-9797018.html>>.

⁸ Cf. <<http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-planalto/entrevistas/entrevistas-concedidas-pelo-presidente-michel-temer/entrevista-exclusiva-concedida-pelo-senhor-presidente-da-republica-michel-temer-a-nbr>>.

Mas os requisitos de um contexto serão absolutamente determináveis? Tal é, no fundo, a questão mais geral que gostaria de tentar elaborar. Há um conceito rigoroso e científico do contexto? A noção de contexto não abriga, sob uma certa confusão, pré-supostos filosóficos muito determinados? Para dizer logo de modo sumário, gostaria de demonstrar por que um contexto nunca é absolutamente determinável ou, antes em que sua determinação nunca está assegurada ou saturada. (DERRIDA, 1991, p. 13)

De fato, a questão do contexto é uma questão “mais complexa e cabeluda do que parece à primeira vista”. O contexto tampouco é “um adendo, um acréscimo a um ‘dado’ previamente identificado e cuja existência esteja garantida ontológica e epistemologicamente” (RAJAGOPALAN, 2014, p. 7-8).

Em sua revisão do performativo austiniano, Derrida demonstrou tal impossibilidade de saturar um contexto apontando aquilo que chamou de o “traço estrutural de toda marca”: a) a iterabilidade: traço do signo que o permite continuar legível, numa lógica de repetição e alteridade, ainda que na ausência do referente ou dos sujeitos. Pela iterabilidade “um signo escrito avança na ausência do destinatário” (DERRIDA, 1991, p. 18-19) e; b) a citacionalidade: que corresponde ao traço do signo que o permite “romper com todo contexto dado, engendrar ao infinito novos contextos, de modo absolutamente não-saturável. Isso supõe não que a marca valha fora do contexto mas, ao contrário, que só existem contextos sem nenhum centro absoluto de ancoragem” (*Ibid.*, p. 25-26). Ainda nas palavras de Derrida:

Cabe ao signo ser, de direito, legível, mesmo que o momento de sua produção esteja irremediavelmente perdido e mesmo que eu não saiba o que seu pretense autor-escritor quis dizer em consciência e na intenção, no momento em que o escreveu, isto é, o abandonou à sua deriva essencial. Tratando-se agora do contexto semiótico e interno, a força de ruptura não é menor: em virtude de sua iterabilidade essencial, pode-se sempre realçar um sintagma escrito fora do encadeamento no qual é tomado, ou dado, sem fazê-lo perder toda possibilidade de funcionamento, senão toda possibilidade de “comunicação”,

precisamente. Pode-se eventualmente reconhecer outros, inscrevendo-o ou exertando-o em outras cadeias. Nenhum contexto pode encerrar-se sobre ele. (*Ibid.*, p. 21)

A iterabilidade e citacionalidade do signo nos permitem reconhecer as palavras de Austin no papel e seguir o caminho por ele traçado sobre o performativo. Mas, este traço, ainda que igual, isto é, ainda que continuemos hoje e sempre identificando as palavras e seus significados, não será sempre o mesmo. Há uma alteração na repetição. Cada leitora ou leitor faz uma nova interpretação, identifica um aspecto antes não observado do texto e rompe com o contexto dado da obra engendrando novos contextos – mudando, com efeito, o próprio contexto da obra. É possível, ao mesmo tempo, citar Austin e encontrar na própria citação um novo aspecto de sua obra – Barbara Johnson, por exemplo, enfatizou as escolhas de Austin pelas metáforas do teatro (ato, performativo, máscara). Shoshana Felman salientou o aspecto sedutor, donjuanesco, com que Austin estava sempre prometendo uma teoria (RAJAGOPALAN, 1996).

Também não é possível determinar a intenção original do autor, nem pensar que nela repousa o fio condutor da significação. Com a iterabilidade e a citacionalidade como traços de todo signo (falado ou escrito), “a categoria de intenção não desaparecerá, terá seu lugar, mas, a partir desse lugar, ela não poderá mais comandar toda a cena e todo o sistema de enunciação” (DERRIDA, 1991, p. 33). Ou como disse Jonathan Culler (1983, p. 123, tradução nossa): “o sentido está vinculado ao contexto, mas o contexto é ilimitado”.

Como, então, ocorre a significação? Para Paulo Ottoni (1990) os sentidos dependem que os interlocutores captem as intenções daqueles que proferem os enunciados. Essa noção, chamada de *uptake*, desloca o papel do falante como único responsável pela definição dos sentidos, pois,

com o *uptake* fica mais claro que a referência que vai estar diretamente ligada ao momento da enunciação, não se dá mais ao nível constativo

da linguagem, mas numa concepção performativa; ou seja, no momento em que há o reconhecimento entre os interlocutores de que algo está assegurado, de que o “objetivo ilocucionário” foi realizado através de sua “força”. O uptake, enquanto uma relação entre interlocutores por meio da linguagem, está próximo do jogo de linguagem já que não há regras nem critérios formais definitivos que possam descrevê-lo. Austin comenta: *Assim a realização de um ato ilocucionário envolve assegurar sua apreensão [uptake] (p.100). [...] podemos dizer que em qualquer situação de fala não há um “controle” do sujeito (falante) sobre sua intenção, já que ela se realiza, juntamente e através do uptake (com seu interlocutor). O uptake é então uma condição necessária do próprio ato (de fala), e é ele que produz o ato. Nunca deixaremos de atribuir uma intencionalidade num ato (físico), uma vez que este não poderá ser isolado de uma intenção, já que pode haver situações inesperadas, não-tencionadas pelo sujeito. É através do uptake que há um descentramento do papel do sujeito falante [...] o uptake é o lugar do dismantelamento da intenção, o caminho próprio da desconstrução.* (OTTONI, 2002, p. 134-135)

Assim, para que o enunciado “Tem que manter isso, viu?” Seja reconhecido como uma expressão de empatia/solidariedade que dizia ter tido o presidente Temer, era preciso que seus interlocutores assegurem esta compreensão, este sentido. Se tomarmos esta como a intenção original (novamente, difícil de ser determinada), todas as outras interpretações não se tratam de um erro, mas, do próprio movimento da linguagem. De modo que não há interpretação correta. É possível repetir ou citar a mesma frase, no entanto, rompendo e engendrando contextos – como a possibilidade de um novo *slogan* de campanha⁹ do próprio governo, um bloco de carnaval ou samba¹⁰.

Ao mesmo tempo, um signo escrito comporta uma força de ruptura com seu contexto, isto é, o conjunto de presenças que organizaram o

⁹ Cf. <<https://www.infomoney.com.br/mercados/politica/noticia/7378871/tem-que-manter-isso-polemica-frase-pode-virar-lema-campanha>>.

¹⁰ Cf. <<https://carnaval.uol.com.br/2018/noticias/redacao/2018/01/27/frase-tem-que-manter-isso-viu-vira-bloco-de-carnaval-e-samba-no-rio.htm>>.

momento de sua inscrição. Essa força de ruptura é não um predicado acidental mas a própria estrutura do signo. Se se trata do contexto dito “real”, o que acabo de dizer é bastante evidente. Fazem parte desse pretense contexto real um certo “presente” da inscrição, a presença do escritor naquilo que escreveu, o meio e o horizonte de sua experiência e principalmente a intenção, o querer-dizer, que, num momento dado, animaria sua inscrição. (DERRIDA, 1991, p. 21)

Como o sentido não depende de uma única coisa, mas do contexto, dos interlocutores, da intenção, do enunciador e do próprio texto, o sentido será sempre uma negociação entre os usuários da linguagem num contexto concreto. E estes usos de linguagem irão produzir efeitos, desde que os procedimentos estejam convencionados e que nossos interlocutores asseguram a compreensão de nossas intenções. Nossos usos de linguagem são ação no mundo – inclusive ações que ofendem e perpetuam o ódio, a discriminação e o preconceito. O que nos remete novamente à questão deste trabalho sobre como a noção de performatividade pode ser útil para pensar este problema. Antes, porém, no tópico seguinte apresentamos as abordagens utilizadas com frequência e analisaremos o caso Levy Fidelix.

Intolerância e discurso de ódio

Intolerância é definida no dicionário Michaelis como “falta de tolerância”. Tolerância, por sua vez, seria a “atitude liberal de quem reconhece aos outros o direito de manifestar opiniões ou revelar condutas diferentes das suas ou até diametralmente opostas a elas” (MICHAELIS, 2018a). Há, portanto, uma espécie de “permissão” que o tolerante deve “reconhecer aos outros”, motivo pelo qual alguns ativistas e/ou militantes rejeitam o uso deste termo. A intolerância é descrita ainda como:

o desrespeito ao outro, ao próximo, ao desconhecido apenas porque ele não age, pensa, ou mantém o mesmo comportamento. *Na raiz da intolerância está o preconceito, que pode ser racial, econômico, de gênero,*

social, sexual, religioso, esportivo, político, etário, de pessoa com deficiência, dentre outros. (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2016, p. 4, sem grifos no original)

Preconceito e intolerância são coisas distintas (“na raiz da intolerância está o preconceito”), embora, a própria cartilha ao falar sobre os tipos de intolerâncias equipara as duas coisas à uma terceira, a discriminação: “Intolerância sexual: é a discriminação ou preconceito relacionado com a opção sexual [*sic*] de cada um” (*Ibid.*, p. 5). Voltando ao dicionário, preconceito é definido como a “atitude emocionalmente condicionada, baseada em crença, opinião ou generalização, determinando simpatia ou antipatia para com indivíduos ou grupos” (MICHAELIS, 2018b). A intolerância, portanto, pode ser entendida como o desrespeito com base em algum preconceito, que se manifesta de diversas formas, em diversos lugares. Uma das expressões da intolerância é o discurso de ódio. No que diz respeito aos conceitos, de acordo com Rosane Leal da Silva, Andressa Nichel, Anna Clara Lehmann Martins e Carlise Kolbe Borchardt:

O discurso de ódio compõe-se de dois elementos básicos: discriminação e externalidade. É uma manifestação segregacionista, baseada na dicotomia superior (emissor) e inferior (atingido) e, como manifestação que é, passa a existir quando é dada a conhecer por outrem que não o próprio autor. A fim de formar um conceito satisfatório, devem ser aprofundados esses dois aspectos, começando pela externalidade. A existência do discurso de ódio, assim toda expressão discursiva, exige a transposição de ideias do plano mental (abstrato) para o plano fático (concreto). Discurso não externado é pensamento, emoção, o ódio sem o discurso; e não causa dano algum a quem porventura possa ser seu alvo, já que a ideia permanece na mente de seu autor. Para esse caso, é inconcebível a intervenção jurídica, pois a todos é livre o pensar. Nas palavras de Jeremy Waldron (2010, p. 1601), o problema se instaura quando o pensamento ultrapassa esses limites dando lugar à duradoura presença da palavra publicada. (SILVA et al., 2011, p. 447)

Daniel Sarmiento (2006, p. 208) o define como as “manifestações de ódio, desprezo ou intolerância contra determinados grupos, motivadas por preconceitos ligados à etnia, religião, gênero, deficiência física ou mental e orientação sexual, dentre outros fatores”. Em Winfried Brugger temos:

De acordo com a maioria das definições, o discurso do ódio refere-se a palavras que tendem a insultar, intimidar ou assediar pessoas em virtude de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, ou que têm a capacidade de instigar violência, ódio ou discriminação contra tais pessoas. (BRUGGER, 2007, p. 118)

Para Samantha Ribeiro Meyer-Pflug (2009, p. 97) é a “manifestação de ideias que incitem a discriminação racial, social ou religiosa em determinados grupos, na maioria das vezes, as minorias”.

Todos estes conceitos têm em comum a ideia de “manifestação” do preconceito ou intolerância. Importante ao Direito distinguir o pensamento (“o ódio sem discurso”), aquele que não requer judicialização (“inconcebível a intervenção jurídica, pois a todos é livre o pensar”), da manifestação deste pensamento (“dando lugar à duradoura presença da palavra publicada”). É inconcebível, portanto, intervir juridicamente no pensamento, ainda que “criminoso”, mas colocar este pensamento em palavras enseja tal judicialização, pois esta presença duradoura das palavras causa ofensa, agride, discrimina. Mas esta ofensa é fruto do discurso de ódio? Ou seria consequência da falha do Estado em proteger os cidadãos? E quem fere, o sujeito que manifesta o seu pensamento ou este pensamento histórico de preconceito e discriminação?

Nos debates que têm ensaiado respostas, identificamos duas abordagens que predominam: a *primeira* argumenta que “a Internet revolucionou a comunicação”¹¹, deu “voz a legião de

¹¹ Cf. <<http://observatoriodaimprensa.com.br/e-noticias/a-realidade-da->

imbecis”¹², “nas redes sociais a gente não tem como contextualizar [ao contrário da comunicação face a face]”¹³ a fala dos interlocutores que, “se apoiando no anonimato, expressam seus preconceitos”¹⁴. A *segunda* concentra-se no embate entre discurso de ódio versus liberdade de expressão, dividindo-se entre aqueles que argumentam que a liberdade de expressão deve garantir até mesmo os discursos de ódio e aqueles para quem os discursos de ódio representam um limite à liberdade de expressão.

A primeira, afastaremos pela centralidade simplista que dá ao papel das técnicas e tecnologias de comunicação. Embora sejam especificidades na comunicação mediada pela Internet, o alcance, as redes sociais, a ausência da comunicação face a face e o anonimato não são *a causa* dos discursos de ódio. Os Estudos de CTS¹⁵ (Ciência, Tecnologia e Sociedade) já tem pontuado há tempos os problemas deste determinismo tecnológico:

o tecido tecnocientífico não existe à margem do próprio contexto social em que os conhecimentos e os artefatos resultam relevantes e adquirem valor. A trama tecnocientífica se desenvolve prendendo-se na urdidura de uma sociedade em que ciência e tecnologia desempenham um papel decisivo em sua própria configuração. Portanto, o entrelaçamento entre ciência, tecnologia e sociedade obriga a analisar suas relações recíprocas com mais atenção do que implicaria a ingênua aplicação da clássica relação linear entre elas. (BAZZO et al., 2003, p. 10)

internet/>.

¹² Cf. <<https://www.terra.com.br/noticias/educacao/redes-sociais-deram-voz-a-legiao-de-imbecis-diz-umberto-eco,6fc187c948a383255d784b70cab16129m6toRCRD.html>>.

¹³ Cf. <<https://youtu.be/dQCazvEfreY>>.

¹⁴ Cf. <<https://oglobo.globo.com/sociedade/brasil-cultiva-discurso-de-odionas-redes-sociais-mostra-pesquisa-19841017>>.

¹⁵ De maneira bastante breve: os Estudos de CTS criticam a ideia de que mais desenvolvimento tecnológico significa mais desenvolvimento humano (determinismo tecnológico). A tecnologia é abordada de modo crítico, considerada uma produção social e, portanto, carregada de valores.

É preciso pensar tecnologia e sociedade numa relação recíproca. Os “artefatos têm política”, carregam os valores da sociedade, não são neutros e, portanto, é preciso buscar no olhar para os artefatos as circunstâncias do seu desenvolvimento e uso (WINNER, 1980). Na verdade, a Internet constitui “um cenário avançado ou *high-tech* da cultura de massas e da indústria cultural, conforme estas foram estudadas, no passado, por autores como Edgar Morin e Theodor Adorno”; um fenômeno cujas “expressões apenas transplantam aquelas manifestações [já existentes] para o ciberespaço, sem tocar nas estruturas de sentido que elas agenciam desde os primórdios do século XX”. Em vez de uma revolução (para o bem ou para o mal) e/ou uma “nova forma de comunicação”, temos que considerar que a Internet e os pequenos avanços “que ela eventualmente nos proporciona são inseparáveis do regime social e histórico mais abrangente em que se insere”. Toda a explosão criativa e formas de sociabilidade que permitem liberdade e participação “são, efetivamente, agenciados pelas relações de poder capitalistas” (RÜDIGER, 2011, p. 46-50). Ainda, se é verdade que a Internet deu “voz a uma legião de imbecis”, como disse o escritor e filósofo italiano Umberto Eco, o oposto também seria válido e, então, nossa questão seria deslocada para como fazer predominar a voz dos “não imbecis”. A questão da comunicação face a face também não é garantia da comunicação livre dos mal-entendidos. Jacques Derrida (2013) já nos apresentou uma desconstrução desta primazia da fala sobre a escrita. As situações de fala carregam igualmente possibilidades de mal-entendidos, portanto, a fala não garante a completa “contextualização” dos discursos. Por fim, ainda sobre a primeira abordagem, a questão do anonimato trata-se de uma falsa sensação, pois “ao contrário do que muitos internautas ainda pensam, é possível identificar sua verdadeira identidade na web, mesmo que no universo virtual eles utilizem nomes falsos” (CARPANEZ, 2007). Muitos dos casos atuais de discurso de ódio são casos em que as pessoas estão identificadas, o que mostra que

não é somente o anonimato que facilita este comportamento. Ademais, a discussão sobre o anonimato carece de um debate intenso. Existem questões positivas e negativas¹⁶ envolvendo a regulação do anonimato e casos específicos de abuso estatal¹⁷ que precisam ser levados em consideração. As emendas parlamentares propostas por alguns deputados brasileiros para agilizar a identificação e punir os discursos contra parlamentares, partidos e/ou candidatos, sem necessidade de autorização judicial, mediante solicitação da autoridade ao servidor ou serviço, pode ser mais um caso de aprofundamento das ações de vigilância do Estado sobre seus cidadãos. Portanto, esta primeira abordagem não apenas centraliza o papel da tecnologia como definidora do comportamento social como propõe como respostas questões superficiais.

A segunda abordagem mais comum para o problema é travada no embate jurídico entre liberdade de expressão e discurso de ódio. Aqui, sem dúvida existem bons argumentos dos dois lados.

Em síntese, aqueles que argumentam pelo primeiro grupo, em favor da liberdade de expressão, defendem o que a corte norteamericana chamou de “livre mercado de ideias”. Se existem ideias boas, e elas existem, não há outra forma de conhecê-las se não houver um ambiente livre para que elas circulem em sociedade. Outro argumento a favor da liberdade de expressão é o da autenticidade, um Estado que pretenda tutelar alguns discursos seria um Estado que não valorizaria a autenticidade. Além disso, dizem os favoráveis à liberdade de expressão sem a tutela do discurso de ódio, é a possibilidade de proibições que sigam razões ideológicas, religiosas, que tirem da democracia seu caráter de discordâncias. Por fim, argumentam que ninguém está livre de se ofender ou confrontar a opinião dos outros (JESUS, 2017).

Já aqueles que argumentam pelo segundo grupo, em favor de

¹⁶ Cf. <<https://new.safernet.org.br/content/anonimato>>.

¹⁷ Cf. <<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/camara-quer-punir-quem-fala-mal-de-politico-na-internet/>>.

tutelar a liberdade de expressão para impedir os discursos de ódio, um ambiente público equilibrado deve ser preservado para permitir que todos tenham, de fato, a liberdade de expressão garantida – o que não poderia ser feito se os discursos partissem desde o princípio da ideia de superioridade de alguns. Este grupo aponta também que a democracia não é algo neutro. As decisões da maioria nem sempre consideram a dignidade de todas as pessoas nas decisões e, portanto, há de seguir algumas regras e pagar um certo preço pela liberdade de expressão para garantir um ambiente público favorável. Outro argumento seria a autenticidade das pessoas em sociedade, isto é, a autenticidade dos discursos de ódio fere a autenticidade das pessoas, que são alvos destes discursos. Dizem ainda os defensores deste grupo que, se permitidos os discursos de ódio, isso poderia evoluir para situações de extermínio de minorias. Por fim, este grupo também argumenta que o discurso de ódio apresenta um dano real à autoestima dos sujeitos, além de possíveis danos que desencadeiem por isso (JESUS, 2017).

É certo que a Constituição Federal consagra a liberdade de pensamento, de expressão e, igualmente, a dignidade da pessoa humana. Não é certo, no entanto, os limites.

Em junho de 2011 o Supremo Tribunal Federal (STF), a mais alta corte do poder judiciário brasileiro, decidiu afastar a interpretação da “Marcha da Maconha” como apologia às drogas pelo Código Penal, enquadrando o ato como liberdade de expressão. A decisão foi unânime. Desde 2008, primeiro ano da marcha, decisões judiciais proibiam a realização do evento. Em 2009 e 2010 a marcha ocorreu sem tanta repressão. Em maio de 2011, no entanto, uma nova proibição judicial resultou em forte repressão em diversas cidades do país, meses antes da decisão favorável do STF. Em novembro de 2011 a corte voltou a analisar o caso, agora para ver se cabia proibição pela Lei de Tóxicos (Lei nº 11.343/2006) e, nesta ocasião, o Ministro Celso de Mello ponderou sobre a questão da liberdade de expressão e os discursos

de ódio:

Evidente, desse modo, que a liberdade de expressão não assume caráter absoluto em nosso sistema jurídico, consideradas, sob tal perspectiva, as cláusulas inscritas tanto em nossa própria Constituição quanto na Convenção Americana de Direitos Humanos. [...] Há limites que, fundados na própria Constituição, conformam o exercício do direito à livre manifestação do pensamento, eis que a nossa Carta Política, ao contemplar determinados valores, quis protegê-los de modo amplo, em ordem a impedir, por exemplo, discriminações atentatórias aos direitos e liberdades fundamentais (CF, art. 5º, XLI), a prática do racismo (CF, art. 5º, XLII) e a ação de grupos armados (civis ou militares) contra a ordem constitucional e o Estado Democrático. (CF, art. 5º, XLIV) (MELLO, 2011)

O voto do Ministro foi citado em um outro processo, na petição da Defensoria Pública do Estado de São Paulo pela condenação de Levy Fidelix por discurso de ódio contra a comunidade LGBTI+, para ressaltar que “a proteção à liberdade de expressão não é absoluta” (DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2015, p. 12).

No debate presidencial de 2014 transmitido pela Rede Record, segunda maior emissora do país, Levy Fidelix respondeu à pergunta feita pela candidata Luciana Genro sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo/gênero afirmando que “dois iguais não fazem filho [...] aparelho excretor não reproduz”. Em seguida, comparou a homossexualidade à pedofilia (“eu vi agora o papa, o Santo Padre, expurgar, fez muito bem, do Vaticano um pedófilo”) e sugeriu que ao incentivar o casamento entre pessoas do mesmo sexo/gênero reduziria a população (“Se começarmos a estimular isso aí, daqui a pouco vai reduzir para 100 [milhões]. Vai para Paulista, anda lá e vê. É feio o negócio, né?”). Para a Defensoria Pública do Estado de São Paulo, Levy Fidelix incitou ódio e “enfrentamento” contra as minorias LGBTI+ (“gente, vamos ter coragem, nós somos maioria, vamos enfrentar essa minoria”) e que fossem segregados, além de terem problemas psicológicos

(“esses que têm esses problemas, que sejam atendidos no plano afetivo, psicológico, mas bem longe da gente, porque aqui não dá”). O caso gerou uma onda de reações nas redes sociais¹⁸ e repercutiu no jornal britânico *The Guardian*, que classificou o ato como “triste para a democracia brasileira”¹⁹. A petição diz ainda que a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos registrou “manifestação coletiva com mais de 6800 cidadãos e cidadãs, acerca das respostas proferidas pelo réu”. O caso “ultrapassou os limites da liberdade de expressão, para incidir em absurdo discurso de ódio [...] Este discurso de ódio é incompatível com o respeito à dignidade da pessoa humana”, diz a petição (*Ibid.*, p. 3, 11):

Portanto, diante de um aparente conflito entre direitos fundamentais garantidos em nossa Constituição, temos de sopesá-los para não permitir o absoluto gozo de direitos por parte de um indivíduo ou grupo em detrimento de direitos de outro indivíduo ou grupo. O princípio da proporcionalidade deve ser invocado. (*Ibid.*, p. 13)

Na sentença, a juíza Flavia Poyares Miranda julgou procedente o pedido da Defensoria Pública. Inclusive no mesmo valor postulado na inicial, de 1 milhão de reais (“eis que valor inferior certamente em nada puniria a conduta lesiva”). Para ela, “o direito de um indivíduo não pode eliminar o direito do outro, seu semelhante”. Ao decidir, afirmou ainda que “o candidato ultrapassou os limites da liberdade de expressão, incidindo sim em discurso de ódio, pregando a segregação do grupo LGBT” e complementa dizendo que “o mesmo empregou palavras extremamente hostis e infelizes a pessoas que também são seres humanos e merecem todo o respeito da sociedade, devendo ser observado o princípio da igualdade” (MIRANDA, 2015, p. 209, 211).

¹⁸ Cf. <<http://g1.globo.com/politica/eleicoes/2014/noticia/2014/09/comentario-de-levy-fidelix-sobre-gays-geram-indignacao-nas-redes.html>>.

¹⁹ Cf. <<https://www.theguardian.com/world/2014/sep/29/brazil-presidential-debate-homophobic-rant-levy-fidelix>>.

Levy Fidelix recorreu ao Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP), que reverteu a sentença. O Relator, Natan Zelinschi de Arruda, entendeu que as expressões usadas por Levy Fidelix, embora “chulas e em certos aspectos com desconhecimento biológico”, “nada fora demonstrado que configurasse incitação ao ódio” (ARRUDA, 2017, p. 1456, 1457). O juiz recorreu ao contexto para justificar a decisão:

Pois bem. Não obstante, tais considerações *devem ser destacadas o ambiente em que foram expostas as expressões referidas*, qual seja, em um debate político, durante o período de campanha eleitoral, em que os candidatos não primam pela verdade, havendo ofensas recíprocas, conseqüentemente, ausente o respeito elementar entre esses mesmos candidatos, que, ao extravasarem algum tema, com ponto de vista pessoal, deixam de observar os cuidados necessários. Na hipótese, basta analisar as imagens e o som para se concluir que *existiam grupos que provocavam um ou outro candidato em relação a algum tema específico, com o escopo de obterem vantagem política*, fazendo com que o eleitorado optasse por suas tendências de âmbito político-partidária. Ademais, *o fato de o então candidato à Presidência sugerir que pessoas que optaram por sexualidade homoafetiva fossem tratadas 'bem longe' também se encontra no contexto da questão político-partidária e sempre com o aspecto teleológico de influir no eleitorado algum proveito*. Assim, *apesar da manifestação grotesca do candidato corréu, que, de forma deseducada, fizera manifestações contra homossexuais, não se identifica afronta específica à dignidade da pessoa humana dos integrantes do movimento LGBT, ante as peculiaridades que envolvem os debates políticos, sempre em busca do sensacionalismo, bastando ver a situação em que o país se encontra, quando outra candidata também fizera afirmações levianas e sem nenhum cunho de verdade e, ainda assim, fora eleita Presidente e, posteriormente, destituída do cargo, ante o impeachment. [...] Convém ressaltar que expressões homofóbicas ou que tenham intuito de diminuir outrem por opção de sua sexualidade devem ser repudiadas*, contudo, não existe suporte para a indenização por danos morais, haja vista não identificar especificamente nenhuma entidade ou algumas pessoas, ante o caráter genérico e superficial das declarações, conseqüentemente, a improcedência da ação se apresenta adequada. [...] Finalmente, *cabe à sociedade, como um todo, levar em consideração a autodeterminação de cada um, inclusive repudiando observações que venham a denegrir ou desdenhar outrem*, uma vez que o verdadeiro direito humano é reconhecer o

semelhante em seu todo e, especificamente, como ele é, e nada além disso. (ARRUDA, 2017, p. 1457, 1459, 1460)

Na análise do juiz, a infelicidade das palavras de Levy Fidelix foi obra do contexto. Vimos no tópico anterior a impossibilidade de determinar os contextos, não sendo ele um dado a ser inserido na equação da significação para determinar as intenções do falante. É justamente por conta desta impossibilidade de encerrar um sentido que foi possível utilizar o contexto de maneiras tão diferentes nas duas decisões.

O 3º juiz do caso no TJ-SP, Ênio Santarelli Zuliani, vai além. No voto que profere em separado, acompanhando o relator, ele inicia comentando o texto publicado pelo então Ministro Presidente do Tribunal Superior do Trabalho, Ives Gandra Filho, criticando o reconhecimento da união homoafetiva no Brasil e comparando-a ao casamento entre humanos e animais – o caso também ganhou repercussão no país²⁰. Pergunta o juiz no voto: “O Ministro do TST ofendeu alguém ao defender seu ponto de vista? Seria caso de exigir dele, tal como se exige de Levy Fidelix, indenização por dano moral?”. Em seguida, Zuliani invoca a questão da imunidade parlamentar, para afastá-la neste caso de Levy Fidelix, dizendo que ele “deve pautar seus movimentos como cidadão comum”. Para ele, Levy Fidelix estava apenas expressando sua opinião e de seu partido, declaradamente contra a união homoafetiva: “uma postura ultrapassada e talvez radical e nunca ilícita”. Zuliani ainda disse que o patrulhamento ideológico não se contém com manifestações e extravasa para ações milionárias como estratégia de calar opiniões e obter o consenso compulsório (ZULIANI, 2017, p. 1461, 1462, 1464). Também recorreu ao contexto, porém, dando maior participação à Luciana Genro nas repostas de Levy Fidelix:

²⁰ Cf. <<https://www.migalhas.com.br/Quentes/Ives+Gandra+Filho+e+critica+do+por+publicacao+em>>.

É obrigatório, pois, mensurar as palavras utilizadas pelo candidato nesse contexto ilimitado, *sem esquecer que o clima entre os protagonistas do espetáculo televisivo de duvidosa serventia para esclarecimento eleitoral, era tenso e a temperatura elevada pela participação da candidata Luciana Genro, encarregada de incendiar o palco e que atçou o destempero que ganhou notoriedade com as seguintes frases: “dois iguais não fazem filho” e “aparelho excretor não reproduz.”* (ZULIANI, 2017, p. 1464, sem grifos no original)

Como se vê o juiz distribui, no contexto da pergunta feita pela candidata Luciana Genro, parte da responsabilidade pelas declarações que Levy Fidelix escolheu reiterar. As ofensas reiteradas pelo então candidato tornam-se, assim, fruto do contexto. E, embora discurso de ódio seja, para Zuliani, “aquele que incita a violência e mobiliza a população, seja para concretizar atividades imediatas de ataque ou para engrossar condutas discriminatórias ou de rejeição desumana”, diz ele que “não consta que as palavras de Fidelix tenham despertado mais do que uma repulsa passageira e que aumentou os índices de acessos em links da internet”. Em seguida, confessa “uma dificuldade desse Juiz que atua aqui como vogal (terceiro a votar) para diferenciar as motivações dos discursos de ódio mais conhecidos e piores da humanidade, como o racismo e o preconceito das manifestações contra os homossexuais”, concluindo, no entanto, que são inexistentes estas diferenças e repudiando “a tudo o que afronta a dignidade humana ou que introduz desigualdade aos homens, que são todos seres humanos iguais, independente de raça, cor, nacionalidade e sexualidade”. A controvérsia não poderia ser mais aparente, Zuliani repudia tudo que afronta a dignidade humana, vê como gravíssimas ambas as formas de intolerância, racismo e LGBTIfobia, mas, entende ao final que Levy Fidelix faltou apenas com despreparo, pois “a elegância do discurso não é privilégio de todos e os que sabem se comunicar *expressam suas convicções sem ofender*”. Seria suficiente que o partido e o candidato apenas dissessem que são contra o casamento homoafetivo e que não

contassem com eles politicamente em favor da pauta, diz Zuliani, mas “grosseria nem sempre caracteriza ato ilícito e a ilicitude é pressuposto fundamental da responsabilidade civil”. Levy apenas “informava a posição partidária” (ZULIANI, 2017, p. 1461-1467).

Ora, se a Constituição permite ou as autoridades toleram que partidos assumam posição aberta contra casamento de homossexuais, seria um contrassenso permitir a subsistência desses organismos com poderes de representatividade desse pensamento e condenar seus interlocutores, ainda que não saibam exprimir seus pontos de vistas empregando palavras suaves, elegantes ou inofensivas [...] Não há ilícito digno de reprovação jurídica, mas, sim, descontrole verbal que as urnas responderam, como muito bem enfatizado pelo nobre Relator ao retratar os pífios votos obtidos, como que passando uma advertência para a necessidade urgente de alteração de ideológica política. (ZULIANI, 2017, p. 1467)

Em nenhum dos votos na sentença do TJ-SP a comparação com a pedofilia ou a sugestão de que os homossexuais teriam problemas psicológicos (por serem homossexuais) e que deveriam ser tratados bem longe da sociedade foram abordadas. Apenas um caso de destempero de um candidato de posição conservadora, provocado por uma candidata, no contexto de um debate político acalorado que visa sensacionalismo, sem duros efeitos causados, cuja votação pífia seria a resposta da sociedade brasileira, que deve repudiar estas declarações. Importante dizer que o argumento dos votos não encontrou amparo na realidade, dada a recente eleição de Jair Bolsonaro ao cargo de Presidência da República, um político que faz alegações tais quais ou piores que Levy Fidelix: “O filho começa a ficar assim, meio gayzinho, leva um couro, ele muda o comportamento” e, em outra situação: “Seria incapaz de amar um filho homossexual. Não vou dar uma de hipócrita aqui: prefiro que um filho meu morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo”²¹. O

²¹ Cf. <<https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2018/10/28/tudo-sobre-bolsonaro/>>

magistrado certamente não contava com um contexto onde a intolerância estava latente e Levy representava um de seus sintomas. Para ele a rejeição de Levy provinha justamente de suas posições conservadoras e atrasadas.

O caso mostra bem os problemas com a judicialização da questão entre liberdade de expressão e discurso de ódio. O mais evidente: não ser efetivo no enfrentamento do problema. Como se explica que uma juíza e dois juízes tenham reconhecido a suficiência da documentação para formular juízo, mas, no entanto, tenham realizado interpretações tão diferentes, levantando contextos tão diferentes sobre os fatos (ela, apela para o contexto social dos discursos de ódio em que produzem problemas sociais graves; eles, para o contexto acalorado do debate onde alguns excessos foram cometidos, sendo Levy Fidelix provocado a cometer tais excessos).

Contudo, acreditar na judicialização para mudar o comportamento intolerante é uma visão reducionista. Como comenta o diretor-executivo global da ARTIGO 19, organização não-governamental que tem como missão defender e promover a liberdade de expressão e o direito à informação,

A censura pode se provar ineficaz para lidar com as causas do ódio, além de contraproducente para a finalidade de promover inclusão e igualdade, mesmo onde apenas as mais sérias formas de ‘discurso de ódio’ são objeto de processos judiciais. Há poucas evidências de que a censura, e em particular os processos criminais, mudem corações e mentes. Mas a educação e um amplo leque de medidas positivas que buscam romper essas barreiras podem conseguir. A censura pode ser usada por disseminadores do ódio para alimentar suas paranoias e teorias da conspiração, à medida que seus movimentos crescem no subterrâneo. Às vezes, os processos e a censura terminam por elevar o racismo de algo marginal a algo proeminente, convertendo esses racistas em mártires da causa. (HUGHES, 2017, sem grifos no original)

e <<https://revistaladoa.com.br/2016/03/noticias/100-frases-homofobicas-jair-bolsonaro/>>.

Nem a censura nem os processos, sozinhos, mudam este comportamento. Isso fica bastante claro com a eleição de Jair Bolsonaro. O período eleitoral brasileiro de 2018 ficou marcado pelos ataques às pessoas LGBTI+ e nordestinas²².

Os dados levantados há 38 anos pelo Grupo Gay da Bahia (GGB) – única entidade que promove um acompanhamento de mortes de pessoas LGBTI+ no Brasil diante da ausência de dados oficiais – mostram que só há aumento dos casos nos últimos doze anos (GRUPO GAY DA BAHIA et al., 2018). Em 2018, o relatório informa que a cada 19 horas uma pessoa LGBTI+ é assassinada ou se suicida em razão do preconceito e discriminação. Em 2017, era uma pessoa a cada 25 horas. A média de idade das pessoas trans assassinadas entre 2000-2016 não chega a 28 anos²³. Este aumento dos casos, registrados tanto pelo GGB (2018) quanto pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (2018), ainda antes do governo conservador de Jair Bolsonaro, que assumirá o cargo somente em janeiro de 2019, mostra como a questão da judicialização não tem sido efetiva para resolver o problema do discurso de ódio.

Antes de correr defendendo maior controle da expressão, nós devemos considerar as consequências indesejadas de dar ao governo muito controle sobre o que pode e o que não pode ser dito. É apenas nos casos extremos, quando uma pessoa [*sic*] está incitando que sejam provocados danos, e quando é provável que esses danos ocorram, que os limites à expressão são necessários. Uma vez que são dados ao governo poderes de censura mais abrangentes, é muito difícil fazer com que eles recuem. E eles podem facilmente cair em mãos erradas. (HUGHES, 2017)

Evidente que a reparação pelo dano causado está em jogo,

²² Cf. <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/fernanda-mena/2018/10/bolsonaro-e-evocado-em-ataques-e-intimidacoes-contra-pessoas-lgbt-mas-a-culpado-dele.shtml>>.

²³ Cf. <<https://homofobiamata.wordpress.com/>>.

mas, no quadro geral, o debate limitado ao campo do Direito e a judicialização da questão, como no caso de Levy Fidelix, não tem sido suficiente para avançar em alternativas. Por esta razão, apresentaremos na sequência as contribuições da noção de performatividade aplicada por Butler ao debate.

Para uma visão performativa dos discursos de ódio

Além de refletir, de modo bastante original, uma vigorosa aplicação da performatividade da linguagem sobre as questões de gênero e sexualidade (2015), Butler também refletiu sobre a relação entre performatividade e discurso de ódio e nos mostrou os problemas da judicialização da questão (1997). Basicamente, nos concentraremos nos seguintes pontos criticados pela autora: a ideia de um sujeito singular responsável por um ato singular de ofensa pela linguagem; a impossibilidade radical de assegurar *um sentido único* em função da iterabilidade e citacionalidade da linguagem e; por fim, a insuficiência da judicialização não somente nas alternativas para o problema mas, principalmente, a contradição do processo no que diz respeito ao aumento do poder de controle Estatal sobre nossas vidas.

Comecemos pelo problema do sujeito singular. Butler aponta os problemas de considerar o discurso de ódio como um ato singular de um sujeito singular:

Alguém é ofendido, e o vocabulário que surge para moralizar a dor é aquele que isola um sujeito como o organizador intencional desse ato prejudicial. Nietzsche compreende isto, primeiro, como a moralização na qual dor e ofensa são equivalentes e, segundo, como a produção de um domínio de efeitos dolorosos impregnados de uma intenção hipotética. Nesse momento, o sujeito não apenas é fabricado como a origem prévia e causal de um efeito doloroso que é reformulado como um prejuízo, mas a ação cujos efeitos são prejudiciais não é mais uma ação, o presente contínuo de “fazer”, mas é reduzido a um “ato singular” [...] Devemos aceitar a noção de que a linguagem ofensiva

pode ser atribuída à um sujeito e um ato singular? (BUTLER, 1997, p. 45, 50, tradução nossa)

Na sentença que reverteu a condenação de Levy Fidelix, o juiz Zuliani reforça que “a ilicitude é pressuposto fundamental da responsabilidade civil. Os elementos dos autos revelam não ter ocorrido propósito de injuriar ou discriminar” – o que só pode ser atribuído a alguém e não de modo genérico. A origem dessa ofensa é fixada nessa figura do sujeito como origem, portanto, para responsabilizá-lo pela ação. Mas, como diz Butler (1997, p. 46, tradução nossa): “A questão, então, de quem é responsável por uma determinada ofensa precede e inicia o sujeito, o sujeito mesmo é formado por ser nomeado para ocupar este espaço gramatical e jurídico”. A ofensa só pode ser representada judicialmente, pois um ato preciso é apresentado de modo que o Estado brasileiro não poderia, por exemplo, ser responsabilizado pelo constante descaso com a população LGBTI+ que geram os números levantados pelo GGB e pela ANTRA.

Para Butler (*Ibid.*, p. 48-49) Austin pressupõe um sujeito soberano, alguém que fala e realiza um ato tal qual um juiz. Entretanto, Paulo Ottoni (1990) já ressaltou, como vimos, a importância que a noção de *uptake* assume no performativo austiniano, descentrando o papel do sujeito e desmantelando a intenção original. Isto posto, o que Butler aponta continua válido:

É o poder de “um único indivíduo” causar ofensa através do uso de um nome ofensivo ou esse poder é acumulado com o tempo e dissimulado no momento em que um único sujeito pronuncia tais termos ofensivos? [...] E se e quando este enunciado provoca um dano, é o enunciado ou o enunciador a causa deste dano, ou o enunciado realiza este dano mediante uma transitividade que não pode ser reduzida a um processo intencional ou causal originado em um sujeito singular? (*Ibid.*, p. 49, tradução nossa)

Isto nos leva aos conceitos de iterabilidade e citacionalidade. Como cada ato performativo é, antes de tudo, as convenções

sociais reiteradas durante a enunciação do ato, o sujeito que produz um discurso de ódio está reiterando uma produção, que é histórica.

Quando o termo injurioso ofende (e permita-me deixar claro que eu penso que ofende), ele trabalha sua ofensa precisamente através da acumulação e dissimulação de sua força. O falante que profere a ofensa racial está, portanto, citando essa ofensa, produzindo uma comunidade linguística com uma história de falantes. O que isso pode significar, então, é que precisamente a iterabilidade pela qual um performativo encena sua ofensa estabelece uma dificuldade permanente em localizar a responsabilidade final por essa ofensa em um sujeito singular e em seu ato singular. (*Ibid.*, p. 52, tradução nossa)

“O falante cita a ofensa”, diz ela. O sujeito reitera, coloca em jogo novamente, mas não será nunca, ele, a origem única de qualquer ofensa, que já se encontra validada no contexto e nas convenções antes mesmo de o sujeito usar a linguagem e escolher reiterar este jogo. A herança desta ofensa é, assim, invocada como origem (*Ibid.*, p. 50), tal qual ocorre na performatividade de gênero, onde os atos e gestos repetidos durante o tempo cristalizam a aparência de uma substância de gênero. O que nós vemos é o gênero como substância, mas “o fazer [gênero] é tudo”, parafraseando Nietzsche. Igualmente, nos casos de discursos de ódio, o que vemos e buscamos é um sujeito singular e um ato singular, mas o fazer continua oculto.

Contexto e intenção também não podem ser invocados como forma de reestabelecer a responsabilidade diante de um único sujeito, pois, como já vimos, a intenção e o contexto não dominam a significação e/ou a cena performativa. Assim, é igualmente possível alguém ser insultado e não se sentir ofendido e alguém que não tenha sido insultado sentir-se desta maneira. Karla Cristina dos Santos (2014) discutindo as “Implicações da noção de sujeito na discussão da responsabilidade de fala” ilustra esta questão por uma cena do episódio “*The N Word*”²⁴ do programa de

²⁴ Cf. <https://youtu.be/TNSR52VG_4>.

humor norte-americano “*Curb your enthusiasm*”, apresentado por Larry David:

Neste episódio, Larry (que é um homem branco) está no banheiro e ouve sem querer um rapaz falando ao telefone. Quando volta ao salão ele começa a contar para uma amiga o que havia ocorrido, enquanto um outro médico (negro) passa por eles e ouve parte da conversa” onde Larry está apenas citando a conversa que escutou no banheiro e a palavra *nigger* (negro) [...] Nessa cena, o efeito injurioso não é o resultado de uma possível intenção de insultar (já que se trata de uma citação), mas da historicidade do termo *nigger*, da sua capacidade de recuperar a história de racismo da sociedade norte-americana. Como o Doutor Negro não percebe que se trata de uma citação, Larry é considerado o autor do enunciado e acaba sofrendo suas consequências. (SANTOS, 2014, p. 304-305)

Como se percebe, o personagem Larry não necessitou ter intenção de ofender para sofrer as consequências pelo ato de fala. Na cena analisada por Santos vemos Larry sinalizar que se tratava de uma citação (fazendo o gesto de aspas com os dedos). Em outra cena do mesmo episódio, Larry vocaliza “*I was quoting*” (Eu estava citando)” e nem mesmo assim fica esclarecido o contexto do enunciado de Larry. Contexto, como vimos, não é um dado que pode ser acrescentado ao enunciado para definir seu sentido original – exatamente por esta impossibilidade radical de definir os sentidos que as duas sentenças judiciais no caso Levy Fidelix são tão distintas (uma condenando e outra absolvendo) ao interpretaram justamente o contexto das declarações.

Chegamos, então, ao último dos pontos problemáticos nas atuais repostas que temos para a questão do discurso de ódio: a judicialização do problema. Como “nenhum termo ou declaração pode funcionar performativamente sem acumular e dissimular a historicidade da [*sua*] força”, a iterabilidade da linguagem permite apenas que se resolva “temporariamente o problema de uma história fundamentalmente impossível de ser processada juridicamente” (BUTLER, 1997, p. 51, 50, tradução nossa). O

processo de judicialização toma este sujeito como o responsável único e original pela ofensa, mas “o sujeito mesmo se forma como resultado da nomeação para ocupar este espaço gramatical e judicial” (BUTLER, 1997, p. 46, tradução nossa). Não se trata aqui de defender que estes casos não sejam processados para buscar responsabilizar o autor do discurso de ódio. Como diz Butler:

Isto não é dizer que os sujeitos não devem ser processados por seus discursos injuriosos. Penso que há provavelmente ocasiões que deveriam. Mas o que precisamente está sendo processado quando a palavra injuriosa vem a julgamento e pode finalmente ou totalmente passível de processo? [...] De fato, *quando o discurso político é totalmente reduzido pelo discurso jurídico, o significado da oposição política corre o risco de ser reduzido ao ato da acusação.* (BUTLER, 1997, p. 50, tradução nossa, sem grifos no original)

Então, sim, o discurso de ódio pode ferir, mas quando o judicializamos estamos buscando reparação da ofensa atual ou histórica? Embora a filósofa reconheça a necessidade de responsabilizar os discursos de ódio, aliás, ela é bastante clara ao dizer que é a judicialização o mecanismo para empreender esta responsabilização, ela nos questiona se não é justamente este processo que nos impede de analisar as formas históricas como o discurso produz a ofensa. Sua preocupação é somente de que a oposição política seja reduzida à judicialização a questão (*Id.*).

Adicionalmente, além de não resolver sozinha a questão, a judicialização tem outro problema na visão de Butler: ela reitera o poder do Estado em decidir sobre nossas vidas. Transferir ao Estado, por meio do seu Poder Judiciário, a decisão sobre quais intenções, contextos, discursos e sujeitos podem ser responsabilizados por ofensas caracteriza em si mesmo um tipo de violência, aquela que o Estado comete ao analisar estes casos. “De fato, se a denúncia for julgada pelo Estado, na forma do Judiciário, o Estado é tacitamente representado como um instrumento neutro de execução legal” (BUTLER, 1997, p. 48, tradução nossa). Assim, “considere que o julgamento do que será ou não considerado como

liberdade de expressão²⁵ será em si mesmo um tipo de discurso, que implica o Estado no próprio problema do poder discursivo com o qual está investido para regular, sancionar e restringir tal discurso (*Ibid.*, p. 54, tradução nossa).

Desde *Problemas de Gênero* (2015) a filósofa aponta que o ordenamento jurídico absorve questões e, com efeito, aumenta seu poder de decisões sobre nossas vidas – como, por exemplo, quando precisa decidir o que é uma “mulher” e que mulheres podem ser enquadradas neste conceito ao serem representadas no ordenamento jurídico.

Aqui, parece necessário lembrar que a acusação judicial dos discursos de ódio em um tribunal corre o risco de dar aos tribunais a oportunidade de impor mais violência eles mesmos. E se o tribunal começar a decidir o que é e o que não é a linguagem violenta, essa decisão corre o risco de constituir a mais vinculante de todas as violações. (BUTLER, 1997, p. 65, tradução nossa)

Butler analisa as decisões sobre o caso de um cidadão norte-americano que queimou uma cruz em frente à casa de uma família negra. Para ela o tribunal vê na cruz em chamas sua própria autoridade ameaçada e, portanto, protege a si mesmo desta suposta ameaça. Curiosa semelhança com nosso caso, onde o juiz do TJ-SP que absolve Levy Fidelix questiona se o Ministro do TST, Ives Gandra Filho, deveria ou não ser condenado a pagar dano moral por seu texto onde compara a relação homoafetiva com a relação com animais, quase *como se* observasse na figura do Ministro os riscos de permitir a condenação de Levy Fidelix se voltando contra o próprio tribunal ou o magistrado. Há ainda outras semelhanças entre os casos: a cruz em chamas também foi considerada apenas a livre expressão de um ponto de vista (*Ibid.*, p. 56) desconsiderando completamente a simbologia histórica de queimar a cruz como um signo que marca alguém para ser alvo de

²⁵ Optei por traduzir “*protected speech*” como “liberdade de expressão” unicamente para manter o termo já largamente utilizado ao longo do texto.

ameaça futura (*Ibid.*, p. 57). Com efeito:

como no caso da cruz em chamas, não era somente uma questão de saber se a corte sabia ler a ameaça contida na cruz em chamas, mas se a própria corte produz significados por uma lógica paralela. Pois este tem sido o tribunal que só foi capaz de imaginar o incêndio engolindo a Primeira Emenda, provocando o tumulto que irá frear sua própria autoridade. E assim, protege a si mesmo contra a ameaça imaginada daquele fogo, protegendo a cruz em chamas, aliando-se àqueles que buscam proteção legal contra um espectro forjado a partir da sua própria fantasia. Assim, o tribunal protege a cruz em chamas como liberdade de expressão, imaginando aqueles que ofendem como o lugar da verdadeira ameaça, elevando a cruz em chamas como um representante do tribunal, o protetor local e símbolo da liberdade de expressão: com tanta proteção, o que podemos temer? (BUTLER, 1997, p. 65, tradução nossa)

Não seria, então, a falha da lei em proteger os cidadãos e as cidadãs contra os discursos de ódio que incitam violência real, no fundo, uma violência em si mesma? Que infrações e/ou crimes a lei escolhe ver e quais não? E quando a lei escolhe não ver, é ela que comete um crime? E se e quando acontecer, como ela pode cometer um crime sendo a lei? Como, afinal, um tribunal julgaria uma ação em que ele próprio estivesse implicado nela?

A própria noção de performatividade nos oferece um modo de refletir sobre as alternativas aos problemas levantados, pois “Não há fora-de-texto”, como disse Derrida (2013, p. 194). A performatividade dos nossos atos de fala envolve nossa escolha de reiterar ou não estes atos que estão convencionados na história de nossa comunidade linguística e, portanto, a noção de responsabilidade não desaparece, mas assume aqui uma nova postura:

Se a herança nos designa [*assigne*] tarefas contraditórias (receber e no entanto escolher, acolher o que vem antes de nós e no entanto reinterpretá-lo etc.), é que ela atesta nossa finitude. Só um ser finito herda, e sua finitude o *obriga* a isso. Obriga-o a receber o que é maior,

mais antigo, mais poderoso e mais duradouro que ele. Mas a mesma finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar de lado. Justamente para responder ao apelo que o precedeu, para a ele responder e por ele responder – em seu nome como em nome do outro. Antes mesmo de dizer que se é responsável por tal herança, é preciso saber que a responsabilidade em geral (o “responder de”, o “responder a”, o “responder em seu nome”) nos é primeiramente designada, e, de uma ponta a outra, como herança. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 14)

Assim, trata-se de uma escolha que podemos fazer (ou aprender a fazer). A linguagem, sendo política, nos permite justamente isso, agir novamente e agir contra os atos que nos oprimem. Para dizer com Butler:

Para ler tais textos contra eles mesmos é necessário admitir que a performatividade do texto não está sob um controle soberano. Pelo contrário, se o texto age uma vez, pode atuar novamente e possivelmente contra seu ato anterior. Isso levanta a possibilidade de ressignificação como uma leitura alternativa da performatividade e da política. (BUTLER, 1997, p. 69, tradução nossa)

Considerações finais

Concordamos com Carla Rodrigues (2018) quando ela defende que “a noção de performatividade é o legado mais potente da Virada Linguística”. Derrida também destacou que “a teoria dos *speech acts* é no fundo e no que tem de mais fecunda, mais rigorosa, mais interessante [...] uma teoria do direito, da convenção, da moral política, da política como moral” (DERRIDA, 1991, p. 134-135). A cada novo trabalho, Butler tem nos mostrado a potência da visão performativa da linguagem em temas tão urgentes e complexos como gênero, sexualidade, sujeição, precariedade, violência e democracia.

Neste trabalho buscamos demonstrar a pertinência da interpretação performativa que Butler faz do problema dos discursos de ódio. Em nossa avaliação, Butler corajosamente foge

das soluções fáceis, entre elas, a judicialização do problema, levantando suas contradições e alertando para os riscos inerentes que acompanham este processo. Estas contradições, assim esperamos, ficam claras no caso de Levy Fidelix onde os conceitos sobre a perspectiva performativa da linguagem, também vistos neste trabalho, ajudam a explicar como as decisões proferidas se baseiam, por exemplo, no contexto e, no entanto, formam-se dois juízos completamente distintos.

Essa perspectiva, claro, tem imbricações diversas. A que entendemos ser mais urgente de uma análise e de um debate intenso é a noção de responsabilidade. Para aqueles que entendem a criminalização como uma das principais ferramentas da política, pode ser incômoda a ideia de uma responsabilidade ética cujo foco não seja a tutela da lei. O movimento LGBTI+, por exemplo, tem lutado incansavelmente pela criminalização dos discursos de ódio com motivação no gênero e sexualidade e, da LGBTIfobia (GRUPO DIGNIDADE, 2018). No entanto, tentamos deixar claro também as contradições inerentes desta abordagem. Evidente que não há respostas certas – tentamos nos livrar delas durante todo o texto – mas este trabalho é, antes de tudo, um convite a considerar os limites que expusemos e as possibilidades da perspectiva que defendemos aqui. Trata-se de uma escolha responsável: qual herança escolheremos reiterar? Se podemos pensar na responsabilização judicial, podemos pensar também, pelo menos em conjunto, na responsabilização das nossas escolhas.

Referências

ARRUDA, Natan Zelinski de. *Acórdão 1098711-29.2014.8.26.0100*, 2 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/dl/acordao-levy-fidelix-declaracoes-gays.pdf>>. Acesso em: 6 nov. 2018.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E

TRANSEXUAIS. Mapa dos assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil em 2017. Bahia: Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), 2018. Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/-relatorio-mapa-2017.pdf>>. Acesso em: 6 nov. 2018.

AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BAZZO, Walter A. et al. *Introdução aos estudos CTS (Ciência, tecnologia e sociedade)*. Madrid: Editora OEI, 2003.

BRUGGER, Winfried. Proibição ou proteção do discurso do ódio? algumas observações sobre o direito alemão e o americano. *Revista Direito Público*, n. 15, p. 117-136, 2007.

BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad: Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARPANEZ, Juliana. Sensação de anonimato facilita cyberbullying, diz advogado. *Portal G1*, 27 set. 2007.

CULLER, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Petição Inicial 1098711-29.2014.8.26.0100*. 2015. Disponível em: <<https://www.defensoria.sp.def.br/dpesp/repositorio/o/LEVY.pdf>>. Acesso em: 6 nov. 2018

DERRIDA, Jacques. *Limited inc*. Trad: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Gramatologia*. Trad: Miriam Chnaiderman; Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GIGLIO, Tatiana. *Skol Diálogos: uma pesquisa sobre preconceito*. *Update or Die*, 9 out. 2017.

GRUPO DIGNIDADE. *Carta da Diversidade – Plataforma Nacional dos Direitos Humanos e de Cidadania das Pessoa*

LGBTI+ na Agenda Legislativa e de Litigância Estratégica, 2018. Disponível em: <<http://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2018/05/Carta-da-Diversidade02-05.pdf>>.

Acesso em: 6 nov. 2018

GRUPO GAY DA BAHIA et al. *Mortes violentas de LGBT no Brasil - Relatório 2017*. Salvador: Grupo Gay da Bahia (GGB), 2018.

Disponível em: <<https://pt.calameo.com/read/004650218f3258a331907>>. Acesso em: 6 nov. 2018.

HUGHES, Thomas. *Quando é justificável proibir um discurso, segundo esta ONG*, 22 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/Quando-%C3%A9-justific%C3%A1vel-proibir-um-discurso-segundo-esta-ONG>>.

Acesso em: 6 nov. 2018

IBOPE INTELIGÊNCIA. 7 entre cada 10 brasileiros já fizeram comentários preconceituosos. *IBOPE Inteligência*, 10 out. 2017.

JESUS, Carlos Frederico Ramos de. *Discurso de ódio e minorias*, 2017. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=hLw1YoHxtwo>>. Acesso em: 6 nov. 2018

MARCONDES, Danilo. A Teoria dos Atos de Fala como concepção pragmática de linguagem. *Filosofia Unisinos*, v. 7, n. 3, p. 217-230, 2006.

MELLO, Celso de. ADI 4274/DF, nov. 2011. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/1955301>>. Acesso em: 6 nov. 2018.

MEY, Jacob. *Pragmatics: an introduction*. Cambridge: Basil Blackwell, 1993.

MEYER-PFLUG, Samantha Ribeiro. *Liberdade de Expressão e Discurso do ódio*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

MICHAELIS. *Tolerância*. [s.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/tolerancia>>. Acesso em: 6 nov. 2018a

_____. *Preconceito*. [s.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/preconceito>>. Acesso em: 6 nov.

2018b

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO.

Tolerância: quem se dá bem com gente se dá bem na vida, abr. 2016.

Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/Cartilhas/Tolerancia_cartilha_Impressao.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2018

MIRANDA, Flavia Poyares. *Sentença 1098711-29.2014.8.26.0100*, 13 mar. 2015. Disponível em:

<<https://www.conjur.com.br/dl/sentenca-levy-fidelix-declaracoes.pdf>>. Acesso em: 6 nov. 2018

OTTONI, Paulo. *John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem humana*. Tese (Doutorado em Ciências) - Campinas: Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 1990.

_____. *John Langshaw Austin and the Performative View of Language*. DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, v. 18, n. 1, p. 117-143, 2002.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O Austin do qual a linguística não tomou conhecimento e a linguística com a qual Austin sonhou. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 30, p. 105-115, 1996.

_____. A “dadidade” dos ditos dados na/da pragmática. In: GONÇALVES, A. V.; GÓIS, M. L. DE S. (Eds.). *Ciências da linguagem: o fazer científico: volume 2*. Campinas: Mercado das Letras, 2014.

RODRIGUES, Carla. *Três tempos da performatividade em Butler*, jun. 2018. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/polperufmg/videos/448625742243427/>>. Acesso em: 6 nov. 2018

RÜDIGER, Francisco. *As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SANTOS, Karla Cristina dos. Implicações da noção de sujeito na discussão da responsabilidade de fala. In: SILVA, D. DO N. E.; MARTINS, D. M.; ALENCAR, C. N. DE (Eds.). *Nova pragmática: modos de fazer*. São Paulo: Cortez, 2014.

SARMENTO, Daniel. A liberdade de expressão e o problema do “Hate Speech”. In: *Livres e iguais: estudos de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SILVA, Rosane Leal da *et al.* Discurso de ódio em redes sociais: jurisprudência brasileira. *Revista Direito GV*, v. 7, n. 2, p. 445-467, 1 jul. 2011.

SOPRANA, Paula. “Há um aumento sistemático de discurso de ódio na rede”, diz diretor do SaferNet. *Revista Época*, 7 fev. 2017.

TAVARES, Thiago. *Lançamento de novos recursos e dados - Parte 02 - SID 2018: SID 2018 - Dia da Internet Segura no Brasil, 16 maio 2018*. Disponível em: <<https://youtu.be/ofEzcUoavqA>>. Acesso em: 6 nov. 2018

WINNER, Langdon. *Do Artifacts Have Politics?* *Daedalus*, v. 109, n. 1, p. 121-136, 1980.

ZULIANI, Ênio Santarelli. Acórdão - VOTO EM SEPARADO 1098711-29.2014.8.26.0100, 2 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/dl/acordao-levy-fidelix-declaracoes-gays.pdf>>. Acesso em: 6 nov.



Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (Ccir): dez Anos de Luta Contra a Intolerância Religiosa no Brasil

Carlos Alberto Ivanir dos Santos

No dia 21 de setembro de 2008, milhares de pessoas, adeptas de várias religiões, vestidas de branco, saíram cedo de suas casas, nos mais diferentes pontos da cidade do Rio de Janeiro, e de outros estados brasileiros, com um único objetivo, participar da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. Grupos religiosos, grupos culturais, simpatizantes e adeptos da causa se reuniram na orla de Copacabana, Zona Sul, ao som dos mais variados ritmos, cantos, falas e pedidos de respeito e pelo fim da intolerância religiosa no país. A principal proposta da Caminhada era combater a intolerância religiosa, que tem profundas raízes nas ideologias fascistas e antidemocráticas. Dentro dessa proposta, está o argumento central que é a luta pela liberdade e pela pluralidade que, ao contrário da intolerância, é abordada como parte dos princípios da democracia. Argumentos esses, que se tornaram o sustentáculo da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR). O presente artigo tem por objetivo fazer uma brevíssima contextualização do nascimento CCIR destacando as suas ações para a realização da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. Sendo que a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) criada em 2008, é uma organização sem fins lucrativos que tem o intuito de promover a luta contra a intolerância religiosa em suas mais diversas modalidades no Brasil. O advento da

organização se deu após o fatídico episódio ocorrido em uma comunidade da Ilha do Governador, em que um grupo de pessoas pertencente à umbanda e ao candomblé foram expulsas do local pelas lideranças locais ligadas ao crime organizado, além de terem os seus barracões queimados, imagens quebradas e sofrerem ameaça de morte, já que esses religiosos não quiseram se converter. Segundo Miranda & Goulart,

A Comissão surgiu então para combater atitudes discriminatórias contra os cultos de matriz afro-brasileira, entendidas como formas de manifestação de “intolerância religiosa”, bem como pressionar às autoridades a tomar medidas em relação aos ataques. A primeira atividade da Comissão foi a realização de uma audiência pública na Assembleia Legislativa. No entanto, como os deputados e demais autoridades não compareceram, estando presente apenas um representante do Secretário de Segurança, os religiosos presentes decidiram realizar um protesto na escadaria da Assembléia, de onde saíram em caminhada pelas ruas do Centro da cidade. [...] O que provocou a indignação de candomblecistas e umbandistas, levando-os a organizar uma manifestação pública na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ). Fátima Damas, presidente da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), foi uma das principais responsáveis pela criação da Comissão, que se reúne até hoje na sede da CEUB, no bairro do Estácio, na região do Centro. De acordo com um dos membros, a formação se deu com o objetivo de combater o preconceito religioso utilizando os meios legais para fazer com que fosse cumprida a Constituição no que diz respeito à liberdade de credo. (MIRANDA & GOULART, 2009, p. 3)

Em resposta a tal arbitrariedade, os indivíduos buscaram chamar a atenção das autoridades da capital através de um ato público em frente à Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), Centro da cidade, local que já foi palco de diversas manifestações e movimentações sociais ao longo da história do país. Em pouco tempo de participação na sociedade brasileira, a CCIR transformou-se em modelo para o resto do país, ajudando a atualizar, junto à Polícia Civil do Rio de Janeiro, o sistema de registro de ocorrências, a partir da Lei 7716/89 (Lei

Caó), que prevê pena de 1 a 5 anos de reclusão para crimes praticados contra religiosos.



Figura 1: Logo da CCIR- Fonte: Acervo Pessoal

No que concerne à organização desses grupos, ao lançarmos nossa lente interpretativa alicerçada por Thompson (1987), em sua obra “A formação da classe operária”, ao fundamentar-se, em primeiro plano, na negação do conceito de “classe” como uma estrutura estática, pré-determinada por conexões entre grupos oprimidos e um poder hegemônico, como se a essência da “classe” tivesse como elementos fundantes pontos inflexíveis, determinados pela dimensão do econômico, além do social.

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus [...] A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe. (THOMPSON, 1987, p. 10)

Tal visão nos garante mais precisão na observação dos processos que constituem as formações de classe, considerando o

quanto da experiência de opressão, de articulação tradicional e religiosa e do histórico comum de preconceito e intolerância podem ser conectados aos acontecimentos de violência e de agressão cotidianas, fomentando assim a necessidade de uma resistência organizada, que se traduz em um organismo coletivo em defesa da liberdade religiosa.

Desse modo, a CCIR construiu o Fórum de diálogo inter-religioso e elaborou a base do Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, tendo apresentado as principais propostas e reivindicações para combater uma das violências mais silenciosas e escamoteadas do país. O plano foi entregue ao então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no dia 20 de novembro de 2008, no Rio de Janeiro. Entretanto, nenhuma medida foi tomada durante e após os 8 anos do governo Lula. Em continuidade à discussão do plano, foi realizado, pela CCIR, em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), um evento no dia 3 de abril de 2009, no Rio de Janeiro, que reuniu representantes de diferentes religiões e de vários estados, incluindo o Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia e Pará, que levantaram eixos temáticos como norteadores na construção do plano, a saber:

1. Formação da sociedade brasileira;
2. Os marcos legais (legislação nacional e internacional);
3. A informação e o respeito à liberdade de crença;
4. A garantia dos direitos à liberdade de crença (direitos civis, previdenciários, etc.);
5. Justiça e segurança pública (acesso à justiça, proteção e defesa);
6. Educação e cultura religiosa;
7. A contribuição da sociedade civil;
8. O papel do poder executivo;

-
9. A relação entre a discriminação religiosa e a noção de violência psíquica;
 10. A inclusão da defesa da liberdade de crença e/ou religião (com a finalidade de contemplar os ateus);
 11. Os meios de comunicação.

Assim, pensando sobre os aspectos apresentados, Miranda & Goulart salientam que a

Incorporação de representantes da SEPPIR deu ao debate um caráter oficial. Assim, a proposta de construção de um “plano de política nacional de combate à intolerância religiosa” incluiria, entre outras propostas, demandas ao poder público, em especial, à Polícia Civil, ao Ministério Público e ao Poder Judiciário por reconhecimento de direitos e pela criminalização dos ataques e agressões étnicas e raciais. Na ocasião foi apresentada a proposta de uma delegacia especializada em crimes étnicos e raciais, tomando como modelo as delegacias da mulher, com o objetivo de não ser apenas um órgão “que acolha o crime e puna o agressor, mas que também trabalhe no sentido da prevenção e educação”, segundo as palavras do Ministro Edson Santos, durante a abertura do Fórum. Para tanto deveria contar com “especialistas” da antropologia, psicologia e serviço social. (MIRANDA & GOULART, 2009, p. 5)

Outras respostas contundentes de trabalho da CCIR foram a distribuição, em todas as delegacias, igrejas, templos, centros e terreiros, do “Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo”, e a união de várias entidades religiosas na Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa que, no ano de 2017, chegou à sua 10ª edição. Em sua primeira edição, em 2008, a Caminhada conseguiu reunir um número significativo de pessoas que, juntas caminharam, em defesa da liberdade religiosas. E, desde então, o número de participantes vêm crescendo a cada edição. Assim, a Caminhada vem se consolidando como um evento de luta contra a intolerância religiosa, cujos participantes são convidados a usar roupas brancas ou as roupas características de sua religião, o que

possibilita a identificação de vários outros segmentos religiosos e étnicos (MIRANDA & GOULART, 2009).

Segundo dados da própria organização, a CCIR hoje é formada por umbandistas, candomblecistas, espíritas, judeus, católicos, muçulmanos, malês, bahá'ís, evangélicos, Hare Krishnas, budistas, ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, ateus e agnósticos. Também são membros da CCIR o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o Ministério Público e a Polícia Civil. A história, hoje escrita pela comissão, rompe com a velha tradição, que pauta as religiões sobre o prisma da política, que se estende dos primórdios da colonização no Brasil até os dias atuais.

Entretanto, o surgimento de uma nova geração, de luta e de resistência, não se distancia das paixões dos grandes momentos traumáticos e formativos da história das comunidades religiosas afro-brasileiras. Mesmo composta, em sua maioria, por adeptos das religiões de matrizes africanas, a CCIR levanta a bandeira do pluralismo das diversidades religiosas em benefício dos diálogos inter-religiosos. O pluralismo religioso, diz Monteiro (2008, p. 63), “convencionalmente compreendido como tolerância à diversidade de cultos e como respeito à liberdade de consciência, se constituiu às avessas no Brasil: não foi fundamento do Estado moderno, mas seu produto”.

A CCIR desponta no cenário religioso brasileiro como a primeira organização social, composta por religiosos das mais diversas pluralidades, que busca promover e garantir os direitos da liberdade religiosa. Levando-se em conta que liberdade religiosa é um direito garantido por lei desde a Constituição de 1824, e ratificada na constituição de 1988. A Constituição Federal, no Artigo 5º VI, diz “ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos, e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”.

Contraopondo-se às organizações religiosas que tentam promover um diálogo vertical e dominar, em que sempre há um vencido e um vencedor, a CCIR horizontaliza os diálogos e propõe ações diretas sobre os caminhos a serem percorridos até que todas as religiões, no Brasil, possam ser praticadas livremente, sem o peso do Estado ou das hegemonias cristãs pentecostais e neopentecostais.

Considerações Finais

Ao longo dos últimos dez anos CCIR em parceria com o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), vem promovendo o evento Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, que no ano de 2018 completou a sua décima primeira edição levando mais de centenas de pessoas a caminharem juntas, sobre a Orla de Copacabana, em prol das liberdades e pluralidade religiosas. O evento, que em si congrega um grande espírito inter-religioso vem se transformando em um grande ato em prol das liberdades, independentes das crenças e experiências sociais. Ampliando as abrangências e entendimento sobre o conceito de tolerância e intolerância no Brasil.

Referências

GOMES, Flávio & COSTA, Valéria Gomes (ORGS). *Religiões Negras. Da escravidão à pós-emancipação*. Selo Negro Edições, 2016.

MIRANDA, A. P.; GOULART, J. B. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. In: 33^o Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 2009, Caxambu. Anais do 33^o Encontro Anual, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. A Violência na Adolescência: Um Problema de Saúde Pública. In: *Cadernos de Saúde Pública*, RJ,

-
- 6 (3): 278-292, jul/set,1990. MONTERO, Paula. “Secularização e Espaço Público: a re-invenção do pluralismo religioso no Brasil”, In: *Etnográfica*, vol. 13, n. 01, 2008.
- MONTES, Maria Lucia, *As Figuras do Sagrado: Ente o Público e o privado*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da Vida Privada no Brasil: Contrates da intimidade contemporânea*. – São Paulo: Companhia faz Letras, 1998.
- SANTOS, Ivanir dos & SEMOG, Éle. “Apresentação”, In: SANTOS, Ivanir dos & FILHO, Astrogildo Esteves (orgs.). *Intolerância religiosa X democracia* - 1.ed. - Rio de Janeiro: CEAP, 2009.
- SANTOS, Ivanir dos. *Intolerância Religiosa: Racismo Religioso* In: *Cadernos CONIB* nº 4, Novembro de 2016.
- SANTOS, Ivanir dos et al. (Org.). *Intolerância religiosa no Brasil. Relatório e Balanço*. Rio de Janeiro: Kline, 2017.
- SCOTT, James C. *A dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*; tradução de Pedro Serras Pereira; Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013
- THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: A Árvore da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Educação, Cultura e Diversidade: um Olhar Sobre a Prática Pedagógica Escolar em Quilombo Protestante no Amapá

Elivaldo Serrão Custódio

O crescente número nas pesquisas e estudos das chamadas Comunidades Remanescentes de Quilombos, nas últimas décadas, vem ganhando força nos estudos das ciências humanas, principalmente devido às reivindicações do Movimento Negro Brasileiro e das Políticas Públicas de Ações Afirmativas por partes de órgãos governamentais e não governamentais.

A população negra no Brasil foi a principal executora dos trabalhos de construção da sociedade brasileira tanto no aspecto social, econômico quanto cultural, porém percebemos que por muitos anos essa população não foi enxergada e valorizada como uma população cidadã participante de igualdades, de condições e oportunidades, pois até hoje as lutas pelo acesso aos direitos são constantes.

As comunidades remanescentes de quilombos no Brasil são o símbolo de resistência que através de suas lutas tem tentado preservar suas memórias e identidades. Além disso, é o testemunho vivo da população afrodescendente contra o processo de escravidão e opressão desde o início do processo escravista no Brasil.

Observamos que na atualidade as disputas de representações religiosas em comunidades quilombolas veem chamando a atenção de muitos pesquisadores e pesquisadoras. A questão

religiosa que separa comunidades de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, de comunidades de religião protestante, reacendeu as discussões sobre religião, cultura, identidade e ética.

Destacamos que este trabalho é um recorte de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista semiestruturada no âmbito da Tese de Doutorado em Teologia (Religião e Educação) defendida em 2017 pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST - São Leopoldo/RS-Brasil.

Nessa perspectiva, buscamos analisar as repercussões na educação escolar a partir do processo de inserção do protestantismo, bem como as mudanças culturais e religiosas no cotidiano da Comunidade Remanescente de Quilombo do Mel da Pedreira (CRQMP) no estado do Amapá.

Nossa investigação, portanto, está focada na tentativa de analisar as relações em torno do espaço escolar da escola pública estadual localizada na comunidade, bem como as relações em torno do espaço sagrado e do ambiente da Igreja Presbiteriana, que já se encontra instalada na comunidade desde a década de 1960 e do Ministério do Deus Vivo e Verdadeiro e da Igreja Evangélica Assembleia de Deus que veem ganhando espaço desde 2012 e 2014, respectivamente.

Esse novo fenômeno religioso, pelo qual vem passando a CRQMP, em particular, abre caminho para uma série de reflexões, uma vez que essa identidade religiosa protestante vem sendo fortalecida pelo grupo como uma possível forma simbólica de marcar e reforçar sua especificidade como unidade étnica diferenciada.

Trajectoria metodológica: as trilhas da investigação

A pesquisa encontrou seu fundamento no método etnográfico com abordagem qualitativa. Privilegiamos a pesquisa qualitativa,

por nos permitir compreender melhor como os integrantes da CRQMP constroem e reconstróem seus saberes e fazeres ao levar em conta os aspectos religiosos e as relações étnico-raciais em seu cotidiano escolar (LÜDKE; ANDRÉ, 1986).

Para as técnicas e procedimentos de coleta de dados desta pesquisa, além da observação direta in loco, orientada pelos pressupostos da abordagem qualitativa em pesquisa educacional, utilizamos também da pesquisa bibliográfica, da pesquisa documental e da entrevista semiestruturada como forma de investigação. A tabela geral dos participantes da entrevista ficou assim estruturada:

Nome Fictício	Instituição que representa	Cor ou Raça	Quilom-bola?	Religi-ão	Sexo	Ida-de	Forma-ção Acadê-mica
Partici-pante A	Igreja Presbiteria na	Negra	Sim	Protes-tante	M	57 anos	Estudou até a 4 ^a série do antigo 1 ^o grau
Partici-pante B	Igreja Assembleia de Deus	Negra	Sim	Protes-tante	M	37 anos	Ensino funda-mental completo
Partici-pante C	Ministério do Deus Vivo e Verdadeir-o	Parda	Sim	Protes-tante	M	45 anos	Ensino médio incom-pleto
Partici-pante D	Presidente da AMORQ UIMP	Preta	Sim	Protes-tante	M	30 anos	Ensino Superior completo
Partici-pante E	Direção escolar	Parda	Não	Católi-ca	M	33 anos	História

Participante F	Professora na CRQMP	Negra	Sim	Protestante	F	55 anos	Pedagogia
Participante G	Professora na CRQMP	Parda	Não	Católica	F	28 anos	Pedagogia
Participante H	Morador mais antigo da CRQMP	Negra	Sim	Protestante	M	81 anos	Estudou até a 3ª série do antigo 1º grau
Participante I	Morador mais antigo da CRQMP	Negra	Sim	Protestante	M	70 anos	Estudou até a 4ª série do antigo 1º grau
Participante J	Moradora mais antiga da CRQMP	Negra	Sim	Protestante	F	66 anos	Estudou até a 4ª série do antigo 1º grau

Tabela 1: Caracterização do grupo de entrevistados

Fonte: Pesquisa própria. Entrevistas realizadas no período de setembro a outubro de 2016.

Os participantes da entrevista assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, sendo informados de que os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução nº 466/2012 – item IV do Conselho Nacional de Saúde. Os participantes envolvidos nas entrevistas receberam uma codificação a fim de garantir o anonimato. Optamos por determiná-los de “Participante” no corpo do trabalho, adicionando-lhes, após o uso do termo, uma letra maiúscula do alfabeto.

Para a análise e interpretação dos dados coletados nos valem os do aporte teórico advindo do sóciointeracionismo dialógico de Bakhtin (2000). O interacionismo sócio-discursivo “é

um quadro teórico que entende as condutas humanas como ações situadas cujas propriedades estruturais e funcionais são, antes de tudo, um produto da socialização” (BRONCKART, 2003). Lembramos que o sóciointeracionismo, antes de ser uma categoria de análise, é uma tendência pedagógica, pois no campo da educação, o psicólogo russo Lev Semenovitch Vygotsky no século XX, desenvolveu importantes estudos sobre o sóciointeracionismo. Para Vygotsky o sóciointeracionismo tem como principal elo, a interação entre os indivíduos, ou seja, o autor entende o desenvolvimento do ser humano numa perspectiva sociocultural, isto é, uma relação dialética, onde o ser humano não somente internaliza, mas também intervém e transforma (RESENDE, 2009).

O Quilombo do Mel da Pedreira: retratos do cotidiano

A CRQMP existe desde 1954, sendo que no ano de 1968 passou a se declarar protestante, particularidade essa que marca a identidade desta comunidade, pois foi a única no estado do Amapá reconhecida e titulada como uma comunidade quilombola evangélica. O título de domínio foi entregue no dia 21 de março de 2007 durante uma cerimônia no Palácio do Planalto, em Brasília-DF.

O território ocupado atualmente pela CRQMP é de 168,9090ha, porém, em virtude das áreas destinadas às atividades agrícolas e reservadas para a ocupação das futuras famílias compostas pelos descendentes dos atuais moradores locais, a área pretendida demarcada, inicialmente, era de 2.199,4570 ha. De acordo com o Diário Oficial da União (DOU) de 02/02/2007, Seção 1, fl. 98, a área correspondente ao território da CRQMP foi reconhecida e declarada em 2.629,0532ha (BRASIL, 2007).

Quanto ao quantitativo de moradores na CRQMP, este vem variando nos últimos anos, devido a constante migração para a zona urbana em Macapá-AP das pessoas mais jovens em busca de

educação e melhor qualidade de vida. A maioria das famílias nasceu na comunidade, exceto os primeiros ocupantes que vieram de outras comunidades afrodescendentes do estado do Amapá. A seguir, tecemos algumas considerações a respeito de alguns aspectos que consideramos relevantes para o entendimento de nosso objeto de pesquisa.

Aspectos históricos, socioculturais e econômicos: garimpendo vestígios da memória local

A preservação da memória é um tema que vem se destacando nos últimos anos, principalmente quando se trata da preocupação com a conservação e registros da memória oral. Somos conhecedores de que a memória de um povo está baseada não somente nas recordações do passado, mas sob as influências exercidas por várias instituições como, por exemplo, a família, a religião, a comunidade local, dentre outras organizações sociais. Assim, o trabalho de reconstrução da memória se dará sempre a partir do coletivo, isto é, das noções comuns de um povo. Para Maurice Halbwachs,

[...] não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. (HALBWACHS, 1990, p. 34)

Portanto, salvaguardar a memória quilombola é preservar a memória histórico-cultural desse povo que por muitos anos esteve esquecida, mas viva na memória dos moradores e moradas mais antigos dos quilombos amapaenses. Para isso se faz necessário um preâmbulo histórico da CRQMP.

A CRQMP nasceu há mais de sessenta anos. Seus fundadores

foram o senhor Antônio Bráulio de Souza e sua mulher Auta Augusta Ramos de Souza (já falecidos), ambos descendentes de negros escravizados. É pertinente ressaltar que este resgate da memória local está fundamentado de acordo com os relatos orais e documentos primários de posse dos entrevistados: Participante I,¹ Participante H² e Participante J³ – os três atuais quilombolas considerados pela comunidade como os principais narradores, detentores e guardiães da memória da CRQMP.

Cabe destacar que o Participante H, foi a primeira pessoa da CRQMP convertida ao presbiterianismo. Segundo ele, quando seu sogro Antônio Bráulio de Souza se mudou para a comunidade, sua família que era da comunidade São Pedro dos Bois, também veio junto para ocupar essa região (avô, avó, mãe, pai e seu tio Manoel Maria).

De acordo com seu relato, observamos que o Participante H, antes da conversão, era católico, e costumava frequentar as festas religiosas católicas que aconteciam nas comunidades de São Pedro dos Bois e de São Raimundo, mas depois que passou a morar na CRQMP começou a sentir desejo e curiosidade em conhecer a Bíblia Sagrada. Um dia depois de algumas visitas de uma senhora vinda da cidade de Altamira, município do estado do Pará, em um culto em sua casa, autorizado por ele, o Participante H e seu irmão se converteram ao protestantismo. Uma semana depois, sua esposa também se converteu.

Depois de algum tempo, após reflexões e relutância por parte de seu Antônio Bráulio de Souza, o Participante H pergunta ao seu sogro se ele não gostaria que trouxessem um pastor para realizar um culto em sua residência. De posse da autorização, convidou o pastor Paulo Araújo da Igreja Presbiteriana de Macapá

¹ Entrevista concedida no dia 29 de setembro de 2016 às 10h30minh da manhã na CRQMP.

² Entrevista concedida no dia 06 de outubro de 2016 às 11h da manhã na CRQMP.

³ Entrevista concedida no dia 28 de outubro de 2016. Atualmente a entrevista está morando na comunidade de Campina Grande, Km 21, no estado do Amapá.

para a celebração do culto. Nesse dia estiveram presentes doze pessoas. Por essa ocasião, seu Antônio Bráulio de Souza foi uma das pessoas presentes que se converteram ao presbiterianismo.

Antônio Bráulio de Souza, antes de 1968, era devoto de Santo Antônio, resoluto de ladainha, praticava a pajelança e de vez em quando, fazia consultas aos “espíritos” para atender pedidos de pessoas que o procuravam na comunidade. Por ocasião dessas consultas, sempre Antônio Bráulio de Souza acendia um charutão feito de casca de madeira de Tauari (planta nativa da região) e tocava um instrumento em formato de chocalho, confeccionado por miçangas e cuia, matérias primas retiradas da mata amazônica⁴.

O Participante H ratifica as afirmações citadas anteriormente quanto às práticas religiosas que eram realizadas antes da conversão ao protestantismo, pois segundo ele, “[...] rezavam missas e ladainhas, tinha um velho que rezava ladainhas, o meu sogro rezava ladainhas, meu irmão rezava ladainhas, o mais velho também [...]”. Sobre as festas de santos católicos celebradas na comunidade, afirma que eram “as festas do São Raimundo, a festa do São Sebastião, a festa de São Pedro”.

Dentre os diversos quilombos existentes e/ou reconhecidos no estado do Amapá, nunca um quilombo sofreu tanta influência e/ou interferência em sua cultura como a CRQMP. Em relação à estrutura e organização econômica, os moradores da CRQMP trabalham na produção extrativista, pois ainda vivem da pesca, da caça, da coleta de raízes e frutos. Além disso, trabalham na produção de mel com abelhas sem ferrão, produção de farinha, produção agrícola (plantação de milho e abacaxi) e criação de animais (porcos, búfalos, galinhas e peixes).

Alguns moradores também desenvolvem o artesanato em pequena escala para venda e/ou consumo próprio. Observamos

⁴ As entidades oriundas da pajelança são muito comuns na Região Amazônica, onde as entidades espirituais incorporam, falam e interagem com as pessoas.

que não há distinção entre mulheres e homens quanto à participação no trabalho das atividades de produção na comunidade, pois trabalham unidos com respeito e cooperação. Nos últimos anos, as mulheres têm ganhado espaço nas atividades de produção artesanal, agrícola e pecuária.

Embora haja uma relação harmoniosa de cuidado e respeito entre as pessoas de ambos os sexos, do ponto de vista institucional e religioso, a CRQMP apresentam uma prática de organização patriarcal, já que os líderes políticos e religiosos da comunidade são todos do sexo masculino. Além disso, há um respeito e obediência muito grande com aqueles mais velhos e a liderança política da comunidade.

Ressaltamos que esses trabalhos desenvolvidos na CRQMP, citados anteriormente, muitas vezes são voltados apenas para o consumo da população local, devido à comunidade enfrentar dificuldades na falta de apoio logístico e econômico para fazer o escoamento desses produtos. Além disso, a CRQMP fica distante do centro comercial da cidade de Macapá.

Esses problemas e dificuldades enfrentados pela comunidade nos fazem refletir sobre os estudos de Alain Touraine quando questiona a abordagem cultural que não contempla a economia. O autor nos ensina que falar de uma cultura sem mencionar os aspectos econômicos, é colocar mais peso na vida do pobre (TOURAINÉ, 1998). Para o autor, “o enfraquecimento dos valores e das normas comuns acaba resultando no triunfo dos mais fortes e no aumento das desigualdades sociais” (TOURAINÉ, 1998, p. 160).

Segundo ainda Alain Touraine, “uma cultura democrática é aquela onde o regime [...] reconhece os indivíduos e as coletividades como sujeitos, isto é, os protege e encoraja em sua vontade de ‘viver sua vida’ e dar unidade e sentido à sua experiência vivida” (TOURAINÉ, 1998, p. 254), o que a nosso ver, não vem acontecendo ou se efetivando na CRQMP.

Alain Touraine fala da importância de compreendermos os

movimentos sociais - neste caso, as comunidades quilombolas - como movimentos que constroem sua própria identidade, movimentos de ações coletivas, que buscam alcançar mudanças, promovendo assim melhores condições de vida para a comunidade (TOURAINÉ, 1998).

Concordamos com Boaventura de Sousa Santos quando expressa sobre a ideia de que precisamos reinventar a emancipação social, isto é, dar visibilidade às experiências e alternativas disponíveis (Sociologia das Ausências), evidenciando uma nova forma de entender a mudança social através das experiências e alternativas possíveis (Sociologia das Emergências). O autor afirma que devemos transformar as ausências em presenças, ou seja, atentar para a diversidade local e/ou regional que tantas vezes é invisibilizada e/ou ignorada pelo saber ocidental. Assim, precisamos valorizar as práticas e experiências cotidianas, na perspectiva de entender as novas formas e mudanças sociais que vem ocorrendo. Neste sentido, a riqueza das experiências sociais não pode ser desperdiçada (SANTOS, 2004).

Outra característica presente no imaginário dos moradores diz respeito à preocupação com a preservação ambiental. Brito (1999) nos lembra de que a natureza sempre esteve ligada ao campo religioso, não pela sua magia e mistério, mas devido à natureza ser caracterizada como algo sagrado, separado do profano, sendo objeto de uma crença definida. É por isso que a identidade quilombola da CRQMP está muito ligada à questão religiosa e a relação com a posse da terra.

Tomando como referência algumas literaturas já produzidas em relação à população negra no estado do Amapá como as de Foster (2004), Videira (2009), Maciel (2001), Silva (2014), entre outras, percebemos nesses estudos, que há indícios na cartografia da cultura quilombola, mais precisamente em relação aos seus rituais, uma cultura, cuja identidade é marcada pela herança de matrizes africanas, de tradição católica e indígena.

Para Manuel Castells, “[...] as comunidades locais,

construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades [...]” (CASTELLS, 1999, p. 84). Assim, acreditamos que a afirmação da identidade em comunidades locais, perpassa ainda pelo valor de suas expressões culturais. Expressões estas que em muitos casos desapareceram, por força da violência física, violência simbólica e/ou outros mecanismos de dominação como é o caso das condições impostas pela globalização e pelos sistemas capitalistas. Ao perguntarmos aos participantes da pesquisa sobre a questão da identidade quilombola, sobre o que significava para eles ser quilombola, alguns responderam que:

Primeiramente quilombola é a nossa raiz, somos descendentes de africanos [...] Somos vistos hoje de uma forma melhor [...] hoje nós temos esse reconhecimento legal perante a lei que nos garante a segurança das nossas terras [...] Então hoje por sermos quilombola é uma questão de orgulho (PARTICIPANTE B - REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS).

É muito importante porque nosso surgimento né aonde Deus fez a gente nascer. A gente valoriza muito isso porque a origem nossa vem daí do quilombo né [...] A gente fica muito feliz porque muita gente é quilombola e fica negando a raça, a cor, mas nós ficamos felizes né a gente dá valor nas nossas origens (PARTICIPANTE C - REPRESENTANTE DO MINISTÉRIO DO DEUS VIVO E VERDADEIRO).

Primeiro, a alta afirmação das minhas origens da onde eu vim, o que eu sou, da minha consciência, essa minha alta afirmação. Tem haver totalmente com isso, com a minha origem, da onde eu vim quais são nossos costumes, ser quilombola pra mim é isso. (PARTICIPANTE D - REPRESENTANTE DA AMORQUIMP)

Essas afirmações ora mencionadas demonstram que para os participantes da pesquisa, a questão do que é ser quilombola é uma questão de orgulho, uma questão que está muito ligada ao reconhecimento e titulação da terra, das origens e da autoafirmação da identidade negra.

Quanto às práticas religiosas cristãs dos quilombolas da

CRQMP, observamos que são diversas, mas a base está em apenas um livro: a Bíblia Sagrada. Na pesquisa de campo in loco, verificamos que há muito incentivo e estímulo por parte da liderança religiosa à leitura dos textos sagrados. Desse modo, essa prática, ganha um lugar privilegiado nas discussões dentro da comunidade. Daí a importância da educação religiosa dos membros da comunidade no espaço das igrejas locais.

Religiosidade protestante diante da União dos Negros do Amapá: a experiência do afro-protestantismo no evento “Encontro de Tambores”

A CRQMP passou por grandes transformações ao se tornar evangélica. Observamos que essa particularidade da CRQMP de não manifestar práticas religiosas africanas e/ou afro-ameríndia tem levantado algumas discussões em torno das demais comunidades quilombolas no Amapá que chegam a questionar a veracidade da titulação, do reconhecimento e real identidade como comunidade tradicional africana.

Detectamos, por exemplo, em nossas visitas in loco que em algumas comunidades quilombolas de religiosidade de matriz afro, há muitos questionamentos por parte dos quilombolas sobre os hábitos, os costumes e os rituais africanos em torno da CRQMP que não são mais praticados. Lembramos que as comunidades tradicionais no Amapá além de valorizarem sua cultura africana, tem conservado a matriz africana (candomblé e umbanda), a religiosidade afro-ameríndia e/ou o sincretismo religioso afro-católico como instrumento de tradição religiosa.

Assim, tendo como base esse contexto, perguntamos aos participantes da pesquisa na CRQMP se eles eram bem recebidos nas comunidades quilombolas de matriz afro, pelo fato de serem protestantes. Como resposta, o representante da Igreja Presbiteriana (Participante A) respondeu:

Nem todas, em algumas somos bem recebidos, mas nem todas não. Porque dizem que a gente perdeu a identidade que ninguém faz parte do mesmo grupo [...] mas é assim, nós não vamos agradar a todos né? [...] sempre vai haver e sempre há pessoas que estão contra e outros que nos aceitam. (PARTICIPANTE A - REPRESENTANTE DA IGREJA PRESBITERIANA)

Já para o representante da Igreja Assembleia de Deus (Participante B), informou-nos que a receptividade em outras comunidades quilombolas é totalmente amigável. Segundo ele,

Sim. Até porque desperta muita curiosidade nos demais ou nas demais comunidades quilombolas né? [...] não há nenhuma dificuldade da Comunidade do Mel em ser recebida em outras comunidades quilombolas. (PARTICIPANTE B - REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS)

Entretanto, devido essa particularidade e a essas grandes mudanças culturais e religiosas, por não atender mais aos preceitos africanos, a CRQMP ficou de fora por muito tempo dos eventos realizados pelas Comunidades Negras do Amapá denominado de “Encontro dos Tambores”, retornando somente no ano de 2013 com suas apresentações pautadas agora, em sua identidade quilombola protestante.⁵

Segundo entrevista com os participantes sobre a participação no evento Encontro de Tambores, alguns responderam:

[...] meu comentário é que isso é uma das oportunidades mais que especial que Deus colocou em nossas mãos né? [...] ali as pessoas estão realizando os seus trabalhos, sejam da magia negra, da macumba, seja do candomblé, [...] nós também temos a oportunidade de mostrar a cultura quilombola através do evangelho [...] (PARTICIPANTE B - REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS)

Tem discriminação pelo fato da gente ser protestante. Eles nos

⁵ O evento faz parte da programação da Semana da Consciência Negra realizada no mês de novembro no estado do Amapá.

discriminam, até tentaram barrar a gente nesse evento [...] a gente ver a discriminação pelo fato da gente ser evangélico (PARTICIPANTE C - REPRESENTANTE DO MINISTÉRIO DO DEUS VIVO E VERDADEIRO)

Ouve muita resistência na realidade. Nós éramos excluídos do calendário cultural do estado né [...] houve uma abertura quando passamos a incluir esses instrumentos [...] eles viram nossa atividade e disseram agora vocês são adequados a se enquadrar [...] (PARTICIPANTE D - REPRESENTANTE DA AMORQUIMP)

Os entrevistados enfatizam ainda que no primeiro ano a resistência foi muito mais forte. Entretanto, a partir do segundo ano o relacionamento ficou mais amigável, pois eram aplaudidos quando cantavam em suas apresentações. Além disso, ressaltam que isso se deve também pela questão das leis brasileiras que os amparam por ser uma comunidade quilombola.

Observamos também no discurso dos pastores entrevistados, certa ênfase e orgulho a situação relatada por eles da experiência da primeira participação no Encontro de Tambores, um espaço voltado para as celebrações e manifestações de religiosidade africana e afro-brasileira.

Durante a realização deste evento por ocasião da Semana Nacional da Consciência Negra na capital do estado do Amapá, há vendas de comidas e bebidas típicas das comunidades negras. Durante o evento, também há um momento de intensa religiosidade, que conta com a presença de descendentes diretos de escravizados que ainda moram nos quilombos, como no Quilombo do Curiaú no Amapá, o segundo quilombo mais antigo do Brasil. O evento do Encontro dos Tambores é um dos mais tradicionais do Amapá, reunindo comunidades de todo o Estado, que têm como principal expressão cultural a dança do Marabaixo,⁶

⁶ De acordo com o Calendário de Festas Populares do Estado do Amapá, em 16 de junho comemora-se o Dia Estadual do Marabaixo.

o Batuque⁷, a Zimba⁸, o Tambor de Crioula e o Sairé. A capoeira e outra manifestação cultural negra que faz parte dos festejos do Marabaixo. Em 2017 foi realizado a 23^a edição do evento no Centro de Cultura Negra do Amapá (CCNA) localizado no município de Macapá-AP.

É pertinente destacarmos que a dança do Marabaixo no Amapá, segundo Piedade Lino Videira é hoje uma manifestação cultural popular afro amapaense, que nasceu de diferentes etnias que foram transportadas de suas terras de origem para o Brasil. É uma mistura de dança, religiosidade e ancestralidade africana que tem orgulho, determinação e resistência. É ainda, um ritual que compõe várias festas católicas populares em oito comunidades negras da área metropolitana de Macapá e Santana no estado do Amapá (VIDEIRA, 2009).

Tendo como pressuposto que a religiosidade é um fenômeno que está presente em todas as sociedades, pois é tida como suporte para convivência, entendemos que embora a CRQMP apresente princípios protestantes em sua forma de vida, nos hábitos e nos costumes, não podemos desconsiderar seu reconhecimento como comunidade quilombola, pois demonstra em sua essência, uma herança cultural negra.

Percepções sobre a educação escolar na CRQMP: experiências e vivências da escola quilombola Antônio Bráulio de Souza

Esse tópico está fundamentado em nossas observações in

⁷ É a segunda manifestação cultural tradicional no Amapá. Dança praticada com mais intensidade na zona rural de Macapá-AP. Ao contrário do Marabaixo, que é o lamento do povo negro através dos seus "Ladros", o Batuque é alegria, é festa com ritmo forte, onde o homem, na dança, protege a sua parceira, sempre a cortejando. A influência religiosa, assim como o marabaixo, está na ladainha, seguida da folia (SILVA, 2014, p. 92).

⁸ Dança típica do município de Calçoene, no Estado do Amapá. Praticada principalmente no distrito de Cunani. É uma dança de matriz africana que utiliza tambores confeccionados pela própria comunidade.

loco, análise documental, bem como nas entrevistas realizadas no período de setembro a outubro de 2016. Nesse período de observações no espaço escolar, percebemos que embora seja uma escola de pequena estrutura física, é um espaço muito receptivo. Em todas as nossas visitas, fomos muito bem recebidos, com carinho e atenção por todos.

Em se tratando especificamente do sistema educacional vigente na comunidade, percebemos que o mesmo não atende à demanda do quilombo, pois existe apenas uma escola em funcionamento. É a Escola Quilombola Estadual Antônio Bráulio de Souza, que oferece somente o ensino fundamental (1º ao 5º ano da educação básica) como modalidade de ensino.

Atualmente a escola conta com um total de vinte e um alunos matriculados no Ensino Fundamental. O ensino é oferecido pelo horário da manhã (das 07h30min às 11h40min) na forma de multisseriado⁹ devido à escola possuir somente duas salas de aula e três professoras em atividade de classe, sendo que uma fica na biblioteca para auxiliar nos trabalhos e pesquisas dos alunos. Entretanto em situações pontuais, alguns alunos retornam pelo horário da tarde (das 14h às 17h30min) para reforço escolar e/ou reposição de aulas.

Segundo a direção escolar (Participante E), muitas vezes essas atividades que acontecem em contra turno também são prejudicadas porque o mesmo transporte que traz esse aluno pela manhã não pode fazê-lo à tarde, porque já tem compromisso para deslocar outros alunos a outras comunidades vizinhas.

Lembramos que embora a modalidade de ensino multisseriado tenha diminuído nos últimos anos na educação brasileira, ainda é uma realidade muito presente em algumas localidades. Em algumas regiões, como é o caso de algumas escolas

⁹ As classes multisseriadas são uma forma de organização de ensino na qual o/a professor/a desenvolve suas atividades, na mesma sala de aula, com várias séries do Ensino Fundamental simultaneamente, tendo de atender a alunos/as com idades e níveis de conhecimento diferentes.

localizadas na zona rural do Amapá, as classes multisseriadas são a única alternativa de estudo, devido uma série de fatores como falta de investimento em infraestrutura, espaço físico inadequado, números de professores reduzidos, evasão escolar ou quantitativo muito baixo de alunos matriculados, entre outros fatores.

Esse tipo de oferta de ensino é um desafio para o professor, pois precisa lecionar diferentes conteúdos para meninos e meninas com idades diversas. Além disso, muitos profissionais não estão qualificados e preparados para esse tipo de ensino, enfrentado muitas dificuldades ao realizar atendimento individual e planejamento para segmentos diferentes numa mesma turma. Vejamos a figura 1 que mostra os alunos em atividades em sala de aula:



Figura 1: Alunos em atividade na sala de aula
Fonte: Acervo pessoal/pesquisa de campo - 2016.

Segundo os relatos de nossos participantes da pesquisa (Participantes E, F e G), a escola da CRQMP desenvolve suas atividades educacionais, seguindo as diretrizes curriculares da base nacional. E na escola, são feitas algumas adaptações para trabalhar temáticas sobre quilombo e religião. Além disso, um dos principais instrumentos de trabalho em sala de aula é o livro didático recebido pelo Ministério da Educação (MEC) que não são

específicos para a educação escolar quilombola.

Segundo nosso entrevistado (Participante E), as atividades didáticas voltadas para a questão quilombola na escola, são muito pontuais, acontecendo somente por ocasião de datas comemorativas como, por exemplo, o Dia Nacional da Consciência Negra, 21 de abril (descobrimiento do Brasil), entre outras.

Para os representantes da escola, a dificuldade na implementação da Lei nº 10.639/2003 no ambiente escolar se dá pelo fato de falta de conhecimento sobre as leis para a educação das relações étnico-raciais. Para o gestor escolar e uma das professoras (Participantes E e G), a dificuldade também se dá pela falta de experiências em áreas ou escolas quilombolas. Segundo eles, essa é a primeira vez que se deparam com esse tipo de ensino. Em relação ainda à educação escolar, mais precisamente ao ambiente escolar, perguntamos aos participantes da entrevista (Participantes E, F e G) como atualmente o Ensino Religioso e a História e a Cultura Afro são trabalhadas na escola. Vejamos algumas falas:

O ensino religioso ele é ministrado através de conteúdos voltados mais para valores com a questão da cidadania, o respeito, do respeito ao meio ambiente, do respeito às diferenças, as questões bíblicas eles são pontuais. O professor é livre pra trabalhar na sala de aula conforme ele achar necessário [...] (PARTICIPANTE E - REPRESENTANTE DIREÇÃO ESCOLAR)

[...] como uma matéria que tem seu espaço e a gente trabalha os temas transversais tipo o respeito, responsabilidade e falando da Bíblia em si [...] Através dos livros a gente conta as histórias do quilombo [...] então é assim em conversas sabe, material didático nós não temos (PARTICIPANTE F - PROFESSORA)

Eu tento atrelar o ensino religioso a outras disciplinas [...] eu trabalho muito valores, [...] a gente trabalha o ensino religioso, não direcionado pra uma religião, direcionado assim pra valores [...] as aulas de história eu venho trabalhando bastante com eles [...] a questão dos quilombolas,

das lutas e tudo [...] (PARTICIPANTE G - PROFESSORA)

As falas acima deixam transparecer que com o Ensino Religioso, a temática “valores” bem como a “Bíblia Sagrada” são muito utilizados nas atividades votadas para esse componente curricular. Já em relação às aulas de história, percebemos que é diversa, pois vão desde a valorização da identidade quilombola à questão histórica e cultural.

Segundo o representante da direção escolar (Participante E), todos os alunos da escola que moram na comunidade são evangélicos, com exceção de alguns que vem de outras comunidades vizinhas que são de denominação católica.

Levando-se em consideração a afirmação acima, percebemos que na CRQMP, não há, portanto, traços unânimes de uma identidade com marcas de ancestralidade como têm os quilombos tradicionais no Brasil. Percebemos ainda, que a CRQMP reflete uma cultura centrada não mais em valores de tradição africana, e sim, em valores e ensinamentos cristãos. Segundo Freire (1977), a questão da invasão cultural seja ela no espaço escolar ou em qualquer outro espaço na sociedade, não é educativa, pois impossibilita a discussão e reflexão das diferenças. Para o autor, toda invasão:

[...] sugere, obviamente, um sujeito que invade. Seu espaço histórico-cultural, que lhe dá sua visão de mundo, é o espaço de onde ele parte para penetrar outro espaço histórico cultural, superpondo aos indivíduos deste seu sistema de valores. O invasor reduz os homens do espaço invadido a meros objetivos de sua ação. (FREIRE, 1977, p. 41)

Assim, para Freire (1977, p. 42) “[...] toda invasão cultural pressupõe a conquista, a manipulação e o messianismo de quem invade”. Isso nos faz lembrar também de Munanga (2009) e Fanon (2008), quando apontam que na relação entre África (e suas diásporas) e a Europa, predominou um discurso que nega todas as experiências africanas no campo religioso, assim como também no

campo estético, cultural, político e social.

Alain Touraine fala que é possível convivermos com diferentes culturas sem que seja necessário para isso, anular a diferença e unificar as culturas. Entretanto, o autor, enfatiza que para que isso aconteça e que essa convivência harmoniosa em sociedade seja possível, precisamos respeitar nossas diferenças e nos reconhecermos mutuamente como sujeitos. Assim, “[...] o sujeito não pode se afirmar como tal sem reconhecer o outro como sujeito e, em primeiro lugar, sem se livrar do medo do outro, que leva à sua exclusão” (TOURAINÉ, 1998, p. 203).

No decorrer das entrevistas também perguntamos aos participantes sobre a existência de discriminação racial e intolerância religiosa na escola. As respostas foram as seguintes:

Não. Felizmente não, eles têm uma certa harmonia entre os alunos, a gente até elogia e a gente percebe questões de desavenças mais são coisas de crianças, com relação a religiosidade, de preconceitos [...] (PARTICIPANTE E - REPRESENTANTE DIREÇÃO ESCOLAR)

Já teve muito, quando eu cheguei aqui na escola pra trabalhar em 2009 nós tínhamos alunos que eles ficavam super inquietos tipo assim: [...] como eu tenho cor mais clara eu não sou negro, como eu tenho uma tia que é loira não é negra, entendeu? Então os outros que eram mais brancos os quilombolas começavam a apelidar, ai eu comecei a observar, ai comecei a trabalhar com eles [...] (PARTICIPANTE F - PROFESSORA)

A maioria dos nossos alunos aqui o que eu percebo são evangélicos [...] eles perguntam “professora a senhora é crente? [...] Olha tem que ser crente”. [...] Eles perguntavam mesmo né. Mas não algo que eles sejam intolerantes é porque eles já estão acostumados com esta cultura, eles cresceram na cultura evangélica, mas não há coisa de intolerância de não aceitar [...] (PARTICIPANTE G - PROFESSORA)

Essas afirmações nos fazem lembrar ainda de Freire (1985), que explica que a dimensão cultural no processo educativo é muito importante para a vivência da diversidade e da alteridade.

Quanto à questão específica do Ensino Religioso no espaço escolar da CRQMP, lembramo-nos de Junqueira (1995, p. 14) que expressa que não é “função do Ensino Religioso escolar promover conversões, mas oportunizar ambiente favorável para a experiência do Transcendente, em vista de uma educação integral, atingindo as diversas dimensões da pessoa”.

Além disso, o papel do Ensino Religioso Escolar não é discutir e/ou ensinar religiões, até porque alguma poderia ficar de fora. A perspectiva é discutir o elemento religioso na sociedade, isto é, as manifestações religiosas na sociedade, a partir de temas (eixos norteadores) como, por exemplo, rituais, textos sagrados, entre outros temas dentro das religiões.

Assim, entendemos a educação escolar como um processo de desenvolvimento global da consciência e da comunicação entre educador e educando. E a escola compete integrar, dentro de uma visão de totalidade, os vários níveis de conhecimento: o sensorial, o intuitivo, o afetivo, o racional e o religioso (PCN, 2009, p. 44).

Em prol da diversidade religiosa, do respeito e da boa convivência entre “iguais e diferentes” é necessário desconstruir certas pré-noções difundidas oralmente e através de poderosos meios de comunicação de massa sobre a importância do Ensino Religioso no espaço escolar. Cabe, sobretudo aos educadores, mas não apenas a eles, discutir a importância das religiões na formação da cultura e da sociedade brasileira. Lembramos que diversidade, como afirma Cavalleiro (2001, p. 145) “[...] é uma das principais características da cultura brasileira, causa imprescindível de nossa riqueza cultural”.

Segundo Ilze Arduini de Araújo e Vânia Aparecida Martins Bernardes, aparentemente no cotidiano escolar existe uma relação harmoniosa entre crianças brancas e negras, no entanto, dificilmente é visto nas paredes dos corredores e das salas de aula cartazes, fotografias e até mesmo nos livros e revistas, indícios que demonstre conviver naquele espaço crianças não-brancas (ARAÚJO & BERNARDES, 2012, p. 528). Ou seja, na maioria das

vezes, o material não retrata a diversidade existente na escola.

Sob tal enfoque, Lídia Kadlubitski e Sérgio Junqueira, afirmam que na sociedade brasileira, cuja marca predominante é a diversidade, estão presentes inúmeras religiões (KADLUBITSKI; JUNQUEIRA, 2010). Por outro lado, essa diversidade religiosa precisa ser conhecida e respeitada dentro da sua especificidade. Portanto, diante dessa situação, concordamos com Gisela Isolde Waechter Streck ao afirmar que o Ensino Religioso na escola “pode ser o espaço para educar para a tolerância, por meio de um diálogo em que haja respeito e sensibilidade para conviver com as diferentes tradições religiosas presentes em sala de aula” (STRECK, 2012, p. 273). Até porque com a alteração do artigo 33 da Lei nº 9.394/1996, fica assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.¹⁰

Para Cristiane Montalvão Guedes, as religiões africanas e afro-brasileiras fazem parte do grupo de religiões minoritárias, mas isso não quer dizer que seja menos importante do que o catolicismo, religião historicamente majoritária no Brasil. O que precisamos fazer é reconhecer a relevância cultural das religiões africanas e afro-brasileiras, mas não da maneira como se tem feito, isto é, focalizando o ponto de vista pitoresco (GUEDES, 2009). Concordamos com Fiorillo (2003, p. 205) quando afirma que “[...] o racismo não se caracteriza somente pela discriminação, mas sim em razão da violação de direitos que essa discriminação possa gerar”.

A questão da diversidade, especialmente na última década, é cada vez mais presente no debate educacional brasileiro. Assim, com a recente aprovação da Resolução Estadual nº 25/2016-CEE/AP, que estabelece normas para criação e funcionamento das Instituições de Educação Escolar Quilombola, no âmbito da Educação Básica no estado do Amapá, esperamos que os sistemas

¹⁰ Por proselitismo entendemos as expressões de dogmatismo que resultam em discriminação social, cultural ou religiosa. O proselitismo parte da certeza de uma verdade única no campo religioso e ignora a diversidade.

de ensino possam olhar com mais atenção, respeito e valorização para essa modalidade educacional. E o CEE/AP como órgão fiscalizador, também possa orientar e cobrar das autoridades competentes, melhor qualidade de ensino, estrutura para a educação escolar quilombola amapaense, bem como uma educação sem discriminação cultural e religiosa.

Considerações finais

Através da presente pesquisa foi possível averiguar que a CRQMP existe desde 1954, onde eram devotos de Santo Antônio, resoluto de ladainha e práticas de pajelança, mas no ano de 1968 passaram a se declarar protestante, particularidade essa que marcou a identidade da comunidade, pois foi a única no estado do Amapá reconhecida e titulada como uma comunidade quilombola evangélica.

Verificamos *in loco* a relevância da pluralidade cultural e religiosa em sua amplitude, trazendo a compreensão de que as crenças, valores culturais, memória, história e costumes de cada grupo são decisivos para a autoafirmação de suas identidades. Por meio da caracterização realizada dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa, identificamos quem são eles, como vivem, como trabalham, como se relacionam, quais as suas crenças, dentre outros aspectos.

Ou seja, detectamos que na CRQM vivem mais de vinte e oito famílias, num total de mais de cento e quarenta e duas pessoas. São pessoas bastante simples, pois moram em casas construídas em sua maioria em madeira de lei e suas atividades econômicas são voltadas para a agricultura, pecuária, apicultura e confecção de artesanatos.

A pesquisa possibilitou a percepção de quanto os laços familiares são fortes entre eles, assim como o valor e importância do trabalho coletivo, da preservação da terra, em especial, a prática religiosa protestante, a qual faz todo sentido a essa harmonia e

vivência em grupo, pois a religião legitima as relações amigáveis por meio de suas crenças e espiritualidade.

Os discursos presentes nas falas dos entrevistados e demais moradores do quilombo contribuem para a ressignificação da identidade local. Os conhecimentos, os valores ancestrais, a linguagem dos quilombolas da CRQMP nos leva a crer que as práticas culturais e religiosas atuais, nada mais são, que uma releitura, ressignificação e/ou recriação que foram sendo feitas ao longo desse processo de conversão, inclusive práticas como estratégias de evangelização, sobrevivência e manutenção da cultura negra na região.

Sobre as políticas de educação para as relações étnico-raciais, em especial para a educação escolar quilombola no Amapá, estas estão caminhando em passos muito lentos, pois são normalmente ações pontuais e fragmentadas, sem articulação com a realidade local de cada comunidade quilombola e que muitas vezes quando se apresentam são de maneira genérica e superficial.

No caso específico da CRQMP, o que nos chama a atenção é que somente em 1977, oficialmente chega à educação escolar na comunidade, com a primeira etapa do ensino fundamental (antigo ensino primário - 1ª a 4ª série), o qual permanece até hoje, não atendendo a necessidade local. Além disso, o ensino é ofertado na modalidade multisseriado e o livro didático recebido pelo MEC - que não é específico para a educação quilombola - é o principal instrumento de trabalho pedagógico.

No que diz respeito ao currículo escolar, observamos na escola local, ausência de um currículo escolar construído a partir de valores e interesses da comunidade, da mesma forma, ausência de projetos pedagógicos articulados sobre os conteúdos previstos pela Lei nº 10.639/2003, bem como uma educação escolar quilombola de qualidade. Acreditamos que a valorização da cultura e religiosidade africana no currículo escolar quilombola da CRQMP seriam elementos essenciais para uma proposta pedagógica voltada para uma educação antirracista, plural e solidária.

Quanto ainda à educação escolar quilombola, percebemos que muita coisa ainda precisa ser feita, pois a estruturação da educação quilombola no estado do Amapá e a aplicabilidade da Lei nº 10.639/2003 se deparam ainda com um sistema educacional complexo e deficitário já que a maioria das escolas quilombolas não tem um suporte e acompanhamento adequado. Igualmente, o acesso à continuidade a educação quilombola é muito difícil, pois muitos adolescentes, jovens e adultos, saem da CRQMP porque não terem acesso adequado à educação e/ou possibilidade de continuidade em seus estudos, e ainda, a realidade da educação no campo é precária e muitas vezes somente na modalidade multisseriada. Ademais, há escassez de profissionais qualificados e com experiência com educação escolar quilombola.

Diante desse contexto, acreditamos que pensar em educação quilombola no Amapá implica, portanto, entender as relações existentes no dia-a-dia das pessoas e a relação deles com a terra, com o sagrado, com a cultura e com as diversas formas de organização.

Referências

- ARAÚJO, Ilze Arduini de; BERNARDES, Vânia Aparecida Martins. Discriminação racial em sala de aula. In: __. RODRIGUES FILHO, Guimes; BERNARDES, Vânia Aparecida Martins; NASCIMENTO, João Gabriel do (Org.). *Educação para as relações étnico-raciais: outras perspectivas para o Brasil*. Uberlândia, MG: Gráfica Lops, 2012. Disponível em: <http://www.neab.ufu.br/sites/neab.ufu.br/files/Livro_Especializa%C3%A7%C3%A3o_NEAB_o.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2017.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. [Trad. Maria Ermantina Galvão e revisão por Marina Appenzeller]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e

bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 10 jul. 2017.

BRASIL. Ministério do desenvolvimento Agrário. Portaria de 30 de janeiro de 2007. Instituto nacional de colonização e Reforma agrária. *Diário Oficial da União* (DOU) de 02/02/2007, Seção 1, fl. 98. Disponível em:

<<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/443896/pg-98-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-02-02-2007>>. Acesso em: 10 fev.

2017.

BRITO, Rafael Ferreira. Geografia da religião: isso existe mesmo? *Revista Espaço e Geografia*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 157-163, jan. /Jul. 1999.

BRONCKART, Jean-Paul. *Atividade de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sócio-discursivo*. Trad. Anna Rachel Machado e Péricles Cunha. 2. Reimpressão. São Paulo: EDUC, 2003.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Editora Summus, 2001.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. *Curso de direito ambiental brasileiro*. 4. ed. ampl. São Paulo: Saraiva, 2003. p. 205.

FOSTER, Eugénia Luz da Silva. *Racismo e Movimentos Instituintes na Escola*. Niterói: 2004. 398f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Fluminense, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em

<<http://www.bdtd.ndc.uff.br/tdearquivos/2/TDE-2005-03-15T14:39:57Z70/Publico/Parte%201-Tese-Eugenia%20Foster.pdf>>.

Acesso em: 29 out. 2011.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antônio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GUEDES, Cristiane Montalvão: *Religiões Afro-Brasileiras: Reflexões Histórico-Culturais e a Influência Sobre o Ensino Religioso*. Educação: 23 de agosto de 2009. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/religoes-afro-brasileiras-reflexoes-historico-culturais-e-a-influencia-sobre-o-ensino-religioso/23708/#ixzzzXELaw17e>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

JUNQUEIRA, Sérgio. *O desenvolvimento da experiência religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

KADLUBITSKI, Lídia; JUNQUEIRA, Sérgio. Cultura e Diversidade Religiosa: diálogo necessário em busca da Fraternidade Universal. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade / Uberlândia / volume 5, nº 8 / p. 123-139 / jul./dez. 2010*. Disponível em: <<http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/revistainteracoes/article/viewFile/236/198>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MACIEL, Alexsara de Souza. *Conversa de amarra preto: a trajetória histórica da União dos Negros do Amapá: 1986-2000*. Campinas: 2001. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 (Coleção Cultura Negra e Identidades);

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS PARA O

ENSINO RELIGIOSO (PCNER). Ensino religioso. *Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

RESENDE, Muriel Lemes Moreira. *Vygotsky: um olhar sociointeracionista do desenvolvimento da língua escrita*, 2009. Disponível em: <<http://www.profala.com/artpsico108.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In:_. SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.

SILVA, Alci Jakson Soares da. *A Cultura Negra no Amapá: História, Tradição e Políticas Públicas*. Lê & Arte Editora, 2014.

STRECK, Gisela Isolde Waechter. O Ensino Religioso e a diversidade religiosa no Brasil: desafios para a educação. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 4, nº 1, jan./jun. 2012, p. 261-276. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?dd1=6049&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 08 jul. 2017.

TOURAINÉ, Alain. *Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1998.

VIDEIRA, Piedade Lino. *Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2013; VIDEIRA, Piedade Lino. *Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

Ensino Confessional: um Modelo no Cenário Brasileiro Legalizado?!

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

Este texto é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no projeto Concepções e produção científica do Ensino Religioso, e tem o objetivo de analisar o processo de construção da identidade do Ensino Religioso, como componente curricular no cenário da educação brasileira. Esta é uma pesquisa qualitativa, descritiva e documental (GIL, 2002), compreendendo que documento é “qualquer suporte que contenha informação registrada, formando uma unidade, que possa servir para consulta, estudo ou prova” (ABNT, 2002). Incluem-se nesse universo os impressos, os manuscritos, os registros audiovisuais e sonoros, as imagens, entre outros (APPOLINÁRIO, 2009, p. 67). A partir de legislações e documentos da História da Educação, buscou-se reorganizar o percurso estabelecido para identificar o primeiro modelo de Ensino Religioso utilizado no Estado Brasileiro. Identificado o Confessional como aquele realizado a partir de uma mesma confissão religiosa, e que transmite o que é próprio desta tradição religiosa (visão de mundo, formulações de fé, ética, costumes, práticas rituais, etc.).

Este modelo tem como objetivo formar na fé de uma determinada religião ou filosofia de vida e com a linguagem que lhes é própria. A responsabilidade administrativa é da autoridade confessional, portanto o Ensino Religioso Confessional proporciona uma interpretação última e global da existência e apresenta um caminho a ser vivenciado por uma tradição religiosa. Portanto, as aulas de Religião visam, sobretudo ao aspecto

informativo da doutrina de uma religião de forma sistemática, e são avaliadas através de provas e exames buscando a fixação do conteúdo. Quer garantir estrutura de cristandade, no caso desta religião, um desejo herdado do período colonial.

Este estudo tem marcos temporais no período inicial da Lei de 15 de outubro de 1827, que “Manda crer a escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império”, até o Decreto nº 07.107 de 11 de fevereiro de 2010 que “promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008”.

Isso equivale a 187 anos de uma história da disciplinarização do Ensino Religioso. Ou seja, retomar a compreensão do termo disciplina que o historiador da educação André Chervel (1990), da forma como esta expressão passou a ser empregada nas primeiras décadas do século XX.

Disciplina então preencheu uma “lacuna lexicológica” requerida pelas novas tendências do ensino, que necessitavam de um termo genérico para evidenciar a renovação das finalidades do ensino primário e secundário. No contexto da crise dos estudos clássicos, iniciada na década de 1850, “disciplina” passou a significar “uma matéria de ensino suscetível de servir de exercício intelectual”, uma “pura e simples rubrica que classifica as matérias de ensino”, bem como os métodos e regras para abordar os “diferentes domínios do pensamento, do conhecimento e da arte” (CHERVEL, 1990, p. 4; 5). Esclarece, ainda, o mesmo autor (1990, p. 15), que a função da disciplina é “colocar um conteúdo de instrução a serviço de uma finalidade educativa” consignada pela sociedade – ou pelos grupos que a controlam – à escola. Desse modo, “cada uma das disciplinas ensinadas está relacionada à finalidade à qual ela está associada” (1990, p. 15), reconstruir esta concepção será elaborado neste texto.

Criação das primeiras escolas: a reinserção do Ensino Religioso nas escolas públicas - de 1827 a 1931.

Na legislação de 1827 (15 de outubro), que criava as escolas para alfabetização nas áreas mais populosas do Império Brasileiro pelo Imperador Pedro I, havia a orientação do que deveria ser ensinado aos estudantes, especificamente no artigo sexto:

Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de língua nacional, e os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil. (Art. 6º, 1827)

Tal orientação é consequência da herança cultural da tradição religiosa dos colonizadores portugueses que dominaram o território que originou o Império do Brasil. Compreendendo que a Coroa Portuguesa havia selado, algumas décadas antes do descobrimento, um acordo com o papado – Regime de Padroado consistia em recompensar o Estado Português na conversão de “infiéis” e assim o Papa concederia à Coroa o poder de controlar as Igrejas nas terras conquistadas. Didaticamente, pode-se dividir a história da educação confessional em três períodos, com o primeiro, logo após o descobrimento do Brasil (1500), quando este se tornou colônia de Portugal (BUENO, 2003, p. 26-27).

Num segundo momento, quando o Império adotou o Ensino Confessional religioso como uma herança recebida pela Colônia, quando o país assumiu a independência e a monarquia estava fundada em bases liberais. No terceiro momento, em tempos republicanos, desta compreensão esperava-se que a questão educacional fosse estabelecida como um direito do cidadão e um dever do Estado visando a preparar o povo para o exercício do voto e desta forma assumir as responsabilidades que o novo regime exigia (CECCHETTI, 2016, p. 106).

Na organização do Império Brasileiro, ocorreu uma preocupação com a instrução pública identificada na Assembleia de 1823, prevendo a difusão da oferta de educação em todos os níveis. Entretanto, com a dissolução da Constituinte, este projeto foi anulado, mas, quando outorgada a Constituição de 1824, no artigo 179, foi assegurada a instrução primária e gratuita para todos os cidadãos.

Em decorrência da Constituição, o Decreto de 15 de outubro de 1827 determinou a criação de escolas de “primeiras letras” em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos, orientando que fosse adotado o método “ensino mútuo”, o artigo sexto afirmava que os professores deveriam ensinar a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de língua nacional, e os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil. Desta forma, é explicitado que o ensino deveria ser de acordo com a doutrina da Igreja Católica Romana, modelo da confessionalidade (CECCHETTI, 2016, p. 106-107).

Uma confirmação deste modelo é constatada no Colégio de Pedro II, criado no Rio de Janeiro, em 1837, para ser o estabelecimento modelo dos estudos secundários. Nessa instituição as formações intelectual, literária, religiosa e cívica caracterizavam a orientação curricular, pois a religião era considerada “princípio de sabedoria, base da moral e da paz dos povos”, ocupando efetivamente um lugar destacado entre as matérias escolares desta instituição.

Ao longo do Império o ensino da religião católica ocorreu oficialmente nas escolas do governo. No contexto dos anos 1850, o emprego da “disciplina” nos regulamentos de ensino, indica a disposição de atribuir novos sentidos à escola, em conformidade com os avanços das ciências modernas.

O movimento empreendido de disciplinarização das matérias religiosas durante o Brasil-Império representa um passo importante no processo de laicização da escola, pois está associado à efervescência dos debates sobre “ensino leigo” que demarcarão o fim do regime e sua passagem para o modelo republicano, com a consequente separação Igreja-Estado. Mas há outro ponto a destacar: uma vez sendo disciplina, no âmbito do Colégio de Pedro II, foi necessário criar uma “cadeira especial” para o ensino da religião, a ser ocupada por um capelão (CECCHETTI, 2016, p. 113-114).

Portanto, a perspectiva confessional tem a missão de ensinar verdades religiosas e morais que são fundamentais para a salvação das pessoas e da sociedade. Sendo a metodologia de instrução neste contexto deve estar além das estratégias para a transmissão de informação. Nessa visão, essas disciplinas e os seus conteúdos – de ordem mais religiosa ou antropológico-existencial – correm paralelas às outras disciplinas do curso.

Um dos primeiros fatos decorrentes do rompimento do padroado, pelo novo regime político, e a consequente negação ao Catolicismo da posição de religião oficial do Estado, foi a laicização da Educação. O novo regime propôs uma educação a partir dos princípios estabelecidos pelos republicanos, explicitados pelo Ministério de Instrução, Correios e Telégrafos (criado em 1889), sendo o Ministro empossado Benjamin Constant (1833-1891) um dos idealizadores do Positivismo no Brasil. Seu gabinete durou somente até 1891, mas foi responsável por uma profunda reforma no ensino, tais como as alterações no currículo, reestruturação dos conteúdos e a organização das ciências segundo os critérios de Augusto Comte (JUNQUEIRA, 2011, p. 39-42).

Os presidentes republicanos, posteriores ao Marechal Deodoro da Fonseca, prosseguiram com a atenção voltada especialmente à Educação, agora carregada de um discurso de laicidade e, sobretudo, colocada a serviço dos novos interesses econômicos da nação que dirigiam, nem sempre preocupada com

o pluralismo e com a experiência cultural do povo brasileiro (MOTTA, 1997, p. III-III3).

A discussão sobre uma educação laica é decorrente da interpretação francesa da época, que tomou como princípio de liberdade religiosa a “neutralidade escolar”, a ausência de qualquer tipo de influência religiosa para a formação. Porém, a expressão “ensino leigo”, presente na Constituição de 1891, foi assumida por muitos legisladores do regime republicano no Brasil como irreligioso, ateu, laicista, sem a presença de elementos oriundos das crenças dos cidadãos que frequentassem as escolas mantidas pelo sistema estatal (FIGUEIREDO, 1995, p. 45-46).

O clamor dos bispos contra o ideário de laicidade do governo republicano, e de forma especial quanto à educação laica e as questões levantadas contra o Ensino Religioso, estava ligado, também, ao fato de o novo regime republicano ser marcado pelo liberalismo maçônico e pelo Positivismo.

O movimento republicano deu à Educação do povo um peso que não tinha possuído até então, já que, para os republicanos, a democracia se realizaria e se desenvolveria via educação popular, que era o meio de se conseguir a liberdade.

Com esses ideais de liberdade, a Educação deixa de ser oficialmente católica e passa a assumir um caráter leigo, conforme expresso no artigo 72, parágrafo 6º da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1891: “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”. Dessa forma, o Ensino Religioso foi retirado dos currículos escolares, porém a Igreja Católica, desde o final do século XIX, procurou reverter essa situação, com destaque para o padre Leonel Franca que não mediu esforços para que esse ensino voltasse às escolas.

Contudo, para que isso ocorresse de maneira mais segura e eficaz, era preciso que constasse em lei que o Ensino Religioso faria parte do currículo escolar. Dessa maneira, muitos autores, especialmente católicos, buscaram expressar em seus textos a necessidade do Ensino Religioso na formação do cidadão, a fim de

que a causa ganhasse força e argumentação.

Ao longo da Primeira República desenvolveu-se uma intensa campanha para reduzir os efeitos práticos do dispositivo constitucional que referendou a laicidade do Estado. Na defesa da Igreja da década de 1930, encontramos Augusto de Lima e, posteriormente, Leonel Franca, que, em Minas Gerais, teve seu texto sobre o ER. Com o Decreto n. 19.941 de 30 de abril de 1931, que, pela primeira vez na história da República, reinsere o Ensino Religioso nas escolas públicas incorporado à Constituição de 1934, sendo facultativo para o aluno e obrigatório para a Escola. Entretanto, em 1937, ele passa a ser facultativo para ambos. (JUNQUEIRA et al, 2007, p. 21).

Art. 1º Fica facultado, nos estabelecimentos de instrução primária, secundária e normal, o ensino da religião (...).

Art. 5º A inspeção e vigilância do Ensino Religioso pertencem ao Estado, no que respeita a disciplina escolar, e às autoridades religiosas, no que se refere à doutrina e à moral dos professores.

Art. 6º Os professores de instrução religiosa serão designados pelas autoridades do culto a que se referir o ensino ministrado. [Decreto n. 19.941 - 30 de abril de 1931]

Livro “Ensino Religioso e Ensino Leigo” a Lei 9394 - De 1931 a 1996.

A obra “Ensino Religioso e Ensino Leigo”, escrita em 1931, na cidade do Rio de Janeiro por Leonel Edgard da Silveira Franca, religioso da Companhia de Jesus, fez apologia ao Ensino Religioso, procurando demonstrar as vantagens e necessidades deste componente curricular de forma argumentativa, sendo a obra dividida em quatro capítulos, além da Introdução e da Conclusão.

Na Introdução, Leonel Franca discorreu sobre a importância do Ensino Religioso e as graves consequências sociais que seriam provocadas pela sua ausência no sistema de ensino da rede pública. Os três capítulos seguintes foram analisados em três aspectos: pedagógico, social e jurídico. A leitura da obra evidencia que os três aspectos estão interligados entre si, formando um único

conjunto de considerações que, em determinados momentos, podem soar como repetitivas. Enquanto o quarto capítulo é dedicado à análise do Ensino Religioso no Brasil, tem por base a Constituição de 1891 e o Decreto de 1931.

Por fim, o autor narra as suas conclusões a partir das pesquisas realizadas. Destacando a análise pedagógica, entendia a instrução como sendo meramente técnica, que prepararia apenas o corpo para ser inserido na sociedade. Quanto à educação, cabe a ela o desenvolvimento da personalidade humana, sendo que por meio dessa personalidade o ser humano dialoga com a sua alma, com toda a sua capacidade de elevar-se espiritualmente.

Na perspectiva do material, quando uma pessoa age de maneira consciente, desempenhando seu papel social em consonância com seus valores e responsabilidades, significa que ela foi verdadeiramente educada com valores que estão agora incutidos em seu ser, em sua personalidade.

Dessa forma, a formação da consciência moral é essencial para a existência de uma sociedade mais harmônica (CONCEIÇÃO, 2012, p. 91-93). A religião é colocada no centro de toda discussão social. A religião, dentro dessa perspectiva, funciona como uma bússola que norteia os valores humanos, conferindo sentido à vida individual e comunitária. O autor evidencia em suas considerações que a formação moral do indivíduo está atrelada à necessidade de apoio em crenças religiosas.

O estudo das ciências é indispensável nesse contexto, porém o papel desempenhado pela religião se torna ainda mais necessário, uma vez que compete à religião o caráter formador da consciência humana. Neste cenário o Ensino Religioso é compreendido como elemento para a formação da consciência (CONCEIÇÃO, 2012, p. 101-102).

(...) Sim; o Ensino Religioso, não o reclamam só os princípios mais incontestados da sã pedagogia, não o aconselham só os interesses mais inadiáveis do bem social; exige-o, outrossim, a intransigência do direito

como a reparação de uma injustiça flagrante. Os direitos mais prescriptíveis das famílias religiosas haviam sido incontestavelmente violados pela nossa legislação escolar que, aplicando a frase de Ruy Barbosa, em matéria análoga, constituía pela mais errada inteligência das nossas liberdades constitucionais uma exceção absurda entre os povos civilizados'. Saimos de uma atmosfera de asfixia e começo a respirar o oxigênio vivificante da liberdade. (FRANCA, 1931, p. 162)

Em 1933, foi publicada outra obra “Os problemas nacionais e o Ensino Religioso” pela Livraria do Globo de Porto Alegre, pelo Pe. Werner, também da Companhia de Jesus. A obra, com uma introdução e cinco capítulos, inicialmente sobre os problemas (Capítulo 01); o remédio (Capítulo 02); o ensino da religião (Capítulo 03); qualidades do Ensino Religioso (Capítulo 04) e protestos (Capítulo 05). É uma produção posterior à reintrodução do Ensino Religioso no sistema de ensino brasileiro.

(...) Para evidenciar a necessidade de ensinar a religião, basta medir a distância, que vai do ideal que acabamos de esboçar até à triste realidade, que nos circunda e que se denomina ‘ crise da moralidade’. Basta responder à pergunta: ‘ porque não transformou a religião católica em paraíso terrestre o nosso Brasil, que se diz tão religioso?’ (WERNER, 1933, p. 38)

Levando em consideração a inserção do Ensino Religioso nas escolas públicas ou a retirada delas os estudos de Leonel Franca e Werner permitiram a permanência legislativa ao longo das Constituições que seguiram. No período histórico de 1934 a 1971, o que era praticado nas “aulas de religião” expressava o conceito de vínculo com Deus ou o relacionamento dele com as pessoas, era dado especial valor ao conhecimento de Deus, ao amor, ao favor e ao culto devido a Deus, sendo assim uma espécie de retorno a Ele. Portanto, o modelo educacional do ER defendia a catequese ou a explicitação doutrinal da tradição religiosa. O conhecimento seria percebido como revelado, segundo um enfoque teológico, justificando a adesão a uma tradição religiosa. Apesar de essa

disciplina ser denominada oficialmente de Ensino Religioso, o que se percebe é que esse espaço, na escola, nesse período, é reconhecido como “aula de religião” e sofre a influência da catequese paroquial, porém transferida para o âmbito escolar (JUNQUEIRA, 2014, p. 1291).

Vale lembrar que, até o início do período republicano, era mantido nas escolas brasileiras o catecismo, com o fim específico de formação de católicos como educação religiosa permitida pelo Império. Após a constituição de 1934, o espaço dessa disciplina se torna aula de religião, com o ensino de uma religião, a saber, a cristã-católica, já que essa foi historicamente hegemônica no País desde sua colonização. Somente após a década de noventa é que o Ensino Religioso passa a carregar em si características que respeitam a pluralidade de sua população.

O programa curricular da “aula de religião”, enquanto proposta educacional anterior à República brasileira, no campo católico, estava relacionado em geral, ao temário de um catecismo: sacramentos, elementos fundantes da fé e história sagrada. Diante desses elementos, é notório que o objetivo e intenção da disciplina era formar seguidores da Igreja Católica (JUNQUEIRA, 2014, p. 1292).

No contexto educacional brasileiro, a partir de meados do século XX, a ICAR se articulou de forma organizada, por meio de duas estruturas, a discussão e apoio do Ensino Religioso: o trabalho do Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER), organizado na década de cinquenta; e das escolas católicas, por meio da Associação de Educação Católica, fundada em 1945.

Ao Secretariado competiam as ações para campanhas eficientes que visassem à catequese como base de todo apostolado, sobretudo por conta do distanciamento paulatino entre Igreja e Estado. Por isso, ocorreram esforços conjugados no aprimoramento da catequese, que influenciaram também o posicionamento da ICAR, e seu consequente alcance com relação à disciplina do Ensino Religioso.

Na década de cinquenta, o SNER movimentou diversos encontros e congressos nacionais e estaduais de Ensino Religioso, que incluíam tanto o trabalho realizado nas escolas como nas paróquias. Ressalta-se o I Congresso Nacional de Ensino da Religião, realizado no Rio de Janeiro (17 a 23 janeiro 1950), que promoveu espaço frutífero para repensar a disciplina (ALVES; JUNQUEIRA, 2002, p. 44).

Entretanto, ao longo da década de sessenta, principalmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), o campo do Ensino Religioso assumiu uma nova perspectiva, no que se refere à reflexão teológica e também à prática pastoral, sendo voltada para uma abertura à sociedade, em decorrência dos documentos deste evento internacional, que interferiu na concepção de ensino da religião tanto no espaço paroquial quanto no escolar.

As aulas de Ensino Religioso deste período visavam, sobretudo, o aspecto informativo da doutrina, de forma sistemática, que eram avaliadas através de provas e exames com vistas à fixação do conteúdo. Entretanto, existiam, em nível de Igreja, fortes sinais de novas propostas para o trabalho na catequese, que já estavam sendo adaptadas às escolas, sobretudo nas escolas católicas. A influência europeia nessa questão, assim como do Instituto Superior de Catequese (ISPAC) no Rio de Janeiro, interferiu na formação de religiosos e religiosas, que, por sua vez, orientavam o trabalho do Ensino Religioso nos espaços privados e públicos.

Enfim, ao longo dos primeiros setenta anos do século XX, constatou-se que o modelo de ER era de “aulas de religião”, inicialmente, na perspectiva dedutivo-doutrinal, conforme afirmam Alves e Junqueira (JUNQUEIRA; WAGNER, 2011, p. 77), e eram utilizados como textos os catecismos. Entretanto, houve iniciativas no intuito de organizar estratégias e mesmo alguma alteração de conteúdo, a partir de novas propostas surgidas, sobretudo a partir dos movimentos querigmático, litúrgico e bíblico, no sentido de propor novos elementos para as

“aulas de religião”. Pois, de fato, o objetivo era de instrução, que houvesse coerência com o modelo pedagógico academicista.

Entretanto, em consequência das alterações sociopolíticas e de comportamento, o espaço da sala de aula, no final dos anos cinquenta e início dos anos sessenta, já se ressentia de um tipo de aluno que apresentava novo horizonte. Uma das primeiras áreas a ser alterada foi sem dúvida à religiosa/moral, criando uma demanda de novas formas de relação do sagrado com o mundo, sensibilidade essa expressa nos documentos do Concílio Vaticano II (ALVES; JUNQUEIRA, 2002, p. 49).

Nesta ótica, entre 1934 e 1971, o professor seria um missionário, responsável por fazer novos fiéis, sendo a escola considerada um dos espaços privilegiados para isso, visto que as novas gerações obrigatoriamente ali estariam concentradas. Pais e educadores concordavam que a presença da religião na Educação serviria como controle moral, ajudando às crianças e aos adolescentes a aprenderem os limites, além de ajudá-los a evitar a violência (MARINS, 1962, p. 109).

A partir da Lei nº 5.692/71 foi proposto uma concepção que considerasse as diferentes confissões cristãs em uma perspectiva ecumênica e posteriormente de forma lenta, às diversas tradições religiosas. Considera tudo aquilo que é comum às várias destas confissões religiosas também em termos de linguagem, o que não significa reduzir tudo a um denominador comum.

O referencial teórico eram as ciências humanas, e o eixo, a teologia. O texto utilizado em geral está a Bíblia, a partir de uma interpretação que favorecesse o diálogo entre as diversas propostas religiosas. O Ensino Religioso interconfessional pressupõe identidade confessional dos alunos, conhecida e assumida por eles. A perspectiva é da manutenção de uma sociedade homogênea. Quando foram iniciadas as primeiras experiências inter-religiosas, estabeleceu-se uma proposta de “Teologia Comparada”, de maneira operacional através de um quadro histórico, com breves exposições sobre as concepções religiosas de cada uma das

tradições estudadas.

A construção do modelo interconfessional nasceu de experiências diferentes, como a catequese libertadora, oriunda das reflexões com Paulo Freire, Antonio Cechin, Hugo Assmann e W. Gruen, embasados teologicamente pelo princípio de correlação de Paulo Tillich.

Para melhor compreender o pressuposto da experiência metodológica “fé e vida” consagrada na “Semana Internacional de Catequética (1968)” que impulsionou o exercício de diálogo ecumênico favorecendo o surgimento de um percurso didático que superasse o modelo confessional que progressivamente passou a ser adotado nas escolas públicas brasileiras.

Consequentemente exigiu que ocorresse simultaneamente a distinção entre Catequese e Ensino Religioso, com a preocupação da pedagogização desta disciplina, favorecendo o estabelecimento de longas reflexões que eclodiram na constituinte de 1988, pois, para conseguir aprovação dos políticos, era necessário sistematizar um “rosto” que justificasse a manutenção desta matéria no currículo, pois não era possível manter o Ensino Religioso como um corpo estranho na escola.

Ao longo das décadas de setenta e oitenta, as propostas constatadas eram nas perspectivas das tradições cristãs, mas, aos poucos, surgiram exercícios isolados de abertura em relação à perspectiva de outras tradições, mas, mesmo nos anos noventa, quando ocorreu um maior volume de atenção sobre as tradições orientais e afro-brasileiras, estas eram tratadas mais no campo da informação.

Entre as experiências originais na interconfessionalidade e, sobretudo, acompanhadas de uma séria reflexão, está a do Pe. Gruen, que procurou estabelecer uma estrutura teórica, que embasasse a sua prática na qualidade de professor e de coordenador na área de Ensino Religioso, profundamente influenciada pela experiência da renovação catequética. Um segundo grupo, o das associações interconfessionais, resultou do exercício de

ecumenismo.

Ocorreram amplas discussões para a constituição brasileira de 1988 e posteriormente a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (9394) em 1996 com a definição do Ensino Religioso no artigo 33.

(...) Art. 33. O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável ministrada por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou.

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (...).

O modelo confessional foi caracterizado em suas bases na etimologia do verbo “Religio”, como “Reeligere” de re-escolher, implicando a necessidade de alimentar uma “relação” íntima da criatura e do Criador, promovendo opção ou reopção dentro de uma confissão religiosa, em que defende-se a catequese, explicitação doutrinal desta ou daquela tradição religiosa. Desta forma o conhecimento para este modelo assume o enfoque teológico justificando a adesão em uma tradição religiosa.

É próprio destas instituições, promoverem a dogmatização dos conhecimentos, tanto revelados como humanos. Enquanto para os crentes é uma necessidade de segurança. Sem mencionar a estrutura organizacional nesse processo, transforma-se num ente absoluto, através dos rituais de que a instituição se apropria e são decorrentes de um contexto social e cultural, adquirindo um caráter universal e absoluto. Sendo a concepção Interconfessional está sustentada no entendimento do verbo “Religio” como “Religare”, ou seja, a ligação entre a “Criatura e o Criador”, tem

sua elaboração com Lactâncio.

É importante destacar que o ensino confessional difere de uma instituição confessional enquanto aquela que adota uma confissão explícita no desempenho de suas atividades. A diferença, no caso de entidades confessionais religiosas, é que este credo é explícito e objetivamente assumido no campo da espiritualidade. Logo, quando se fala em escola confessional imediatamente se pensa em escola vinculada a uma religião.

Nesse modelo, a confessionalidade deve permear toda a estrutura administrativa e projeto acadêmico da instituição: em seu estatuto, em sua ética, na presença e atuação da pastoral ou estudos bíblicos extracurriculares, nas disciplinas e no seu objetivo de formação integral da pessoa. Ser confessional não pressupõe fazer proselitismo ou forçar as convicções religiosas da escola em alunos, professores e funcionários.

A sociedade hoje pratica a pluralidade, a liberdade religiosa e o respeito às crenças individuais e é necessário saber fazer a diferença entre academia e igreja, fé e ciência. Contudo, como instituição confessional, reserva-se o direito de testemunhar sua crença. Como define o artigo 20 da Lei de Diretrizes e Base da Educação de 1996 ao afirmar que as instituições confessionais são entendidas como aquelas instituídas por grupos de pessoas físicas ou por uma ou mais pessoas jurídicas que atendem à orientação confessional e ideologia específicas.

Ensino Confessional Plural do Rio de Janeiro ao Acordo Brasil Santa Sé – De 2000 a 2010.

Com a reforma do artigo 33 da Lei 9394/96, em 1997, com a Lei 9475, ficou estabelecido que a disciplina em escola pública não deveria assumir uma estrutura a partir do ensino de religião, mas dialogar com a cultura e sendo vedada toda e qualquer forma de proselitismo. No entanto, como a educação básica está organizada a partir das Unidades da Federação, estados como o Rio de Janeiro

e a Bahia normatizaram a partir da confessionalidade. Porém, a partir de 2000, com a Lei 3459 (14 de setembro) de Anthony Garotinho com a seguinte estrutura, definindo pelo modelo confessional:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Lei 3459/2000)

Sobre o conteúdo definido pelas autoridades;

Art. 3º - Fica estabelecido que o conteúdo do Ensino Religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente. (Lei 3459/2000)

Sobre o perfil dos professores:

Art. 2º - Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições: I - Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual; II - tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida. (Lei 3459/2000)

Este mesmo modelo foi implantado para o Município do Rio de Janeiro com a Lei 5.030 de 2011 (19 de outubro) assinada pelo Prefeito Eduardo Paes, sobre o modelo foi definido como:

Art. 5º A implantação do Ensino Religioso, de caráter plural e de matrícula facultativa, priorizará inicialmente as escolas de ensino de turno integral. (Lei 5030/2011)

Sobre o perfil dos professores:

Art. 4º Os professores de Ensino Religioso deverão ser credenciados pela Autoridade Religiosa competente, que exigirá deles formação religiosa obtida em instituição por ela mantida ou reconhecida (Lei 5030/2011)

Surge no discurso do modelo proposto de confessionalidade do Rio de Janeiro e assumido na legislação da Bahia, que esta matéria de ensino seria definida pelas autoridades religiosas; os docentes do ensino serão também indicados e credenciados pelos credos, sendo que os pais e responsáveis é que indicam qual confissão religiosa os estudantes participam, segundo Arquidiocese do Rio de Janeiro este modelo é denominado de Confessional Plural.

No Estado da Bahia quem defendeu esta proposta de confessionalidade foi o deputado Vespasiano Santos que apresentou um projeto de lei que versa sobre o Ensino Religioso no Estado, que teve apoio da Arquidiocese local da Igreja Católica Apostólica Romana. Depois de algumas modificações no texto original, tornou-se a Lei 7.945, promulgada pelo governador César Borges, no dia 13 de novembro de 2001. Na referida Lei, é vedada qualquer forma de proselitismo, porém fica estabelecido que o Ensino Religioso seja oferecido na forma confessional pluralista, pois deve respeitar a diversidade cultural e religiosa. Porém, é facultada ao aluno ou ao seu responsável a sua matrícula na disciplina que devem ter professores e conteúdos próprios a cada confissão:

Art. 1º - O Ensino Religioso é parte integrante da formação básica do cidadão, cumprindo ao Estado ministrá-lo nos horários normais de funcionamento das escolas públicas estaduais de educação básica, especial, profissional e reeducação, nas unidades escolares vinculadas as Secretaria de Educação e da Justiça e Direitos Humanos.

§1º- A disciplina instituída pôr esta Lei é de matrícula facultativa, sendo disponível na forma confessional pluralista, assegurando o respeito à

diversidade cultural e religiosa, vedada quaisquer formas de proselitismo. (Lei 7945/2001)

O conteúdo e o professor serão definidos pela tradição religiosa:

Art. 2º - Para ministrar o Ensino Religioso o professor deverá ter formação específica, comprovada pôr certificado fornecido pela respectiva igreja ou entidade pôr ela mantida ou credenciada.

Art. 3º - O programa da disciplina instituída por esta Lei será estabelecido pela Secretaria de Educação do Estado, conjuntamente com as instituições religiosas competentes credenciadas junto à Secretaria.

A proposta aprovada para essas duas unidades federativas, tiveram orientação similar para todos os estados em texto incluído no Acordo aprovado entre o estado brasileiro e a Santa Sé. Nele seria reincluído o modelo confessional passando a ser denominado de pluriconfessional, pois, segundo autoridades da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, compreendem a atual legislação como alusivo a uma "religião genérica", aconfessional, indefinida, sendo que tal 'religião' não existe.

E se o Estado quisesse administrar esta forma de ensino genérica, esta sim seria contra a laicidade do próprio Estado porque ele não possui uma religião própria, mas deve respeitar as formas religiosas que se encontram na sociedade. É importante ressaltar que esse Ensino Religioso é sim 'confessional', mas é, ao mesmo tempo, pluralista, enquanto o Estado oferece aos alunos de todos os credos os ensinamentos religiosos próprios, em conformidade com sua identidade de fé, e é perfeitamente democrático e leigo, porque só será ministrado aos que, livre e facultativamente, o requeiram.

Artigo 11 A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do Ensino Religioso em vista da formação integral da pessoa. §1º. O Ensino Religioso, católico

e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (Decreto 7.107 – 11 de fevereiro de 2010)

A concepção da disciplina foi questionada no Supremo Tribunal Federal, foi defendida na audiência pública no dia 15 de junho de 2015 pelo Ministro Roberto Barroso de quatro formas:

01. Arquidiocese do Rio de Janeiro - O diplomata Luiz Felipe de Seixas Corrêa, que, na condição de embaixador do Brasil junto à Santa Sé chefiou a missão brasileira que discutiu o acordo ratificado pelo Decreto 7.107/2010, defendeu, em nome da Arquidiocese do Rio de Janeiro, que o documento manteve os princípios constitucionais da separação igreja-Estado e da liberdade religiosa. A seu ver, o texto, em vez de limitativo, é garantidor da liberdade religiosa e da não discriminação, que podem inclusive ser usadas pelas demais denominações religiosas como padrão para o reconhecimento de prerrogativas análogas. A Arquidiocese defende que o Ensino Religioso seja confessional – “caso contrário, o legislador teria usado a expressão ‘ensino de religião’”, assinalou. “Interpretar o Ensino Religioso como o da história das religiões não é compatível nem com a letra nem com o espírito da lei”.

02. Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados - O consultor da Câmara dos Deputados Manoel Moraes criticou as posições “laicizantes”, que teriam viés ideológico, em contraposição aos movimentos pela laicidade. “O movimento laicante é uma roupagem nova do positivismo comtiano, que tenta banir o Ensino Religioso das escolas públicas, à revelia da Constituição”, afirmou.

03. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – “O Brasil é um Estado laico, mas não é um Estado ateu, tanto que o preâmbulo da Constituição Federal evoca a proteção de Deus”, afirmou o

representante da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Antônio Carlos Biscaia, na audiência sobre Ensino Religioso nas escolas públicas. O representante católico ressaltou que Ensino Religioso confessional não significa proselitismo religioso, ao destacar diferenças entre o ambiente escolar e o paroquial, ele pontuou que “a alegação de que laicidade do Estado é a única admitida é uma alegação equivocada, o Ensino Religioso é distinto da catequese”. “O Ensino Religioso como disciplina tem uma metodologia e linguagens adequadas em ambiente escolar que é diferente da paróquia”, afirmou. Assim, a CNBB se manifesta contra a ação que questiona o Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras, defendendo os termos do acordo firmado entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, garantido pelo Decreto 7.107/2010.

04. Frente Parlamentar Mista Permanente em Defesa da Família - Representando a frente parlamentar que reúne 268 deputados federais e senadores, o deputado Pastor Eurico (PSB/PE) manifestou-se favoravelmente ao Ensino Religioso, que, no seu entender, “leva as pessoas a aprender mais sobre valores e relacionamentos interpessoais”.

Considerações finais

Sobre o Ensino Religioso criado no século XVIII com a oficialização do Catecismo de Sagan para todo o Império pela Comissão de Instrução para as escolas inferiores do Império Austro-Húngaro (JUNQUEIRA; WAGNER, 2011, 34) com ensino da doutrina católica nas instituições públicas deste Império, trata-se de disciplina criada e introduzida na modalidade confessional, sendo este o primeiro perfil disciplinarizado no ocidente, posteriormente ampliado para outrosterritórios.

No Estado Brasileiro, entre a primeira legislação (1827) e a mais recente (2010) com a perspectiva confessional para a disciplina são 187 anos.

Inicialmente, o país era reconhecido por ter uma religião oficial, e por esse motivo, o ensino difundia a doutrina religiosa. Porém, após a mudança de regime de monarquia para república, o país assumiu a perspectiva de laicidade e na última constituição (1988) o reconhecimento da diversidade como um valor nacional.

Para a legislação educacional que define a proposta para a organização do Ensino Religioso (Redação dada pela Lei 9475 de 22.7.1997) está assegurado o respeito pela diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. Este texto é coerente com o artigo 03 da Lei 9394 de 1996 que afirma ser o ensino no Brasil ministrado entre os princípios pelo pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas (III), assim como respeito à liberdade e apreço a tolerância (IV), o que contradiz o modelo confessional. Portanto, a revisão histórica do processo a partir de documentos sobre o desenvolvimento da presença do modelo confessional no Brasil permite rever a coerência deste componente curricular com os princípios da Educação Nacional.

Referencias

ALVES, L; JUNQUEIRA, S. *Educação Religiosa: construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar*. Curitiba: Champagnat, 2002.

APPOLINÁRIO, F. *Dicionário de metodologia científica: um guia para a produção do conhecimento científico*. São Paulo, Atlas, 2009.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS.

NBR 6023. Informação e Documentação: referencias: elaboração. Rio de Janeiro. 2002

BUENO, E. *Brasil: uma história. A incrível saga de um país*. São Paulo: Ática, 2003.

CECCHETTI, E. *A laicização do ensino no Brasil (1889-1934)*. 2016. 322 p. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina.

-
- CHERVEL, A. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*, 2, 1990, p.177-229.
- CONCEIÇÃO, F. *A religião e a formação do cidadão: um estudo sobre a obra Ensino Religioso e Ensino Leigo de Leonel Franca*. 2012. 198 p. Dissertação de Mestrado de Ciências de Religião,
- FIGUEIREDO, A. *O Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- FRANCA, L. *Ensino Religioso e Ensino Leigo: aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos*. Rio de Janeiro: Schimidt, 1931.
- GIL, C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4^a. Edç. São Paulo, Atlas, 2002.
- JUNQUEIRA, S. *Ensino Religioso: espaço dos catecismos*. *Horizonte*, 12, 36, 2014, 1283-1314.
- JUNQUEIRA, S; WAGNER, R. (org). *O Ensino Religioso no Brasil*. 2. Ed. Curitiba: Champagnat. 2011.
- MARINS, J. *Escola em missão*. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- MOTTA, E. *Direito Educacional e educação no século XXI*, Brasília: UNESCO, 1997.
- OLIVEIRA, L.; JUNQUEIRA, S.; ALVES, L.; KEIM, E. *Ensino Religioso no Ensino Fundamental*. 1. Ed. São Paulo, Cortez, 2007.
- SÁ-SILVA, J; ALMEIDA, C.; GUINDANI, J. *Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas*. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 1, 1, 2009, p. 1-15.
- WERNER. *Os problemas nacionais e o Ensino Religioso*. Porto Alegre: Globo, 1933.

O Sagrado e a Diversidade Cultural em Sala de Aula

Edile Maria Fracaro Rodrigues

Introdução

As culturas são produzidas pelos grupos sociais ao longo das suas histórias, na construção de suas formas de subsistência, na organização da vida social e política, nas suas relações com o meio e com outros grupos e na produção de conhecimentos, entre outros fatores. A diferença entre culturas é fruto da singularidade desses processos em cada grupo social.

A partir da busca da compreensão de si mesmo e do mundo, em relação aos fatos “inconsoláveis” e desconhecidos, o ser humano, nos mais diversos cantos do planeta, estruturou a religião e assim indicou significados ao seu caminhar (RODRIGUES et al, 2015).

Alves (1999) discorre sobre o que é religião e afirma que as coisas e os gestos se tornam religiosos quando nomeados como tais. Para o autor, a religiosidade torna-se religião quando se expressa num sistema lógico de sinais, símbolos, ritos e palavras, que no tempo e no espaço interligam ideias do sagrado à experiência humana. Essa interligação, na opinião do autor, talvez seja a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam uma das outras no tempo e no espaço, pois a religiosidade é o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido (ALVES, 1999, p. 9).

Toma-se, então, essa definição de Alves: a religiosidade é o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido. E a reflexão do Sagrado na dimensão. Dessa

forma, entende-se que a reflexão sobre a diversidade cultural e religiosa e os diferentes sentidos derivantes dessa diversidade para compreender a sociedade partir de uma leitura da dinâmica sociorreligiosa.

Morin (2000) propõe um diálogo entre o velho e o novo, especialmente a partir de séries, filmes e obras literárias, a fim de ver o diferente e aprender, com este, a conviver. Esse é o desafio que se apresenta aos educadores — assumir uma atitude que desenvolva a articulação com outras competências (disciplinas e conhecimentos), integrando os estudantes em um trabalho conjunto com vistas à formação integral, uma formação que lhe permita pensar globalmente e agir localmente.

Cabe, assim, à educação utilizar-se da comunicação, do diálogo, da confrontação, para que se supere o senso comum, e se perceba que a imagem é simbólica e como tal, carrega em si uma memória de outros símbolos, outros textos; outras imagens e contextos diversos.

A presente pesquisa documental aponta a percepção do Sagrado a partir da atividade “Clique do Sagrado”. É evidente que no processo de uma pesquisa documental, há que se considerar que os/as estudantes fizeram um registro (foto e texto) a partir de seu repertório como história de vida, formação profissional e até mesmo experiências religiosas. O mesmo acontece em relação à pesquisadora e o leitor, que também fazem uma leitura a partir de seu repertório.

A reflexão sobre essa proposta de atividade, pensada para o espaço universitário, busca sensibilizar o estudante para a “leitura religiosa” do cotidiano, sobre as expressões, os espaços e os gestos que remetem à uma dimensão do Sagrado, tendo foto e texto como representação dessa percepção.

Diversidade cultural e religiosa

A visão de mundo do ser humano no início de sua história era

uma visão orgânica, que compreendia quase que exclusivamente a interdependência entre os fenômenos materiais e transcendentais. A descoberta da transcendência garante a continuidade da vida e o medo da morte é solucionado pelos ritos, pela magia, pelos mitos (TRENTI, 1999, p. 34-35). Nesse contexto, o conhecimento, então, poderia ser entendido como entrelaçamento de razão e fé, e o transcendente era o centro da organização social. Posteriormente, a leitura do mundo passou a ser antropocêntrica, colocando o ser humano numa nova perspectiva.

Ao contemplar a linha do tempo da história da humanidade, compreende-se e identificam-se os diferentes fatos religiosos que se manifestam no desenvolvimento do ser humano. O desenho (símbolo), por exemplo, tinha um caráter de magia (proteção e sorte), que se caracterizava pelos gestos que demonstravam a tentativa de dominar o inexplicável e buscar uma intervenção milagrosa. Dessa forma, a pintura de figuras de animais nas cavernas não era apenas expressão artística.

Considerar o aspecto instintivo do ser humano para com a religião, é considerar as manifestações observadas através dos tempos, em todas as diversas culturas. E como uma das atividades que possibilita ao ser humano conhecer-se, construir e significar suas experiências, a religiosidade, enquanto experiência, é objeto de investigação científica, pois a experiência humana pode ser investigada (BENKÖ, 1981, p. 14).

Francis Schaeffer (2014), no prefácio do seu livro “A morte da razão”, p. 5) aponta que

Cada geração cristã defronta com esse problema de aprender como falar ao seu tempo de maneira comunicativa. Esse é um problema que não pode ser resolvido sem uma compreensão da situação existencial, em constante mudança, com que se defronta. Para comunicar a fé cristã de modo eficiente, portanto, temos que conhecer e entender as formas de pensamento da nossa geração.

E como abordar a questão da diversidade cultural em religiosa

para a presente geração? Quais os meios necessários para constituição do indivíduo ético na contemporaneidade? Quais as formas de pensamento da presente geração e em tempos como esses? Como fenômeno universal, a diversidade religiosa traz a combinação de práticas religiosas provenientes das diferentes religiões, buscando formas não institucionais de vivenciar as questões profundas do ser. É o tempo do eu, do individualismo. *Ipod, Iphone...* E no campo da religião seria *Ireligious*? Uma fé personalizada? É possível constituir-se eticamente sem a intervenção de uma instituição, como a religião, por exemplo? Quais são essas possibilidades?

Puntel (2011, p. 157),

a tecnologia digital possibilita ao usuário interagir, não apenas como objeto (máquina ou ferramenta), mas como conteúdo. E a relação (ou interação) homem-tecnologia tem evoluído a cada ano no sentido de uma relação mais ágil; é a época da comunicação planetária fortemente marcada por uma interação com informações, cujo ápice é a realidade virtual.

Essa interação pode ser utilizada como forma de compreensão da religiosidade, entendida como uma das atividades em que o ser humano pode se conhecer, construir e interpretar suas experiências.

Para a compreensão de uma sociedade, segundo Benedict (2013, p. 42), é preciso entender as “principais motivações emocionais e intelectuais dessa sociedade”. Para a autora, “as culturas são mais do que a soma dos traços que as compõem”, pois apesar de saber tudo sobre um determinado processo, pode-se não compreender nada do contexto no qual esse processo está inserido.

Podemos saber tudo sobre a distribuição da forma de casamento, das danças rituais e da iniciação de puberdade numa tribo, mas mesmo assim não compreender nada da cultura como um todo que se valeu desses elementos para seu propósito. Entre os possíveis traços existentes nas regiões circundantes, o propósito escolhe aqueles que

pode usar, descarta o que não pode utilizar e modifica outros de acordo com suas necessidades. Obviamente, o processo não precisa ser consciente ao longo de todo o seu andamento, mas deixá-lo de lado no estudo da conformação dos padrões de comportamento humano é renunciar à possibilidade de uma interpretação inteligente. (BENEDICT, 2013, p. 42)

Além desses fatores indicados por Benedict, o dinamismo da cultura leva à consideração de que o comportamento coletivo é também o comportamento de indivíduos. Para Benedict (2013, p. 171), “na realidade, a sociedade e o indivíduo não são antagonistas. A cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida”.

Nesse sentido, a reflexão que cabe a partir do exposto é: indivíduo ou sociedade estão em constante mudança? As mudanças se dão no âmbito natural e social. As interconexões históricas e sociais são importantes na compreensão integral do ser. Pierre Lévy (1990, p. 20),

É impossível separar o humano de seu ambiente material, assim como dos signos e das imagens por meio dos quais ele atribui sentido à vida e ao mundo. Da mesma forma, não podemos separar o mundo material — e menos ainda sua parte artificial — das ideias por meio das quais os objetos técnicos são concebidos e utilizados, nem dos humanos que os inventam, produzem e utilizam. [...] mesmo supondo que realmente existam três entidades — técnica, cultura e sociedade —, em vez de enfatizar o impacto das tecnologias, poderíamos igualmente pensar que as tecnologias são produtos de uma sociedade e de uma cultura. Mas a distinção traçada entre cultura (a dinâmica das representações), sociedade (as pessoas, seus laços, suas trocas, suas relações de força) e técnica (artefatos eficazes) só pode ser conceitual.

O ambiente de relações humanas criado pelas conexões digitais é considerado por Martino (2015) que aponta também que a questão das mídias digitais não está restrita a tecnologias, máquinas ou aplicativos. A base dessa questão, para o autor, estaria nas

[...] relações entre seres humanos conectados por mídias digitais, em um processo responsável por alterar o que se entende por política, arte, economia, cultura. E também a maneira como o ser humano entende a si mesmo, seus relacionamentos, problemas e limitações. As mídias digitais, e o ambiente criado a partir de suas conexões, estão articulados com a vida humana — no que ela tem de mais sublime e mais complexo. (MARTINO, 2015, p. 9)

A livre circulação da informação pode trazer crise ou oportunidade. Crise, pois a velocidade das informações como verificar sua veracidade? E também oportunidade, pois além da democratização da informação, há inúmeras possibilidades de escolha, desde “o que” e “como” se aprende até “como compartilhar o que se sabe”.

Efetivamente, mesmo que civilização humana tenha sido estruturada a partir da escrita, é importante desenvolver um olhar para uma linguagem que permeia outras formas de comunicação, a partir de conceitos básicos como percepção, interpretação e sensibilidade. Se não houvesse uma cultura em comum, representada por meio de uma língua ou um código de conduta, ficaria difícil criar uma identidade entre diversos indivíduos e qualquer tentativa de criação de leis, da moral e dos costumes esbarraria nas particularidades de cada um e, por consequência, ninguém saberia como portar-se em uma determinada sociedade.

Pode-se afirmar que a cultura é uma totalidade complexa, feita de normas, de hábitos, de repertórios de ação e de representação, adquirida pelo ser humano enquanto partícipe de uma sociedade. Toda cultura é singular, geograficamente ou socialmente localizada, objeto de expressão discursiva em uma língua dada, fator de identificação dos grupos e dos indivíduos e de diferenciação diante dos outros.

Assim, ao longo do tempo, cada civilização buscou estabelecer sua identidade por meio de um conjunto de valores e de comportamentos que as diferenciasse dos demais, tanto no patrimônio material, expressando-se nas vestimentas, nas obras

de arte, na arquitetura, quanto no patrimônio imaterial, por meio da culinária, da religião, das lendas e mitos, do artesanato e da conduta individual do indivíduo em sociedade. Essa materialização forma o patrimônio de uma comunidade e, efetivamente, é o conjunto de bens que uma pessoa ou uma entidade possui. Ou seja, tudo aquilo que constitui um bem apropriado pelo ser humano, com suas características únicas e particulares, pode ser considerado patrimônio de uma comunidade.

A ideia de posse coletiva como parte do exercício da cidadania inspirou a utilização do termo patrimônio para designar o conjunto de bens de valor cultural que passaram a ser propriedade da nação, ou seja, do conjunto de todos os cidadãos.

Visto que em relação ao processo de ensino e aprendizagem cabe refletir sobre as ações intencionais nesse processo, o presente trabalho não aborda a questão do uso dos recursos audiovisuais como experiência passiva.

Pode-se notar que o Patrimônio Cultural como um todo, abrange uma infinidade de bens: objetos, artefatos, inscrições, culinária, danças, obras de arte, documentos, monumentos, edificações, teatros, museus, entre muitos outros e que cada um deles receberá um acréscimo de outros valores como histórico, artístico, etnográfico, arqueológico, paisagístico, etc., de acordo com as suas características individuais. Sua função primordial era de reforçar a noção de cidadania e instruir a nação. Assim, os monumentos seriam a materialização da identidade nacional francesa, sendo assim, todos os cidadãos que residiam naquele território.

As imagens materializadas em objetos, construções e representações são o resultado da cultura inserida no contexto de uma determinada sociedade é um elemento de identidade que fornece para o indivíduo uma visão de mundo, seus valores morais e o estilo de vida que irá diferenciá-lo dos demais em um mundo pela diversidade.

Favorecer, pois, diferentes leituras, especialmente em uma cultura com base em presenças, realidades e conceitos, é considerar todo signo visual ou sonoro para perceber o potencial informativo enquanto faz referência a um objeto. Acrescentar à comunicação oral e escrita à imensa riqueza de uma comunicação por meio de imagens e sons é significativo para a presente geração.

Não há como negar a acessibilidade aos recursos tecnológicos e a utilização dos mesmos no meio educacional vêm se expandindo e o acesso à internet proporciona um ambiente interativo, colaborativo e descentralizado e, trazendo formas inéditas e criativas nas dinâmicas sociais. O ciberespaço é um lugar de interação e expressão e surge assim a cibercultura.

A cibercultura, entendida não apenas como questão tecnológica, mas como atitude da sociedade contemporânea, capaz de gerar impactos socioculturais ainda poucos estudados, manifesta-se por meio de uma linguagem sincrética, que opera com desenhos, gráficos, figuras, cores, palavras, sons, movimento etc. Qualquer que seja o suporte em que se concretiza — telefones celulares, terminais bancários, telas de computador, redes de segurança, tablets etc. — a linguagem multissensorial dos novos meios passa a modelar e intermediar relações em que o corpo do homem se dobra aos efeitos encantos e tentações da máquina. (TEIXEIRA & CARMO JR., 2013, p.7)

Na teia complexa da cibercultura tecida pelo ser humano, estão as questões da religiosidade/espiritualidade e as novas formas de comunicação e inter-relações. No processo de aprender a viver, pois a educação supõe um processo de humanização, personalização e de aquisição de meios para ação transformadora na sociedade. Faz-se necessário refletir se fato é isso que acontece na prática ou se há somente instrução ou simples transmissão de conhecimentos.

O diálogo intercultural e inter-religioso é o primeiro passo para que seja garantido o respeito à identidade e à alteridade, condições necessárias para esse direcionamento para a construção de um saber emancipatório. Dessa forma, ter como base a

comunicação, as reflexões, as ações, as observações, as impressões, as irritações, os sentimentos e a fé pode nos levar a elementos que permitam a leitura da diversidade cultural e religiosa no espaço escolar.

Sagrado como construção de sentido

O ambiente universitário é um ambiente rico em diversidade e pode proporcionar aos estudantes um espaço de interação e convivência entre pessoas de diferentes origens, costumes e crenças religiosas fazendo com que cada um possa ampliar suas visões de mundo, partilhando democraticamente o mesmo espaço. A identidade da disciplina de Cultura Religiosa da PUCPR vincula-se à perspectiva de uma formação humana, discutindo a diversidade cultural para reler a dinâmica sociorreligiosa. É o desafio no Ensino Superior é encaminhar metodologicamente esse processo para promover simultaneamente a mediação entre a sociedade e a escola, a cultura e as aprendizagens socialmente significativas e a teoria e a prática.

Para Santos Neto (2004, p. 145)

Um dos grandes desafios do professor de Cultura Religiosa é a sensibilização da comunidade acadêmica para a relevância da disciplina no *currículum* regular de cada curso, tarefa que deve acompanhar o professor desde o primeiro até o último dia de aula. A importância da disciplina será afirmada e confirmada através de sua inserção no contexto e dinâmica pedagógica de cada curso, à medida que se fizer presente nas atividades interdisciplinares.

No espaço escolar/universitário, espaço de reflexão e sistematização de diferentes saberes, há que se desenvolver o respeito, por parte de docentes e estudantes, pelo direito à liberdade de consciência e pela opção religiosa. Essa caracterização é importante para a reflexão de uma abordagem pedagógica que considere o espaço escolar, diante do reconhecimento da

justiça e dos direitos de igualdades civil, social, cultural e econômico, bem como valorização dos diferentes componentes culturais de elaboração histórico-cultural da nação brasileira.

Klering (2011, p. 130), ao falar da disciplina de Cultura Religiosa num contexto de educação integral,

Elas tem uma possibilidade transdisciplinar latente ainda pouco explorada, mas que a vocaciona para ser sempre mais um espaço integralizador da educação. A disciplina de Cultura Religiosa é a oportunidade formal pela qual o ideário institucional, fundamentado nessa missão, chega a todos os alunos. Nas Instituições de Ensino Superior não confessionais, normalmente, não existe uma disciplina correspondente, deixando uma seqüela na formação dos seus alunos.

O autor ainda aponta a importância desta disciplina, “por sua origem interdisciplinar, por se desenvolver no âmbito da cultura e da religião e se concretizar no espaço acadêmico da educação”.

A prática em questão, Clique do Sagrado¹, tem por objetivo sensibilizar o estudante universitário em relação ao Sagrado e a sua espacialidade e dimensão cultural. O relato aqui apresentado tem um recorte temporal: primeiro semestre de 2015. E as fotos aqui expostas estão disponíveis no blog “Clique do Sagrado”. A atividade consistia em fotografar, utilizando celular ou câmera fotográfica, uma cena do cotidiano ou espaço que remetesse a uma dimensão religiosa/espiritual, com a intencionalidade de estabelecer uma sensibilidade de estudantes em diferentes cursos de graduação da instituição do ensino superior, na disciplina de Cultura Religiosa, sobre a diversidade cultural e religiosa. Além da imagem era

¹ Resultados do Clique do sagrado já foram publicados nos anais do VIII Seminário Nacional- Religião e Sociedade: O Espaço do Sagrado no Século XXI, NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião), de novembro de 2015; comunicação no Fórum de boas práticas do PUCPR em 2015 e artigo na Revista Paralellus (JUNQUEIRA E RODRIGUES, Diversidade do Sagrado: em cliques. Paralellus, Recife, v. 8, n. 18, mai./ago. 2017, p. 341-358. Disponível em <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1015>. Acesso em março de 2015).

necessário inserir um comentário sobre o que a cena representava, qual a motivação para a foto e algo relacionado a um dos textos de apoio e outros trabalhados em sala de aula.

A atividade deveria ser inserida no blog próprio da instituição e, num primeiro momento, a atividade foi proposta para quinze turmas, no primeiro semestre de 2015. A melhor foto de cada turma foi escolhida por uma equipe de professores. A melhor das quinze fotos foi escolhida por votação que ficou disponível no blog “Cliques do Sagrado”² até 21/06/2015. Os estudantes da disciplina receberam o link do blog e orientações para votar pelo blog via e-mail do ambiente virtual de aprendizagem da instituição. Foram 1766 visualizações e mais de mil votos computados em uma semana.

O convívio com o diferente como fonte de aprendizagem, pelo viés da interculturalidade, é a premissa dessa atividade, pois entende-se que é pela ação do ser humano que vislumbra o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções do discurso religioso e do pensamento religioso que o diálogo se estabelece.

Parte-se dos aspectos culturais da diversidade levantados por Corrêa (2006) que elencou cinco conceitos sobre a concepção do sagrado:

- concepção do sagrado ligada à religião;
- concepção do sagrado ligada à cultura;
- concepção do sagrado ligada à transcendência;
- concepção do sagrado ligada aos valores;
- concepção do sagrado ligado ao sentimento.

Assim, a partir do exposto e da reflexão sobre o Cliques do Sagrado e a relação de Corrêa (2006). Os documentos (fotos e textos) aqui apresentados representam a diversidade cultural e

² Disponível em <http://umcliquedosagrado.blogspot.com.br>.

religiosa presente em sala de aula. A reflexão sobre a diversidade cultural e religiosa para reler a dinâmica sociorreligiosa é essencial para a compreensão da sociedade. As fotos e os textos produzidos dos estudantes revelaram uma atitude de abertura às diferentes manifestações religiosas ou a ausência delas.

Necessariamente essa categorização não partiu apenas da foto, mas do texto que dá significado à foto. Por ser polissêmica e ambígua, “a maioria das imagens está acompanhada de algum tipo de texto: o texto tira a ambiguidade da imagem”. Essa relação é denominada de *ancoragem*, em contraste com a relação mais recíproca de *revezamento*, onde ambos, imagem e texto, contribuem para o sentido completo (PENNN, 2007, p. 322). Imagem e texto contribuem para o sentido completo. Se vistos isoladamente, podem remeter à outra ideia.

Sagrado na dimensão da religião

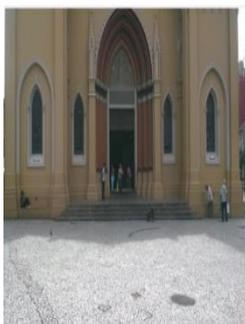
Gil Filho (2008, p. 145) aponta que a “espacialidade das expressões religiosas é a dimensão onde o espaço sagrado se apresenta na sua dinâmica imediata, é o contexto das práticas religiosas no cotidiano”. O autor argumenta “que a religião se apresenta como uma estrutura estruturante e por esta premissa relaciona-se dialeticamente com as estruturas estruturadas de determinada realidade cultural e religiosa” (GIL FILHO, 2008, p. 144).

É nesse contexto que a atividade relatada se insere, como pode ser observado na Figura 1, cliques dos Estudantes 1 e 2, que retratam espaços sagrados (escadaria da Catedral de Curitiba, vitral da Paróquia Universitária Jesus Mestre), e o clique do Estudante 3, que retrata uma cerimônia religiosa afro-brasileira.



— Vitrais na Biblioteca Central —

Vitrais, forma de expressão artística e principalmente religiosa usada inicialmente em catedrais da igreja Católica são encontradas até hoje preservadas, mas além disso como uma forma de incrementar o sagrado em nossa vida cotidiana acadêmica encontramos na Biblioteca Central da PUC-PR. (Estudante 1)



— Subjetividade fechada —

Foto tirada em frente à Catedral Basílica Menor Nossa Senhora da Luz durante a missa das 12:00 horas do dia 14/03/2015.

A ideia dessa foto é expressar a subjetividade fechada de parte da população, que omite ajuda a quem precisa, transferindo essa responsabilidade a um ser superior, realçando o divino e dando as costas para a humanidade. No caso da foto o mendigo próximo à escada foi ignorado pela maior parte das pessoas que entravam ou saíam da igreja. (Estudante 2)



— Hierofania —

Busquei fotografar uma cerimônia que não fosse tão comumente vista em sala ou nas mídias, e esta me pareceu interessante. Na cena, os praticantes do candomblé se curvam diante daquele que eles acreditam estar cedendo seu corpo para uma divindade poder agir em plano terreno. A hierofania nesse contexto, se dá pelas possessões corpóreas pelas entidades e por fenômenos sensoriais no ambiente, como aromas e sons de coisas que não se encontram no local. (Estudante 3)

Figura 1: Clique do Sagrado de 2015 — Estudantes 1 e 2

Fonte: Blog Clique do Sagrado

Na primeira foto, o estudante relaciona essa dimensão no cotidiano acadêmico. Percebe-se no seu texto uma forma de pensar a dimensão religiosa/espiritual para ampliar sua experiência. Segundo Alves (1999), a religiosidade se torna religião quando se exprime num sistema lógico de sinais, símbolos, ritos e palavras, que no tempo e no espaço interligam ideias do sagrado à experiência humana. “E talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam uma das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência que a vida faça sentido” (ALVES, 1999, p. 9).

A segunda foto expressa a percepção do estudante diante da invisibilidade do outro. Lévinas reflete sobre a ética da Alteridade, a relação estabelecida com o outro, com o diferente, e conduz à reflexão sobre a sociedade em que vivemos. Para o autor, nossa relação com o outro

[...] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além de curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal. (2010, p.26)

As questões que envolvem a justiça social, a educação e o trabalho passam pelas questões da inclusão, da diversidade e da igualdade. A sociedade brasileira, marcada por profundas desigualdades sociais, de classe, de gênero, de etnias e geracionais, deve garantir por meio de uma educação pautada na justiça social, o reconhecimento da diversidade e da alteridade para ampliar a noção de inclusão e igualdade social.

Na terceira foto o estudante afirma: “Busquei fotografar uma cerimônia que não fosse tão comumente vista em sala ou nas mídias”. Ele quer reconhecer o diferente. Eliade (1992) propõe o termo *hierofania* para indicar o ato da manifestação do sagrado, termo utilizado pelo Estudante 3, cujo clique remete a uma

cerimônia religiosa afro-brasileira.

Dessa forma, a atividade propõe uma leitura no cenário local, colabora para fomentar o diálogo inter-religioso e a tolerância a toda e qualquer religião, procurando formar cidadãos abertos para a diversidade cultural e religiosa. Bonafé (2015, p. 111) aponta que

A escola do futuro deverá se reencontrar com uma leitura crítica da cidade; não a cidade como excursão escolar, ou seja, como saída pontual, estudo ou exploração, para voltar às quatro paredes da sala de aula, onde o currículo ficou encerrado e imóvel. [...] é a reivindicação de um novo modelo escolar que há de contemplar, necessariamente, a experiência da cidade como prática de significação e subjetivação, selecionando e ordenando formas de conhecer cruzadas por relações de poder.

Para Bonafé (2015, p. 111), a “cidade produz saberes nos quais se mostram as tensões e os conflitos por darem significado às experiências da vida. Para o autor, “pelas ruas da cidade “circulam modos de comportamento, valores cívicos e morais, estilos e modos de vida, práticas culturais elaboradas, em relação aos quase construímos significados sobre o sentido de ser cidadão”.

A leitura dos espaços é a leitura da cidade, do ambiente onde o estudante está inserido. E a leitura do espaço sagrado não pode se limitar apenas a aspectos da religiosidade, mas também da cidadania.

Sagrado na dimensão da cultura

As diferentes linguagens são elementos que desde os primórdios organizaram culturas e sociedades, repassando e evoluindo conceitos em prol da manutenção e valorização do ser humano. Para Sérvio, (2014, p. 2001), “discutir as imagens que nos cercam é algo fundamental para a Cultura Visual”. Segundo o autor,

Sérvio aponta que a cultura visual está ligada “à visualidade, ou seja, à dimensão cultural do olhar, dimensão histórica e

contextual” (2014, p.198). Assim, vivências e pontos de vista podem afetar a construção de um objeto de pesquisa, por isso a permanente crítica é necessária para que a visão e a interpretação dos dados e fatos não sejam únicas, nem tampouco uma sentença final.

Cada religião busca oferecer uma orientação global que dê sentido ao que cerca o ser humano. Ela cria valores e normas, estabelece um universo simbólico que aponta para o além do tangível, do humano e do cotidiano.

A antropologia interpretativa de Geertz busca a compreensão de objetos estéticos como parte integrante da cultura e da sociedade e os signos presentes ou ocultos de objetos estéticos como identificação do que é real. Como um crítico que acredita que “uma boa interpretação, por exemplo, “de um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade - leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar” (GEERTZ, 1989, p. 28). A partir da proposta de Geertz, não há uma única conclusão sobre o comportamento humano ou a análise cultural. Sendo assim, a significação pode variar entre os diversos povos, entre os diversos indivíduos, pois é “um produto da experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiência”. (GEERTZ, 2008c, p. 165).

A seguir, apresenta-se a atividade de dois estudantes que produziram um clique sobre o sagrado ligado à cultura. Os estudantes argumentam criticamente sobre a banalidade da expressão religiosa e o comércio da fé.



— A BANALIDADE DA EXPRESSÃO RELIGIOSA—

Como dito no artigo, “...o espaço sofre uma simbolização... cada coisa ganha sua individualidade à medida que as práticas simbólicas do ser humano avançam...”, na expressão da religiosidade humana, este usa de símbolos materiais que demonstram suas crenças e práticas religiosas, mas, diferente do misticismo, o ser religioso não atribui poder ao objeto em si, mas sim à uma entidade maior que apenas está representada pelo objeto. Pela própria natureza humana, sente-se a necessidade de identificar o espaço através de símbolos representativos, pois assim o homem consegue, não só expressar sua religiosidade e difundir suas crenças, como também diferenciar seu espaço, qualquer que seja ele, dos demais. Na foto, o chaveiro ali representado possui exatamente essas atribuições: a imagem da santa serve para identificar e individualizar o local, difundir e demonstrar as crenças católicas de seu dono, e para ele é ainda um símbolo da proteção recebida, não pelo fato do chaveiro estar ali, mas sim por sua crença no poder da santa. O que motivou esta foto foi a banalidade desta forma de expressão religiosa, que é tão comum na nossa sociedade que muitas vezes nos passa despercebido, sequer paramos para analisar que um símbolo tão simples possa ter tantos significados. (Estudante 4)

Referência: SILVA, Alex S.; GIL FILHO, Sylvio F. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. Revista de Estudos da Religião, p. 73-91, junho de 2009.



— Espaço Sagrado x Comércio da fé

Este objeto representa a imagem da Basílica de Aparecida e acima dela Nossa Senhora Aparecida, mostrando simbolicamente que a fé está acima de tudo. Ele foi adquirido por mim em uma viagem ao Santuário Nacional de Aparecida do Norte.

Pensei em postar este item para falar um pouco sobre o comércio que ocorre dentro e ao redor do santuário.

Ao meu ver lojistas e ambulantes realizam uma verdadeira mercantilização da fé, as pessoas que teoricamente visitam o templo, aproveitam para comprar artigos religiosos entre outros nos camelos e lojas localizados em espaços dentro da própria área da Basílica e em toda a cidade.

A igreja também se aproveita da fé das pessoas para vender artigos, todo ano centenas e milhares de toneladas de velas são queimadas, no intuito de pagarem promessas ou fazer pedidos. Essas velas após serem queimadas são recicladas e transformadas novamente em outras velas e vendidas outras vezes, tornando assim um ciclo vicioso.

Pessoas adquirem estes tipos de objetos na intenção de construir um "espaço sagrado", no intuito de conseguirem uma proteção divina, esta proteção está ligada diretamente a noção de finitude do ser humano. (Estudante 5)

Figura 2 (nas duas páginas): Clique do Sagrado de 2015 —Estudantes 4 e 5
Fonte: Blog Clique do Sagrado

O clique do Estudante 5, que apesar do olhar crítico para o uso do Sagrado, reflete como as “pessoas adquirem estes tipos de objetos na intenção de construir um "espaço sagrado", no intuito de conseguirem uma proteção divina, esta proteção está ligada diretamente a noção de finitude do ser humano (Estudante 5).

Para Costella (2004, p. 97), é preciso distinguir o objeto de estudo em cada espaço em que é compreendido. Dessa forma, o que é objeto de fé para as igrejas, é objeto de estudo para o espaço escolar. “Isto supõe a distinção entre fé/crença e religião, entre o ato subjetivo de crer e o fato objetivo que o expressa. Essa condição implica na superação da identificação entre religião e igreja, salientando sua função social e o seu potencial de humanização das culturas”. E no espaço escolar, ao mediar o processo de construção e significação dos saberes, o/a professor/a deve balizar sua prática pelo diálogo e pelo debate.

A variedade das crenças, atitudes, opiniões, estereótipos, ideologias, cosmovisões, hábitos e práticas é o principal foco dos pesquisadores qualitativos porque buscam a tipificação de representações das pessoas no seu mundo vivencial e como elas interagem com os objetos em seu mundo. O desafio está na reflexão sobre a presença de uma combinação harmoniosa de práticas religiosas provenientes das diferentes religiões, buscando formas institucionais e até não institucionais de vivenciar as questões profundas do ser.

Firmar a identidade religiosa do estudante e as marcas de sua cultura é importante, pois a renúncia dessas marcas pode levar a uma desvalorização das novas culturas que lhe forem apresentadas. “Se as marcas culturais são bem tratadas, mas não as absolutizas, então se é marcado pela nova cultura” (FREIRE e FAUNDEZ, 1985, p. 17).

O que se requer para que realmente a educação em nosso país avance é uma prática reflexiva que pode ser desenvolvida a partir da conscientização de que é necessário um olhar crítico para si e para os todos os envolvidos na construção do conhecimento, em

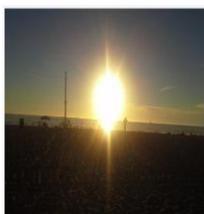
todos os níveis de formação propostos pela LDB 9394/96.

Sagrado na dimensão da transcendência

Com o entendimento de que a religiosidade é vivida em contextos sociais e individuais, que influenciam a vida em sociedade, a cultura, a história e a economia, é que se propõe o entendimento do ser humano como ser religioso.

Cinco estudantes produziram um clique sobre o sagrado ligado à transcendência (elementos da natureza como céu, sol, luz, lagarta, borboleta e girassol). Os cliques a seguir retratam elementos da natureza como expressão da dimensão religiosa/espiritual. É essa dimensão transcendental que se percebe na Figura 3.

	<p>— Metamorfoses —</p> <p>O Deus criador nos mínimos detalhes da vida demonstra seu poder e sabedoria. A borboleta possui vários significados místicos, como a alma, pois acredita-se pelo fato de ela abandonar sua crisálida para liberdade é muito semelhante ao fato do espírito libertar-se do corpo para ganhar o espaço infinito. Simboliza o renascimento, as metamorfoses da vida e a imortalidade. (Estudante 6)</p>
	<p>— Mistério e Perfeição —</p> <p>O sagrado pode ser encontrado de várias formas, principalmente na natureza. A borboleta, com sua beleza e complexidade, nos mostra como uma pequena criatura carrega um pouco de mistério e perfeição. (Estudante 7)</p>



— Céu e sol —

Acredito que o céu e o sol são duas coisas que sempre remetem a Deus. O céu, pois sempre que estamos com dificuldade na vida rezamos e levantamos a mão para o céu para pedir alguma coisa. O sol, pois é ele quem nos diz que o dia acabou e que está para vir outro, que podemos fazer a diferença nesse novo dia, sempre pedindo a Deus que seja o melhor dia de todos. (Estudante 8)



— Iluminado 24 horas —

A luz pode ser natural ou artificial, realça a beleza do meio em que vivemos e nos dá a oportunidade de continuar apreciando após o anoitecer! Seguir o caminho da luz independente de religião, é seguir um caminho da realidade e sonhos ao mesmo tempo. (Estudante 9)



— Flor do Sol —

A flor do Sol ou Girassol gira seu caule posicionando a flor na direção do sol e significa lealdade e altivez. Para as religiões antigas, anterior ao cristianismo acreditava-se que o sol era um deus e que o girassol reverenciava este deus diariamente devido a sua característica heliotrópica. A disposição das sementes de um girassol pode ser entendida recorrendo aos números de Fibonacci. As cabeças de girassol contêm famílias de espirais entrelaçadas de sementes, uma espiral que se enrola no sentido dos ponteiros do relógio. O número de espirais dessas cabeças é muitas vezes um número de Fibonacci. Deus é matemático... (Estudante 10)

Figura 3 (nas duas páginas): — Clique do Sagrado de 2015 —

Estudantes 6, 7, 8, 9 e 10

Fonte: Blog Clique do Sagrado

A religião empresta um sentido e constitui para seus fiéis uma fonte real de informações e funciona como um modelo para o mundo, já que, para os que acreditam, a religião orienta as ações e apresenta explicações para as questões vitais: “De onde vim?”, “Para onde vou?”, “Qual o sentido da existência?”, fornecendo ainda respostas as três ameaças que pesam sobre toda a vida humana: o sofrimento, a ignorância e a injustiça.

Para Alves,

É fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restrito e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também a ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso. (ALVES, 1999, p.13)

Todos os textos apresentam uma analogia, uma metáfora sobre a dimensão mística, transcendente do Sagrado.

Para Aragão e Souza (2017, p. 154),

Além de favorecer o diálogo inter-religioso, o jeito transdisciplinar de pesquisar a realidade lança uma nova luz sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência ao conhecimento liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Mística deriva desse mistério, do respeito a esse ilimitado em todo conhecimento. Espiritualidade é religião com essa dimensão sagrada, profunda e sutil, de toda a realidade: em nosso interior, na natureza e na história, na face do outro. As tradições religiosas e filosóficas formalizam caminhos para a experiência espiritual, conforme as possibilidades e os limites de cada cultura.

No clique da Estudante 10, vê-se uma aproximação da sequência Fibonacci e um atributo divino. Juliatto (2012, p. 177) afirma:

Nos caminhos da Ciência pode-se também encontrar a Deus. Afinal, sem excessivo escamoteio da etimologia, na palavra ‘laboratório encontramos a unidade entre trabalho científico, *labor*, e a experiência da fé, *oratório*. Há o *ora et labora*, por um lado; por outro, há *oratum*, significando “de praia a praia”, aqui a para da *ciência* e a praia da *transcendência*. Assim, compreende-se que, no processo da busca da verdade, o olhar da razão e o olhar da fé convergem para o mesmo ponto.

A proposta do “Clique do Sagrado” procura colaborar para a sistematização do conhecimento apresentando em sala de aula e, simultaneamente, a sensibilização para uma leitura social das manifestações religiosas integrando o cotidiano e as tecnologias educacionais que permanecem nesta ação docente.

Contudo, existem ainda outros desafios a serem superados. Para criar, planejar, realizar, gerir e avaliar situações didáticas eficazes para a aprendizagem e para o desenvolvimento dos estudantes é preciso que o/a docente compreenda com razoável profundidade, e com a necessária adequação à situação escolar, os conteúdos das áreas do conhecimento que serão objeto de sua atuação didática, os contextos em que se inscrevem e as temáticas transversais ao currículo.

Sagrado na dimensão de valores

Os cliques dos estudantes 11, 12 e 13 estão aqui relatados, pois na perspectiva da autora, os estudantes produziram um clique sobre o sagrado ligado aos valores.



— Automotive Family —

"Uns confiam em carros e outros em cavalos, mas nós faremos menção do nome do Senhor nosso Deus. Uns encurvam-se e caem, mas nós nos erguemos e ficamos de pé." Salmo 20:7-8
Em: 2º Encontro Automotive Family, Bola de Neve Church SJP/ 28.03.2015. (Estudante 11)



— LiHS - Humanismo, Secularismo e Racionalismo —

Sou agnóstica, e este é meu click, está na parede da minha casa, meus desejos e de minhas colegas para 2015. Faço parte da LiHS, Liga Humanista Secular do Brasil. Baseio meus valores de vida no Humanismo, Secularismo e Racionalismo. Explicando brevemente, o Humanismo é uma postura de vida democrática e ética, que afirma que os seres humanos têm o direito e a responsabilidade de dar sentido e forma às suas próprias vidas. Defende a construção de uma sociedade mais humana, através de uma ética baseada em valores humanos e outros valores naturais, dentro do espírito da razão e do livre-pensamento, com base nas capacidades humanas. O Humanismo não é teísta e não aceita visões sobrenaturais da realidade. — IHEU (União Humanista e Ética Internacional), declaração mínima sobre o humanismo. (Estudante 12)



— A religiosidade em todas as formas de arte —

A religiosidade está presente na vida de todos, de um jeito ou de outro. A imagem é um exemplo disso, mostrando como a religiosidade toma as formas de todo tipo de arte, como música, pinturas, estatuas, ou no caso, ela pode ser representada dentro de um jogo digital.

A imagem em questão foi tirada do jogo The Elder Scrolls 5: Skyrim, mostra um sacerdote de um dos deuses do universo do jogo falando para uma praça de seu deus. No contexto, existe também uma representação de conflito entre religiões, onde a crença do povo local começa a se misturar com outras crenças vindo de outras partes do mundo do jogo. (Estudante 13)

Figura 4: Clique do Sagrado de 2015 — Estudantes 11, 12 e 13

Fonte: Blog Clique do Sagrado

A interação por meio do diálogo, em um processo dinâmico marcado pelo respeito, leva ao conhecimento produzido por diferentes tradições religiosas, como é o caso da Estudante 11, e também a ausência delas, como é o caso da Estudante 12.

As filosofias de vida estão ancoradas em princípios cujas fontes não advêm do universo religioso.

Pessoas sem religião adotam princípios éticos e morais cuja origem decorre de fundamentos racionais, filosóficos, científicos, entre outros. Esses princípios, geralmente, coincidem com o conjunto de valores seculares de mundo e de bem, tais como: o respeito à vida e à dignidade humana, o tratamento igualitário das pessoas, a liberdade de consciência, crença e convicções, e os direitos individuais e coletivos. (BNCC, 2017, p. 439)

Nesse contexto, então, é proposto o exercício de não apenas registrar fotograficamente a leitura do religioso, mas educar para o “saber olhar” o ser humano em sua diversidade de manifestações. A partir desse processo, pretende-se que o estudante aprenda a observar para saber a identificação do objeto/função/significado visando o desenvolvimento da percepção visual e simbólica. É o caso do clique do Estudante 13, que mostra a percepção do estudante da dimensão religiosa/espiritual e a arte.

Desde o período pré-histórico, por meio da reconstrução dos sons ouvidos na natureza até as demonstrações artísticas, passando pelas noções de organização urbana presente nas construções civis e na escultura, o ser humano foi aprendendo a partir desse cotidiano. Para Rodrigues (2017, p. 207), esse cotidiano “está permeado de situações que envolvem desafios cognitivos, sociais e emocionais. Frente a esses desafios, são mobilizados saberes que decorrem da aprendizagem, um processo significativo e complexo que envolve o indivíduo na sua totalidade”. E ainda aponta que

A experiência religiosa está, inicialmente, relacionada às experiências religiosas da família, mas a qualidade das relações comunitárias, seja na família ou em outros grupos sociais, proporciona o equilíbrio entre os interesses individuais e os coletivos. Assim, a vivência comunitária, muito mais do que promove normas e leis, estimula o sentimento de pertença. E a fé pode trazer esse sentimento de pertença. (RODRIGUES, 2017, p. 208)

As diferentes manifestações dimensão religiosa/espiritual são abordadas visando o entendimento da diversidade religiosa e de sua complexa composição. Nessa composição encontram-se os valores que pautam a vida da pessoa, inclusive trazendo-lhe bem-estar a partir da relação com o Sagrado.

Ao solicitar aos estudantes olhar de novo para o seu cotidiano e procurar compreender símbolos, construções que remetam a significados do Sagrado é uma estratégia para compreender e respeitar a diversidade cultural e religiosa.

Sagrado na dimensão de sentimento

Ter como base a comunicação, as reflexões, as ações, as observações, as impressões, as irritações, os sentimentos e também a fé pode levar a elementos que estruturam uma ação pedagógica voltada para o diálogo e a interculturalidade. A reflexão pedagógica sobre um ser humano dotado de razão, afetividade, inteligência e religiosidade possibilita a criação de um espaço educativo aberto para o diverso, pois cada ser humano é único na sua diversidade.

Na Figura 5 vê-se os cliques da Estudante 14 e 15 na concepção do Sagrado na dimensão do sentimento.



— Vida —

Aqui vemos um milagre, onde nós nos permitimos emprestar nosso corpo para que Deus nos dê a alegria de gerar uma nova vida.

— REPRESENTAÇÃO DO SAGRADO —



O sagrado para mim é representado de forma abstrata. Podemos nos sentir em contato com o Divino nas mais diversas situações, desde uma conversa, uma reflexão, um vento tocando seu rosto, uma tarde de sol, um abraço, um beijo, um olhar até um momento de silêncio. Registrei essa foto, a um tempo atrás, sem o propósito de usá-la no trabalho. Porém depois pensando em que fotografaria, percebi que ela era uma boa imagem do que para mim representa o sagrado. Com a cruz temos a representação de Cristo, na sua ampla definição de ser superior, o qual, em sua ideologia pura, deixou ensinamentos de paz, amor, solidariedade, humildade, gratidão e confiança de ser para ser. E, com os balões em forma de coração temos uma representação do amor, um sentimento que quando é experimentado na sua essência primordial, na sua integração com outro ser, é autoexplicativo do que é sagrado.

Figura 5: Clique do Sagrado de 2015 — Estudantes 14 e 15
Fonte: Blog Clique do Sagrado

Todo ser humano vive e se desenvolve no interior de um conjunto muito complexo de relações, intercâmbios, colaborações e rivalidades. E os laços de linguagem, de cultura, de família, de amizade etc., configuram o surgimento e o desenvolvimento de cada pessoa singular. A partir desses laços, cada um é estimulado e limitado pelos outros seres humanos, e há uma singularidade pessoal na relação com o outro, que pensa e crê diferente. E é essa vida, esses laços que a Estudante 14 reflete.

Conhecer o humano é, antes de mais nada, situá-lo no universo, e não separá-lo dele. O pressuposto é que os estudantes têm o direito de conhecer todas as dimensões da cultura; entre

essas, encontra-se a possibilidade de discutir os problemas fundamentais da existência.

Há uma unidade humana. Há uma diversidade humana. A unidade não está apenas nos traços biológicos da espécie *Homo sapiens*. A diversidade não está apenas nos traços psicológicos, culturais, sociais do ser humano. Existe também diversidade propriamente biológica no seio da unidade humana; não apenas existe unidade cerebral, mas mental, psíquica, afetiva, intelectual; além disso, as mais diversas culturas e sociedades têm princípios geradores ou organizacionais comuns. É a unidade humana que traz em si os princípios de suas múltiplas diversidades. Compreender o humano é compreender sua unidade na diversidade, sua diversidade na unidade. É preciso conceber a unidade do múltiplo, a multiplicidade do uno. A educação deverá ilustrar este princípio de unidade/diversidade em todas as esferas. Percebe-se que a Estudante 15 relata o seu processo de reflexão. Pensando em como retratar o que considera abstrato, a estudante traduz seu sentimento para ações (conversar, refletir, ficar em silêncio...), expressa sua crença e valores, e simboliza o que só pode ser experimentado. Segundo o depoimento da Estudante 1, ganhadora dessa primeira proposta, que foi disponibilizado no PUCPR Notícias,

A atividade de Cultura Religiosa fugiu do usual utilizado na monótona área do direito e seus trabalhos discentes. Ela nos instigou a prestar atenção ao nosso redor e procurar em nosso dia a dia detalhes que muitas vezes passam despercebidos devido à rotina corrida, além da ótima oportunidade de mostrar nosso ponto de vista de forma artística, por meio da foto. (ESTUDANTE 1, 2015)

A LDBEN 9394/96, em seu Art. 32, valoriza o pleno domínio da leitura, da escrita e do cálculo, assim como a compreensão do ambiente natural e social, do sistema político, da tecnologia, das artes e dos valores em que se fundamenta a sociedade e do desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, de aquisição de

conhecimentos e de habilidades, além da formação de atitudes e valores. Não menos importante, a LDB também valoriza o fortalecimento dos vínculos familiares, dos laços de solidariedade e de respeito à diversidade cultural e religiosa em que se assenta a vida social (BRASIL, 2006).

A observação do contexto da sala, dos/as estudantes em relação à diversidade cultural, respeitando em suas diferenças; investimento na atualização científica, pedagógica e cultural, constitui uma formação permanente, que é decorrente de uma perspectiva afetiva no exercício da docência; consideração da ética na sua atuação, bem como procurar desenvolvê-la junto aos alunos; utilização das novas tecnologias da comunicação e da informação, refletindo sobre seu emprego e possibilidades na melhoria das aulas (ROMANOWSKI, 2007).

Pensar o outro disponível para uma nova interlocução criadora, segundo Teixeira (2012, p.181), pode provocar uma ampliação de olhar e enriquecimento próprio com novas possibilidades de um processo que não acontece sem disposições prévias. Educar para conhecer o outro, que pensa, age e crê diferente é exercitar o diálogo com base no respeito profundo e no desejo de preservar a dignidade e direito de existência de cada cultura.

A reflexão sobre o processo ensino-aprendizagem a partir da reflexão da estudante e do seu depoimento é que não importa somente o domínio dos conteúdos específicos, mas também a transformação destes para a cidadania crítica e ética.

Considerações finais

A educação se constitui historicamente e não acontece de forma isolada, pois está relacionada estreitamente com a sociedade e a cultura de cada época. É necessário, portanto, relacionar a educação e as concepções sociais e culturais de cada momento histórico para refletir sobre o processo de ensino-aprendizagem.

A educação para a consciência religiosa é um direito do ser humano. O pressuposto é que os estudantes têm o direito de conhecer todas as dimensões da cultura; entre essas, encontra-se a possibilidade de discutir os problemas fundamentais da existência. É difícil chegar às opções de vida, quando se pretende ignorar a religiosidade, ou então, quando se quer restringi-la a um ensino vago, inútil, por ser destituído da relação entre os modelos históricos, coerentes com a tradição e a cultura dos povos. Essa dimensão requer a compreensão de que o processo de ensino e aprendizagem é voltado para o desenvolvimento da capacidade de aprender a aprender e de ler a vida.

A atividade Clique do Sagrado já se repetiu por mais cinco semestres, com turmas diferentes e demais professores da disciplina, que adotaram a atividade em suas propostas de ensino. Inclusive variando a temática como por exemplo, xenofobia e intolerância religiosa e responsabilidade com a casa comum (tema da Campanha da Fraternidade de 2017).

Vale salientar o “Clique do Sagrado”, enquanto estratégia metodológica e avaliativa, de maneira geral, agradou os estudantes contando com mais de 90% de adesão à atividade. E, dessa forma, pode-se afirmar que o “Clique do Sagrado” contribuiu para o que se pode chamar de “letramento religioso”. Assim, permitiu uma leitura que vai além da superfície das coisas, acontecimentos, gestos, ritos, normas e formulações, para a compreensão da realidade de maneira profunda.

Educar para a diversidade cultural e religiosa é compreender as culturas e religiões que lhes dão forma. É a possibilidade de analisar a relação entre presente e passado para produzir um saber histórico. É o exercício do diálogo com o diferente, com base no respeito profundo e no desejo de preservar a dignidade e direito de existência de cada manifestação cultural-religiosa.

Na disciplina de Cultura Religiosa, pretende-se que o estudante participe ativamente da construção do processo da aquisição de seus conhecimentos, utilizando a dimensão racional

de seu ser, e as dimensões sensíveis, emocionais e intuitivas. É cidadão de um mundo complexo, onde se inscrevem relações em rede, não menos complexas. Porém, é um ser dotado de capacidades criativas e talentosas, autônomo em seu processo de aprender. O fazer pedagógico não se revela apenas nas intenções definidas em ementas ou currículos, mas particularmente no cotidiano escolar/universitário, para congregar os discursos científico, político, estético e religioso no mesmo campo cognitivo. É sobre essa base que o Clique do Sagrado parte como proposta pedagógica. A expansão dos saberes em torno do sagrado que pode ampliar o conhecimento religioso, que constitui patrimônio da humanidade.

Referenciais

- ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 1999.
- ARAGÃO, Gilbraz de Souza.; SOUZA, Josilene Silva da. Objeto de estudo, objetivos e eixos do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular. p. 143-144. In: JUNQUEIRA, Sérgio, BRANDENBURG, Laude, KLEIN, Remi. *Compêndio do Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BONAFÉ, Jaume Martínez. Na escola, o futuro já não é passado, ou é. Novos currículos, novos materiais. p. 102-111. In: JARAUTA, Beatriz; IMBERNÓN, Francisco (Orgs.). *Pensando no futuro da educação — uma nova escola para o século XXI*. Porto Alegre: Penso, 2015.
- BRASIL. *Lei de diretrizes e bases da educação nacional LEI 9394/96*. Brasília: MEC, 1996.
- _____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Base Nacional Comum Curricular*, 2017.
- CORREIA, Bárbara Raquel do Prado Gimenez. *Concepções dos professores sobre o sagrado: implicações para a formação docente*. Dissertação de Mestrado em Educação. Pontifícia Universidade

Católica do Paraná, Curitiba, 2006. Orientador: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério de Azevedo.

COSTELLA, D. O fundamento epistemológico do ensino religioso. In: JUNQUEIRA, S.; WAGNER, R. (Orgs.) *O ensino religioso no Brasil*. Curitiba: Champagnat, 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano* [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. *Por uma Pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. Ed. Biblioteca Digital Paulo Freire. Disponível em www.paulofreire.ufpb.br

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado no Islã Shi'i*: notas para uma geografia da religião do Shi'ismo Duodécimano. In: SERPA, A., org. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 139-159. Disponível em <http://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899-08.pdf>. Acesso em outubro de 2018.

JULIATTO, Clemente Ivo. *Ciência e Transcendência — duas lições a aprender*. Curitiba: Champagnat, PUCPR, 2012.

KLERING, José Romaldo. *A disciplina de cultura religiosa como espaço integralizador da educação, na universidade*. Porto Alegre: Teocomunicação v. 41 n. 1 p. 128-149 jan./jun. 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre Alteridade*. 2.ed., Traduzido por Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. 5ª ed.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

MARTINO, Luís Mauro Sá. *Teoria das Mídias Digitais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez, 2000.

PENN, Gemma. Análise semiótica de imagens paradas. In: BAUER, M. W. e GASKELL, G. *Pesquisa Qualitativa com texto*,

-
- imagem e som*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PUNTEL, Joana. *Comunicação Virtual: Ciberespaço, interculturalidade e telerreligiões*. In: Altemeyer Junior, Fernando; Bombonato, Vera Ivanise (orgs.) *Teologia e Comunicação: corpo e interfaces cibernéticas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RODRIGUES, Edile Maria Fracaro; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; MARTINS FILHO, Lourival José. *Perspectivas pedagógicas do ensino religioso – formação inicial para um profissional do ensino religioso*. Florianópolis: Insular. 2015.
- _____. *Desenvolvimento Religioso*. p. 207-2015. In: JUNQUEIRA, Sérgio, BRANDENBURG, Laude, KLEIN, Remi. *Compêndio do Ensino Religioso*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.
- ROMANOWSKI, J.P. *Formação e profissionalização docente*. Curitiba: IBPEX, 2006.
- SANTOS NETO, José Martins dos. *Cultura religiosa e inserção acadêmica*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 145-148, 1º sem. 2004.
- SCHAEFFER, Francis A. *A morte da razão*. Traduzido por João Bentes. 2. Ed. São Paulo: ABU Editora Viçosa, Viçosa, MG; Editora Ultimato, 2014.
- SÉRVIO, Pablo Petit Passos. O que estudam os estudos de cultura visual? *Revista Digital do LAV - Santa Maria - vol. 7, n.2, p. 196-215 - mai./ago.2014*
- TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, Ano XX, Nº 38, p. 181-194, jan./jun. 2012.
- TEIXEIRA, Lucia & CARMO JR., José Roberto do (Orgs) *Linguagens na cibercultura*. São Paulo: Estação das Letras Cores, 2013
- TRENTI, Z. *L'Esperienza religiosa*. Leumann: Elle DiCi, 1999.



Diversidade Religiosa e Educação Pública: invisibilidade das Minorias Religiosas, Estado Laico e Ensino Religioso¹

Fabio Lanza

Vinicius dos Santos Moreno Bustos

Lucas Luís Jesus da Silva

Luís Gustavo Patrocino

Introdução

O Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades – LERR, associado com o Programa Observatório da Educação OBEDUC/CAPES em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao longo de 2016, desenvolveu uma pesquisa sobre identidades religiosas em cinco colégios estaduais da cidade de Londrina-PR e região metropolitana.

A emergência de discursos religiosos fundamentalistas no mundo e na sociedade brasileira suscita investigações que tratem desses temas e que estejam na agenda nacional. A participação cada vez maior de representantes políticos vinculados a determinados grupos e organizações religiosas culmina, junto à

¹ Texto oriundo de trabalho de pesquisa em equipe, publicado parcialmente na Revista Observatório da Religião vinculada à Universidade Estadual do Pará e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, com o título: “A invisibilidade das minorias religiosas em escolas públicas do Sistema Estadual na região de Londrina-PR 2016” (LANZA, BUSTOS, SILVA, PATROCINO, 2016), reelaborado e ampliado com dados inéditos para compor este trabalho.

sociedade e ao Estado brasileiro, em conflitos e polêmicas que decorrem da inter-relação entre a adesão religiosa privada e a participação na esfera pública e coletiva.

O debate sobre a laicidade no Brasil e seus temas correlatos vinculados às políticas públicas na área de Educação, Seguridade Social, Segurança, Imigração, entre outras, tornou-se necessário e relevante diferentemente do que ocorreu nas últimas três décadas desde a Constituição Federal de 1988.

O acirramento dos debates e polêmicas acerca do Estado Laico e a Educação aumentou com a consolidação de um cenário religioso de maior concorrência entre as organizações participantes. A partir da década de 1970 e da expansão do grupo neopentecostal, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus, ocorreu no Brasil uma série de incrementos nessa esteira, caracterizada pela Teologia da Prosperidade, pela difusão da Batalha Espiritual e pela demonização de grupos religiosos minoritários, como, por exemplo, os vinculados à matriz africana. Ações e cenas de intolerância e violência religiosa se espalham e constituem o cotidiano social e escolar no século XXI no Brasil.

A partir do contexto histórico e da conjuntura atual, problematizamos: Qual o perfil religioso dos estudantes do Ensino Médio Público? Como é autodeclarada ou não sua adesão religiosa? Cabe-nos investigar como os estudantes religiosos caracterizam sua relação com a esfera pública do ambiente escolar e quais as diferentes perspectivas devocionais. Dessa forma, essas percepções dos sujeitos expressam, também, se há ou não conhecimento do conceito de Estado Laico no Brasil.

Portanto, nosso principal objetivo é identificar, por meio da pesquisa exploratória com o uso de questionário (*survey*), a partir de 326 amostras oriundas de 5 colégios públicos estaduais em Londrina e região, como os estudantes/sujeitos compreendem o conceito de laicidade brasileira e sua relação com os outros grupos religiosos no ambiente escolar. Nossa hipótese é que há uma invisibilidade das minorias religiosas no ambiente escolar como

estratégia de proteção dos sujeitos a atos de violência e de intolerância religiosa, decorrentes do desconhecimento da definição de Estado Laico e da não adoção de princípios de coexistência e respeito às diferentes identidades religiosas.

A religião cristã e sua influência para a formação da sociedade brasileira

Para melhor compreendermos os assuntos que serão abordados, é importante ressaltar o período histórico colonial, pois é uma peça fundamental para entender a conjuntura contemporânea das religiões no espaço público e suas manifestações culturais e religiosas na esfera privada. Fatos históricos comprovam tal afirmação. No início da sociedade brasileira, foi notável a influência da religião de matriz Cristã, especificamente a vertente Católica Apostólica Romana, dentro das fronteiras territoriais da futura nação.

O Catolicismo Apostólico Romano está presente desde o século XVI no período colonial brasileiro. Lembremos que os fatos históricos a seguir dizem respeito à colonização e ao seu entrelaçamento entre política e religião, a interdependência entre a Igreja Católica e o Estado.

É nítida a influência da Igreja Católica na formação colonial brasileira. Conseguimos observar tal processo a partir de documentos históricos apresentados por Hoornaert (1983). Havia um roteiro de colonização que constituía um projeto ou plano de governo com três características específicas.

No preâmbulo do regimento o rei estabelece as razões do projeto colonizador de Portugal: Em primeiro lugar “o serviço de Deus e exalçamento de nossa santa fé”; em segundo, “o serviço, meu e proveito dos meus reinos e senhorios”. Por último, “o enobrecimento das capitanias e povoações das terras do Brasil, e proveito dos naturais delas” Essas preocupações religiosas manifestam-se no próprio texto documento, que consta de 48 parágrafos com normas e instruções de governo. (HOORNAERT, 1983, p. 165)

Diante da conjuntura histórica dos fenômenos políticos constatados, podemos dizer que existia uma junção entre a Igreja e o Estado no Brasil colonial. Para efetivar esse projeto, a Coroa Portuguesa utilizava o mecanismo de evangelização, o que pode ser comprovado no documento a seguir:

Em carta dirigida a seu embaixador em Roma, dom Pedro Mascarenhas, datada de 4 de agosto de 1539, Dom João III mandou que fossem procurados e levados até ele os padres e jesuítas, com objetivo de iniciar a evangelização da colônia brasileira. Escreveu o rei: o primeiro intento, como sabeis, foi sempre o crescimento de nossa fé católica [...] E porque agora eu fui informado, por carta de mestre Diogo de Gouvêa, que de Paris partirão certos clérigos letrados e homens de boa vida, os quais por serviços de Deus prometeram viver somente de esmolas dos fiéis cristãos a quem pregam por onde quer que andem e fazem muito fruto [...]. (SANTOS, 2005, p. 21)

A Igreja Católica, porém, não influenciou unicamente o processo de evangelização dos indígenas, mas também as diferentes questões associadas à vida dos indivíduos quanto aos aspectos de sua vida pública e privada. “As preocupações iniciais do governo de Portugal visavam diretamente a dilatação das fronteiras da fé e do império” (HOORNAERT, 1983, p. 164).

Levando em consideração esses elementos históricos, verifica-se que a Igreja Católica nessa época era predominante, pois exercia uma enorme influência na sociedade que se constituía. As diferentes organizações católicas apresentavam-se hegemônicas nesse período até a proclamação da república em 1889. Os elementos católicos estavam na vida cotidiana dos indivíduos e suas organizações participavam dos mais diversos tipos de serviços, inclusive da educação. Todo esse processo pode ser explicado pelo regime do Padroado Régio.

É a relação existente entre o discurso político monárquico e o discurso da hierarquia católica romana, em especial quanto ao conceito de infalibilidade política, legitimador do discurso de autoridade divina do monarca na Terra. Evidencia-se nessa relação a união entre Igreja e o

Estado, característica do Padroado Régio brasileiro, que deve ser entendido como a união entre teologia e a política. (MARTINS, 2011, p. 05)

Verificamos, portanto, que tais fatos históricos influenciaram a construção da sociedade brasileira como a conhecemos atualmente. A religião Católica Apostólica Romana ainda é predominante como podemos observar na pesquisa do IBGE, que retrata uma análise quantitativa do percentual das identidades religiosas no Brasil:

Desde o primeiro recenseamento de âmbito nacional até a década de 1970, o perfil religioso da população brasileira manteve como aspecto principal a hegemonia da filiação à religião católica apostólica romana, característica herdada do processo histórico de colonização do País e do atributo estabelecido de religião oficial do Estado até a Constituição da República de 1891. (IBGE, 2010, p. 89)

Essa predominância da religião católica continuou, e pode ser observada no período de 2000 até 2010, como mostra o gráfico a seguir.

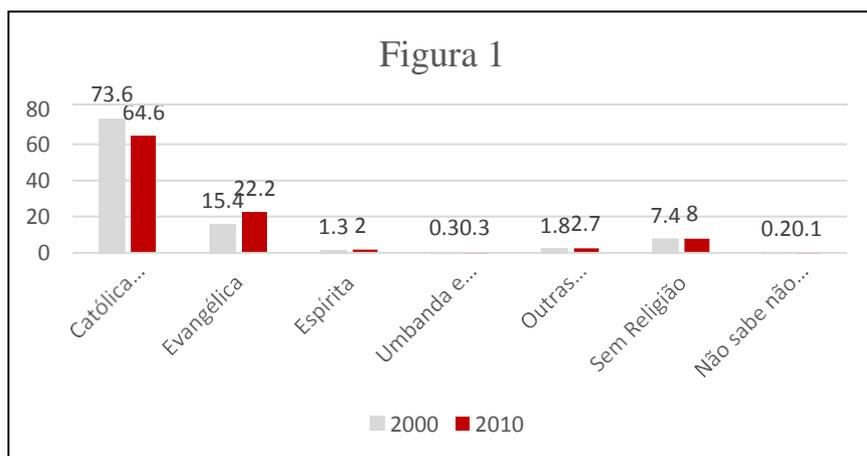


Gráfico 01: Percentual da população residente, segundo os grupos de religião no Brasil - 2000/2010

Fonte: IBGE. Censo Demográfico 2000 e 2010.

Portanto, com base na análise quantitativa do IBGE (2010) e nos fatos históricos, observamos que, quanto aos aspectos religiosos, a matriz Cristã, na vertente Católica Apostólica Romana, é majoritária. Esse dado se mantém até os dias atuais. As mesmas informações podem ser verificadas, em menor proporção, nas pesquisas² realizadas nas cinco Escolas Estaduais de Londrina, como demonstra o gráfico a seguir.

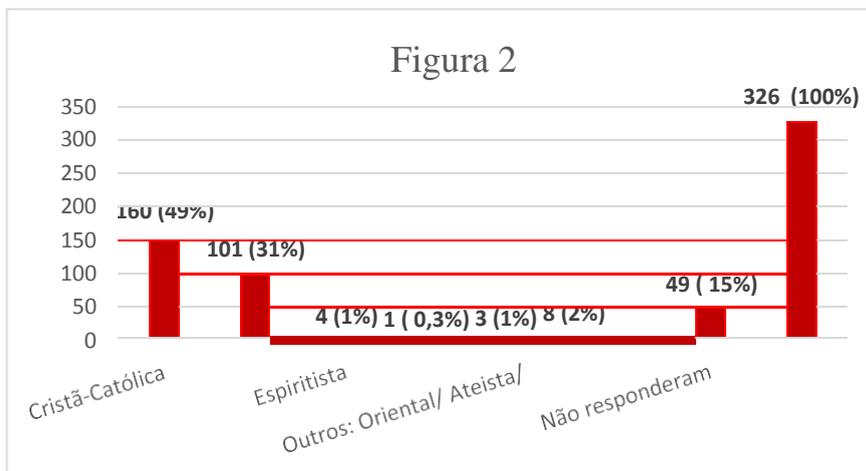


Gráfico 02: Matrizes religiosas dos estudantes pesquisados em Londrina-PR
Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso nas Escolas Públicas - Londrina-PR -2016.

Partindo para a análise dos dados, pretendemos compreender o processo de invisibilidade religiosa expresso nos dois gráficos apresentados anteriormente.

Ressaltamos que os dados do IBGE têm escala nacional e que

² A partir das atividades de extensão e pesquisa do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL) em parceria com o OBEDUC CAPES Ciências Sociais UEL, foi realizada uma pesquisa por meio de instrumento quantitativo de levantamento de dados - survey, aplicada em cinco colégios da rede estadual de Londrina, com uma amostra exploratória final de 326 questionários respondidos pelos os estudantes, no segundo semestre de 2016.

a Figura 2 apresenta dados obtidos de uma amostragem menor e referente ao ambiente escolar de cinco instituições de ensino na cidade de Londrina. Observando a sociedade brasileira, os dados evidenciam que ela se constitui majoritariamente cristã, porém retratar esse elemento como normalidade não é nosso intuito, já que vivemos em uma sociedade multirreligiosa e multicultural.

Essa invisibilidade das minorias pôde ser notada na descrição da questão referente às matrizes religiosas coletadas nos colégios. Observamos que 15% dos indivíduos não responderam, o que os coloca em terceiro lugar, atrás apenas das vertentes Cristã católica e Cristã Evangélica. Os dados extraídos retratam que as identidades religiosas de matriz cristã têm expressiva predominância no ambiente escolar em comparação com outras identidades religiosas minoritárias. É relevante destacar, ainda, com base nos dados referentes aos grupos minoritários, que há estudantes que se identificam pertencentes a múltiplas denominações religiosas, e 8 indivíduos (2,4%) responderam possuir mais do que uma referência religiosa.

Os dados indicam uma taxa significativa das denominações religiosas Protestantes ou Evangélicas. O posto predominante ainda é da religião Católica Apostólica Romana. Mesmo assim, quando analisamos os dados do Censo no Gráfico 1, percebemos valores expressivos da primeira categoria nesse ambiente. Da categoria protestante, percebe-se uma expansão de perfis religiosos diferenciados no produto final: diversas identidades religiosas constituídas em espaços microssociais.

Voltando a falar dos que optaram por não indicar sua adesão religiosa, (aproximadamente 15% (49 indivíduos) não responderam), poderíamos problematizar: Qual o elemento motivador da não resposta desses indivíduos? Há um agravante produzido pelo processo de coleta? (O entrevistado poderia assinalar sim ou não caso pertencesse a alguma religião) Uma vez marcado sim, por que não citar sua religião? Pertenceriam a religiões minoritárias e, por um processo de estigmatização,

decidiram não declarar? Essas lacunas produzidas pela técnica de *survey* são importantes por produzir informações para uma investigação futura com outras técnicas. Como proposta futura sugere-se entender o processo de invisibilidade religiosa no ambiente escolar. Segundo as perspectivas das ciências sociais, é necessário realizar um aprofundamento teórico para debater e compreender esse fenômeno e como ele ocorre dentro das instituições de ensino. Em um segundo momento pretende-se executar uma pesquisa qualitativa com o objetivo de descobrir quem são esses indivíduos que não identificam suas adesões religiosas no ambiente escolar. Contudo, as informações são suficientes para afirmarmos que, nos ambientes estudados, há invisibilidade religiosa e que elas estão ‘escondidas’ dentro de categorias nem sempre observadas. Compreender os não respondentes e de múltiplo pertencimento é o caminho para compreender esse fenômeno que se apresenta como terceira força religiosa se ranquearmos as taxas.

O ambiente escolar como reprodutor da violência e intolerância religiosa

Durante a construção da sociedade brasileira, surgiram elementos que contribuíram para a formação de uma sociedade plural. Nesse sentido a diversidade cultural no presente é resquício de uma sociedade miscigenada no passado. Evidentemente, não podemos esquecer o sistema escravocrata e o patriarcalismo que foram preponderantes no processo de formação da sociedade brasileira, pois, a pluralidade sociocultural também está associada à violência e aos processos de desigualdade socioeconômica e cultural por que passaram principalmente os africanos e indígenas envolvidos no processo histórico.

Como nosso trabalho está na área da sociologia das religiões e nosso campo de pesquisa, atualmente, relaciona-se ao ambiente escolar, entendemos que os dados coletados são importantes para

compreendermos esse fenômeno tanto em análises estruturais que teriam a Escola como objeto, como também na categoria juventude, uma vez que estes são os respondentes. Ao mesmo tempo, enquanto exploratória, a pesquisa nos permite observar o ambiente (micro) e descobrir suas características. Junto com o fenômeno da invisibilidade quisemos também saber sobre as relações de intolerância e tolerância religiosa. Para a Professora Elisa Rodrigues, “intolerância é reação à diversidade, que se combate, muitas vezes, por meio da violência: a maximização do discurso intolerante”, desta forma a autora conceitua:

Tolerância corresponde à conduta de abstenção de “agir contra o que reprovamos” (Blackburn, 1997, p. 390), de respeitar o que se constitui diferentemente de nós, de assumir as assimetrias dos pontos de vista étnico-cultural e ou ideológicos e, tentar compreender a diferença nos termos mesmos do outro, ou seja, pela sua perspectiva, sem objetificá-lo ou subsumi-lo. (RODRIGUES, 2013, p. 213)

Nesse sentido iremos apresentar algumas respostas fornecidas pela pesquisa referentes à discussão sobre intolerância religiosa. A primeira questão que iremos utilizar, aplicada no *survey*, é a questão da violência: “Você já sofreu ou vivenciou algum caso de intolerância religiosa? SIM OU NÃO”.

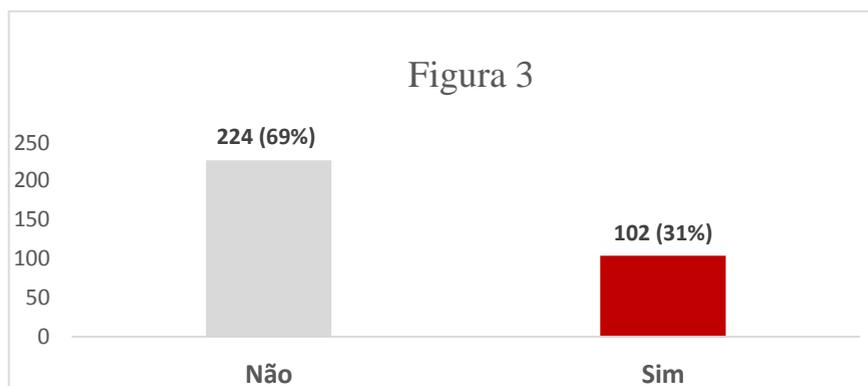


Gráfico 03: Estudantes que afirmaram ter sofrido intolerância religiosa
Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso em Escolas Públicas Londrina-PR -2016.

Os dados apontam que há intolerância religiosa. É importante mencionar que quase 1/3 dos respondentes sofreram essa intolerância, e a pergunta já se dirigia a eles, ou seja, não perguntamos se eles ‘acreditavam’/sabiam/viram/produziram ações intolerantes, mas se tinham sido alvos dessas ações. Dessa questão emerge outra: Em que local os sujeitos sofreram ou presenciaram atos de violência e intolerância religiosa?

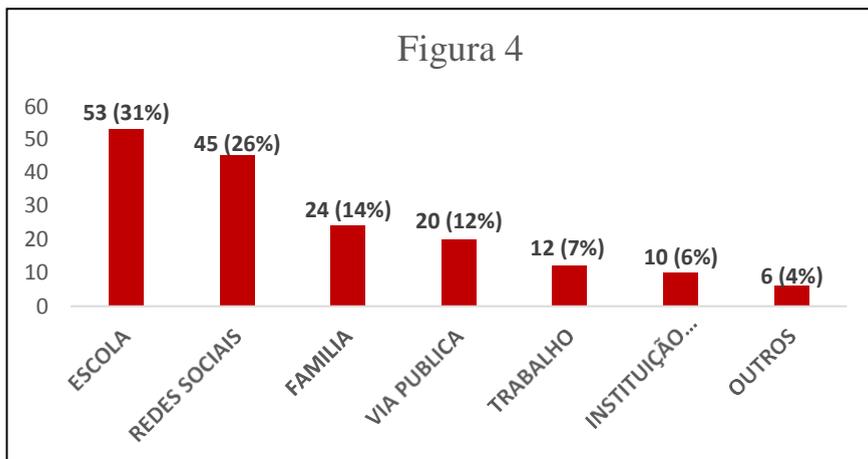


Gráfico 04: Local onde os casos de intolerância religiosa ocorreram
Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso em Escolas Públicas Londrina-PR -2016.

O gráfico mostra que o maior índice de intolerância ocorreu no ambiente escolar, com 31% dos casos. Em segundo lugar vêm as redes sociais. De acordo com os dados e as perspectivas apresentadas, identificou-se que as instituições de ensino públicas pesquisadas são reprodutoras de violência, pois os dados apontam-nas como o lugar de maior índice de intolerância religiosa registrado.

Quanto aos casos nas redes sociais, a reflexão precisa ter como prerrogativa o fato de que as redes sociais nos proporcionam, por exemplo, “liberdade de expressão” e “Internet, terra sem lei”. Por causa dessas interpretações, os indivíduos tendem a se achar no

direito de “julgar” culturas e religiões que não fazem parte do seu meio, praticando atos de intolerância religiosa via Internet.

Adicionando essas respostas ao tópico anterior percebe-se que o ambiente escolar tem características que o tornam um *locus* importante da produção científica, mas também, infelizmente, produtor de mazelas.

Laicidade e Estado laico

No campo de estudos sobre as religiões, é comum o debate sobre representatividade e liberdade religiosa tendo em vista a sociedade democrática moderna. Portanto, incluímos em nossa pesquisa questões para entendermos o tema. O principal conceito que representa a realidade da liberdade religiosa é a Laicidade, que tem vários significados. Como fundamento para compreendermos o debate sobre as questões de representatividade, nossa opção foi utilizar a perspectiva de laicidade segundo Domingos (2009, p. 50):

O princípio da laicidade é, ao mesmo tempo, o de afastamento da religião do domínio político e administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la. Tem como ideal a igualdade na diversidade, o respeito às particularidades e a exclusão dos antagonismos.

O conceito de laicidade deve prever que todos os indivíduos tenham seus direitos garantidos na legislação, isto é, o direito de manifestar sua crença religiosa e seus valores dentro das esferas privadas. Podemos observar, na citação anterior, que o Estado não exclui o processo de manifestação religiosa e está desvinculado dessa perspectiva. Há uma separação entre as duas instituições representantes.

Essa separação entre Igreja e Estado é que garante a “pacificação” entre as diversas crenças religiosas, uma vez que não privilegia nenhuma delas. Assim, podemos apontar três princípios contidos no princípio da laicidade: a neutralidade do estado, a

liberdade religiosa e o respeito ao pluralismo (DOMINGOS, 2009, p.51).

Segundo Ranquetat Jr, a perspectiva de laicidade:

Sucintamente pode ser compreendida como a exclusão ou ausência da religião da esfera pública. A laicidade implica a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Esta neutralidade apresenta dois sentidos diferentes, o primeiro já destacado acima: exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Pode-se falar, então, de neutralidade-exclusão. O segundo sentido refere-se à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões. Trata-se neste caso da neutralidade-imparcialidade (BARBIER, 2005). A laicidade não se confunde com a liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância. Estas são consequências, resultados da laicidade. (RANQUETAT JR, 2008, p. 05)

A laicidade é compreendida como máxima dissociação entre Estado e Igreja, em outras palavras, a religião não deve influenciar nas decisões da esfera política, pois a laicidade tem o objetivo principal de neutralizar a arena política no que diz respeito à matéria religiosa e, por consequência, conseguir que todas as religiões tenham direito a manifestar-se na vida privada dentro da sociedade mantendo neutralidade na área política decisória.

A neutralidade face a todas as crenças ou opiniões diz respeito à igualdade de tratamento que deve ser dada aos cidadãos: todos devem ser iguais perante a lei, no que concerne aos direitos e deveres. É esse princípio da neutralidade que permite o acesso de todos aos serviços públicos. (DOMINGOS, 2009, p. 52)

Estado Laico, portanto, é definido como uma separação entre Estado e Igreja. A religião não pode ter poder político e administrativo na esfera pública. Os valores e crenças religiosas não podem influenciar na perspectiva decisória no jogo democrático.

Não há, porém, exclusão da religião, há uma separação, pois, a imparcialidade e a impessoalidade é (ou deveria ser) uma das

bases para que haja uma sociedade democrática. A posição imparcial do Estado possibilita que a representatividade exista e que os sujeitos sejam representados dentro do jogo democrático, possibilitando também, a coexistência religiosa. Segundo Elisa Rodrigues:

Uma sociedade democrática no sentido moderno deve admitir a coexistência de diferentes discursos em sua esfera pública. A arena de debates não se constitui a partir de discursos homogêneos, mas as regras do debate existem para que os diferentes posicionamentos possam ser apresentados e a discussão possa transcorrer dentro de uma referência de ordem. Por isso, o Estado é laico. Ele não é indiferente aos discursos que habitam a esfera pública, mas ocupa a posição de mediador e nessa função deve abster-se do uso de seus poderes em favor de um ou outro grupo. O oposto disso, isto é, a neutralização de um grupo religioso, de um partido, de uma agremiação qualquer somente pode ser acionada se em razão da defesa das garantias que o Estado concede aos cidadãos. (RODRIGUES, 2005, p. 218)

Os estudos sobre religião no campo das ciências humanas e sociais são amplos, pois abordam vários aspectos, por exemplo, diversidade religiosa, diferença cultural, representatividade política, direitos, tolerância e intolerância religiosa, coexistência religiosa dentro de uma sociedade democrática.

A perspectiva de Estado laico é um exemplo dessa análise no campo da política. Levando em consideração os conceitos e fundamentos apresentados anteriormente sobre a noção de laicidade e Estado laico, pretendemos expor os dados quantitativos obtidos na pesquisa, e verificar os conhecimentos dos indivíduos sobre a definição de “Estado Laico”³.

³ O que define um estado Laico?

- a) Estado laico é aquele onde diferentes religiões coexistem num mesmo país ou nação, desligados do poder político.
- b) Estado laico é quando o país não tolera manifestações religiosas no campo político.
- c) País ou nação que só permite oficialmente uma religião.
- d) Estado laico é todo Estado que tem base o ateísmo.

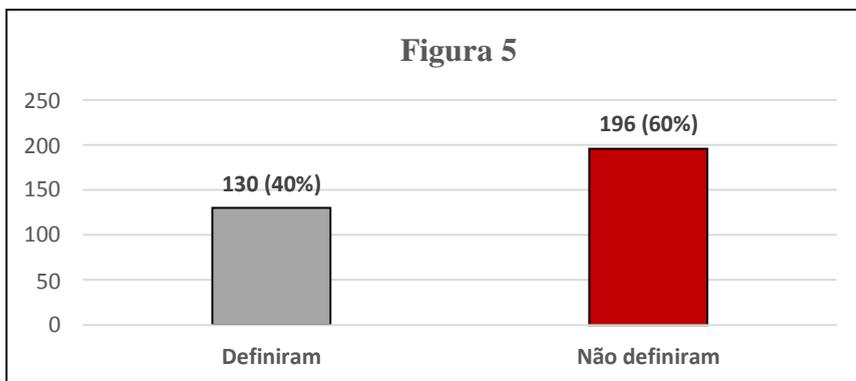


Gráfico 05: Sobre a definição de Estado Laico

Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso em Escolas Públicas Londrina-PR -2016.

Analisando os dados de acordo com as fundamentações teóricas apresentadas anteriormente, a resposta correta para a pergunta “O que define um estado Laico?” é a alternativa (a): “Estado laico é aquele onde diferentes religiões coexistem num mesmo país ou nação, desligados do poder político”. Entretanto, temos outros dados preocupantes. Excluindo os 40% de estudantes que marcaram a opção A, obtemos um total de 60% de estudantes que, ou não conseguiram definir corretamente, ou deixaram em branco, ou não sabiam dizer a que corresponde um Estado Laico. Trazendo isso para as porcentagens, 60,2% não sabem definir a que corresponde um Estado Laico contra 39,8%.

Com base nos dados analisados, infere-se que os casos de intolerância religiosa podem se agravar devido à falta de conhecimentos dos indivíduos acerca da laicidade e Estado Laico. Compreendemos o Estado Laico, pautado na Constituição Federal de 1988, como um mecanismo com a premissa e o objetivo de assegurar os direitos individuais e coletivos dos brasileiros, a sua liberdade religiosa e de manifestação, preservando a coexistência de todas as identidades religiosas sem nenhum tipo de privilégio

e) Não sei definir um Estado laico.

assegurado pelo Estado.

No entanto, as disputas políticas, no processo de formulação da Constituição na década de 1980, entre os inúmeros grupos, associações, movimentos sociais e outros, contribuíram para a inclusão obrigatória do Ensino Religioso - ER, como módulo curricular ou disciplina, na Educação Básica. A seguir, correlacionamos o tema do ER com nossa problemática de investigação.

Ensino Religioso

Ao considerarmos que, a maioria dos estudantes que compõem a amostra, frequentou, durante o Ensino Fundamental, a disciplina de Ensino Religioso, verificamos que, os dados apontam aspectos relevantes sobre as identidades religiosas, o reconhecimento das minorias religiosas e os processos de violência e intolerância.

A base legal do ER está na Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) n° 9394, de 1996, que foi ratificada pela Lei n° 9475, de 1997, que passou a vigorar com a seguinte redação:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (BRASIL, 1997)

Os dados apresentados a seguir, comprovam que a disciplina foi ofertada à grande maioria dos estudantes entrevistados.

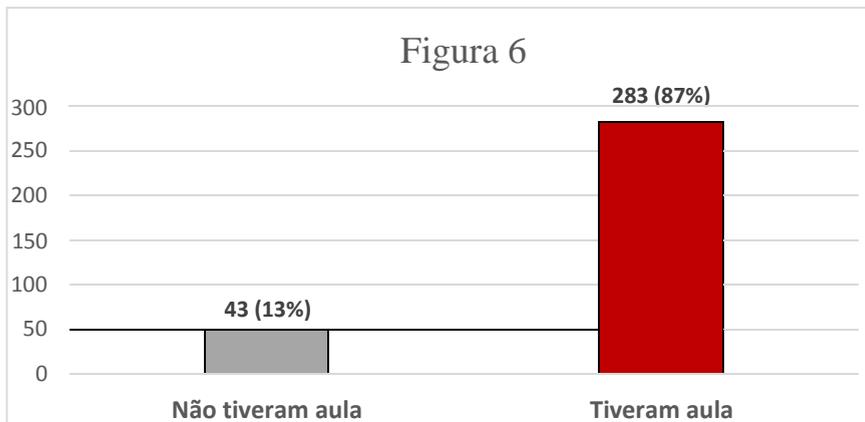


Gráfico 06: Estudantes que afirmaram terem tido aula de Ensino Religioso no colégio
Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso em Escolas Públicas Londrina-PR -2016.

É necessário reconhecer que aulas de ER não garantem a reprodução da laicidade constitucional e o não proselitismo no ambiente escolar. O tempo das respectivas aulas pode cumprir os critérios legais, ou ao contrário, produzir espaço para que as práticas de intolerância, desrespeito ou violência ocorram a partir de atitudes de professores ou estudantes. Enquanto pesquisadores e educadores, apoiamos a perspectiva de que o saber e conhecimento, fomentado nas aulas de ER, a respeito das religiões diferentes pode ser uma forma de construção de um cotidiano com coexistência e respeito, e por isso, buscamos dados para percebermos quais religiões tinham sido apresentadas e estudadas ao longo da trajetória escolar dos sujeitos na Educação Básica.

Esses fatores dizem respeito diretamente ao currículo da disciplina de ER que é alvo de debates há anos no país e que, apenas recentemente, teve um norte com a Base Nacional Curricular Comum, publicada em dezembro de 2017 para todo o Ensino Fundamental. Buscamos questionar se outras religiões além das cristãs haviam sido contempladas nas trajetórias de formação dos estudantes no Ensino Fundamental, tendo os estudantes e suas memórias como sujeitos de um processo de conhecimento, bem

como evidências ou reminiscências de informações sobre as minorias religiosas.

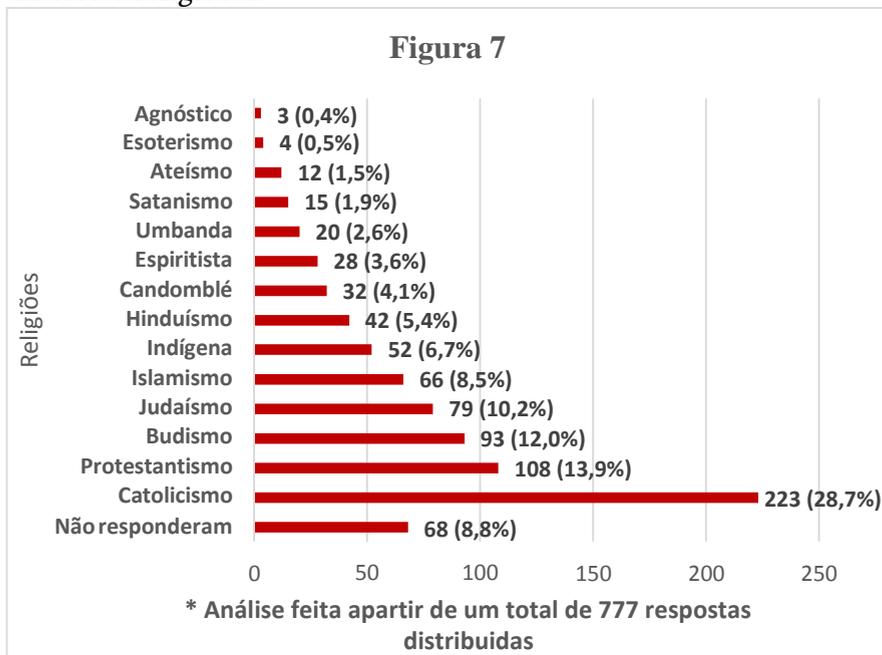


Gráfico 07: Religiões apresentadas na disciplina de Ensino Religioso segundo os estudantes (Múltipla Escolha)
Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso em Escolas Públicas Londrina-PR -2016.

As respostas apontam que as religiões mais lembradas pelos estudantes foram as cristãs, devido aos aspectos religiosos do processo de formação brasileira que, quase sempre, foram reproduzidos hegemonicamente. Um dos possíveis resultados da nossa formação é a naturalização das religiões cristãs. Contudo, todas as religiões oferecidas na lista de respostas tiveram marcações. Isso indica que, de alguma forma, houve associação entre a disciplina e religiões minoritárias pelos estudantes. Esse fato novamente aponta para a questão da invisibilidade, pois os sujeitos se mostraram conhecedores da maior parte das religiões

mesmo as com pequenas taxas de seguidores nacionais ou locais.

Ao questionarmos sobre a definição da disciplina de Ensino Religioso conseguimos os seguintes dados da realidade:

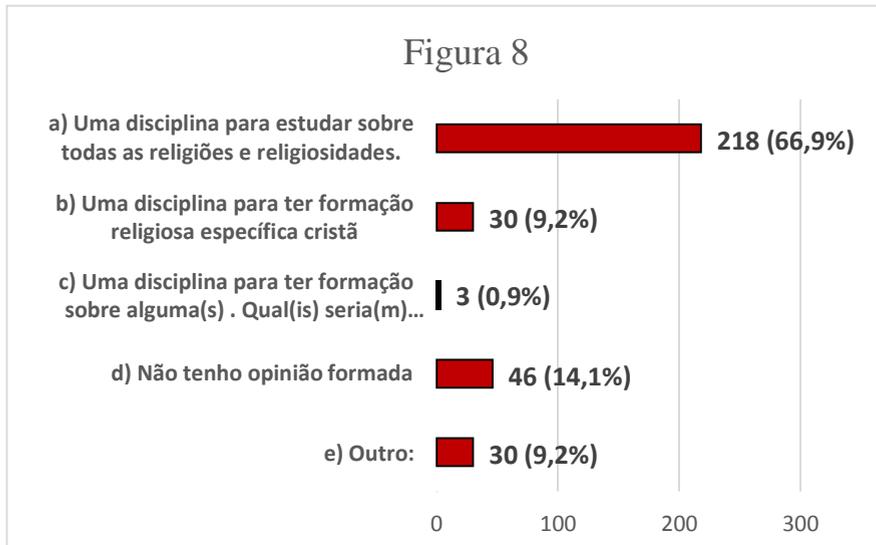


Gráfico 08: Definição do Ensino Religioso segundo os estudantes

Fonte: Pesquisa LERR, Ensino Religioso em Escolas Públicas Londrina-PR -2016.

Para compreendermos a função da disciplina, na percepção dos estudantes, perguntamos qual seria a definição adequada para a matéria e fornecemos cinco opções conforme o Gráfico 8. É possível notar uma tendência de responder como se o ER pudesse expor todas as formas de religião e religiosidades existentes. Essa opção é a mais adequada ao caráter plural, o que nos faz compreender que pelo menos 66% dos estudantes mantiveram essa convicção depois de tê-la exposto. Dessa forma, confirmamos nossa perspectiva de projetar nas aulas de ER um potencial e um espaço que produza uma nova sociabilidade de respeito e promoção das minorias religiosas no ambiente escolar e por consequência na sociedade brasileira.

Considerações finais

A partir da pesquisa foi possível identificar os perfis religiosos autodeclarados e o processo de reconhecimento das diferentes identidades religiosas no ambiente escolar. Como resultados parciais, os dados demonstraram que 60% dos sujeitos não sabem definir o conceito de laicidade; a ampla maioria é cristã e, por consequência, adota e respeita símbolos cristãos. Ao desmembrar esse número, identificamos que 49% se autodeclararam católicos, enquanto 31% se identificaram como protestantes/evangélicos.

As respostas indicam que a escola é o local onde ocorre o maior número de casos violência e intolerância religiosa, por isso, levantamos como hipótese que há uma invisibilidade das identidades religiosas não cristãs.

A ausência de conhecimento dos sujeitos acerca do conceito de laicidade pode ser associada com os casos de intolerância no ambiente escolar. Como há um desconhecimento das características do Estado laico brasileiro e um grupo majoritário cristão, esses fatores geraram uma realidade hostil às minorias de diferentes matrizes religiosas (islâmica, orientais, africana e afro-brasileira, judaica, budista, ateuista, hinduísta, satanista, espírita, agnóstica, outras).

Por último, destacamos que, na Educação Básica, há necessidade de mais informação sobre os temas investigados, como forma de valorizar e reconhecer as diferentes identidades religiosas e interromper esse processo que produz personalidades deterioradas (GOFFMAN, 1998), que podem ter adotado a negação da sua adesão religiosa frente à maioria cristã como prática de cuidado e proteção.

Referências

- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van Der; BROD, Benno (Org.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 3. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1977.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1998*.

Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10649501/artigo-210-da-constituicao-federal-de-1988>>.

BRASIL. Instituto brasileiro de geografia e estatísticas -IBGE. *Censo demográfico*, Rio de Janeiro. 2010.

BRASIL. Lei n. 9394, de 20 de dezembro 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L_9394.htm>.

BRASIL. Lei n. 9475, de 22 de julho de 1997. *Dá nova redação ao art. 33 da Lei n° 9.394*, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9475.htm#art1>.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p.45-70, set. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf>. Acesso em: 25 out. 2017.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1998.

HOORNAERT, Eduardo *et al.* A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial: o padroado português. In: AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van Der; BROD, Benno (Org.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 3. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1977. Cap. 2. p. 160-182.

LANZA, F; BUSTOS, V. S.M.; SILVA, L.L.J; PATROCINO, L.G; A invisibilidade das minorias religiosas em escolas públicas do Sistema Estadual na região de Londrina-PR (2016). *Revista Observatório da Religião*. Belém PA, v. 3, n 2, p. 82-100, dez.2016. Disponível em: <https://paginas.uepa.br/seer/index.php/Religiao/issue/view/108>

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Padroado régio no auge do império brasileiro. *Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá PR*, v. 2, n. 3, p.01-15, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST6/014> - Patrícia

Carla de Melo Martins.pdf>. Acesso em: 25 out. 2017.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais e Humanas*. Rio Grande do Sul, v. 1, n. 21, p.1-14, jun. 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773>>. Acesso em: 25 out. 2017.

RODRIGUES, Elisa. Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública. *Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora, v. 1, n. 16, p.763-782, 14 ago. 2016. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2126>>. Acesso em: 25 out. 2017

SANTOS, Cesar Augusto dos *et al.* A fundação da cidade no contexto do padroado, a mística e as estratégias evangelizadoras dos jesuítas. In: VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio (Org.). *A igreja de São Paulo: Presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005. Cap. 1. p. 21-46

SOUZA, Régis de Toledo; SILVA, André Luiz da (Org.). *Religião e Imagética: Caminhos da Devoção Popular no Brasil e no México*. Ponto Alegre: Armazém Digital, 2008.

VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio (Org.). *A igreja de São Paulo: Presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005.



Restaurando Conexões: enfrentamento o Bullying e Intolerância Religiosa

Josafá Moreira da Cunha
Elisiane Röper Pescini

Em março de 2012, a justiça brasileira foi acionada, quando um estudante de 15 anos, denunciou ser vítima de bullying em uma escola estadual de São Bernardo do Campo, São Paulo, por causa de sua religião, o candomblé¹. O estudante do ensino médio alegou que as ofensas começaram após se recusar a participar de orações e da leitura da Bíblia durante as aulas de história, ministradas por uma professora evangélica.

O pai do aluno relatou, na época, que a professora costumava, desde os dois anos anteriores ao fato, utilizar os primeiros vinte minutos da aula para falar sobre a sua religião. Disse ainda o pai do garoto: “O menino reclamava e eu dizia para ele deixar isso de lado, para não criar caso. Ela lia a Bíblia e pedia para os alunos abaixarem a cabeça, mas isso ele não fazia, porque não faz parte da crença dele”.

Na percepção do pai do jovem a atitude da professora incentivou os alunos a iniciarem uma “perseguição religiosa” contra seu filho. “No fim de fevereiro, comecei a achar meu filho meio travado, quieto. Um dia ele me ligou pedindo para eu ir buscá-lo na escola, quando cheguei lá tinham feito uma bola de papel cheia de excremento pulmonar e tacaram nas costas dele.

¹ Como relatado no Jornal O Globo, em 29/03/2012 (<https://oglobo.globo.com/brasil/estudante-diz-sofrer-agressoes-por-intolerancia-religiosa-4449745>)

Cheguei na escola e ele estava todo sujo”.

Houve outro episódio em que o estudante se sentiu humilhado, quando os colegas fizeram cartazes com a foto de um homem e uma mulher vestindo roupas características do candomblé e escreveram que aqueles eram os pais do estudante. A pedido da família, o menino foi trocado de sala, mesmo assim perdeu o interesse em ir para a escola. Além disso passou a apresentar um quadro de ansiedade e problemas de fala, como gagueira.

Na época, o pai mencionou que compareceu na escola a fim de conversar com a professora de história sobre as orações antes da aula, mas ela se mostrou intransigente e falou que aquele momento em sala, fazia parte da didática dela e que não iria parar, mesmo o pai alertando sobre a laicidade do Estado.

O caso tomou proporções maiores e chegou a Associação Federativa da Cultura e Cultos Afro, e teve o posicionamento da presidente da Maria Emília Campi, afirmando que o bullying não foi só com o aluno, mas com toda a família e complementou que “A partir do momento que você tem professores que assumem uma posição religiosa dentro da sala de aula, exigindo uma atitude de submissão, a gente percebe que fica muito mais difícil combater o preconceito, porque a escola está incentivando o bullying”. (Smosinski, 2012)

Esse caso tornou público um problema que parece estar acontecendo em uma proporção considerável nas escolas brasileiras. É o que revelam os dados do IBGE de 2015, que indicam que nesse ano, no quesito religião, 3,4% das crianças brasileiras que cursavam o 9º ano do ensino fundamental se sentiram humilhadas por causa da religião. Esses dados não revelam se a vitimização ocorreu por parte dos pares ou dos professores, mas importa que uma fatia significativa desse público se sentiu humilhada por questões relativas às suas crenças.

Outro dado curioso é que esse tipo de provocação foi mais intenso na região norte do país, com 4,9% das crianças se sentindo

humilhadas. Na região sudeste, mesmo os níveis se apresentando mais baixos, uma porcentagem ainda expressiva das crianças se sentiu vitimizada: 2,7%.

A pesquisa também não revela qual religião é mais discriminada, mas em outras buscas, pode-se perceber que esse comportamento parece perturbar mais as religiões de matriz africana, que aparecem mais registros de serem vítimas de perseguição, intolerância e discriminação.

Uma demonstração dessa realidade, pode ser verificada na tabela abaixo, que está dividida por regiões e estados e sua respectiva frequência:

Grandes Regiões e Unidades da Federação	Religião		
	Total	Intervalo de confiança de 95%	
		Limite inferior	Limite superior
Brasil	3,4	3,0	3,7
Norte	4,9	4,2	5,6
Rondônia	2,7	1,7	3,6
Acre	4,2	3,1	5,4
Amazonas	5,6	4,4	6,7
Roraima	3,7	2,7	4,8
Pará	5,4	3,9	6,9
Amapá	3,9	2,9	5,0
Tocantins	4,6	3,4	5,8
Nordeste	4,2	3,8	4,7
Maranhão	4,8	3,6	6,1
Piauí	5,6	4,2	7,0
Ceará	3,7	2,6	4,8
Rio Grande do Norte	4,7	3,4	6,1
Paraíba	3,7	2,6	4,9
Pernambuco	4,2	3,0	5,3
Alagoas	3,8	2,5	5,0
Sergipe	3,6	2,6	4,6

Bahia	4,2	3,1	5,3
Sudeste	2,7	2,1	3,3
Minas Gerais	2,2	1,4	3,0
Espírito Santo	2,3	1,4	3,3
Rio de Janeiro	3,2	2,3	4,1
São Paulo	2,8	1,8	3,7
Sul	3,2	2,5	3,9
Paraná	2,9	1,9	3,9
Santa Catarina	3,3	2,1	4,4
Rio Grande do Sul	3,5	2,0	5,0
Centro-Oeste	3,3	2,7	3,8
Mato Grosso do Sul	3,1	2,1	4,0
Mato Grosso	4,1	2,7	5,4
Goiás	2,9	2,1	3,7
Distrito Federal	3,3	2,1	4,4

Tabela 1: Percentual de escolares frequentando o 9º ano do ensino fundamental que se sentiram humilhados por provocações de colegas da escola nos 30 dias anteriores à pesquisa, por motivo/causa da humilhação, com indicação do intervalo de confiança de 95%, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação – 2015

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar, Amostra 1, 2015.

O fato exposto neste capítulo, ocorrido com o adolescente, expressa que apesar de muito se falar em violência e intolerância, estas são situações que ainda ocorrem em larga escala e precisam ser discutidas. No caso do bullying, muitas vezes se tem o olhar equivocado sobre esse fenômeno, comumente por falta de compreensão sobre o que é bullying. Outro fator comprometedor nesses episódios de violência é o fato de não receberem atenção devida daqueles que poderiam intervir: escola, família ou comunidade. A atitude de considerar um assunto saturado e que não passa de uma forma de “brincadeira de mal gosto” ou “coisa de criança”, faz com que o ciclo de violência se mantenha. (Cunha, 2012).

Na verdade, é uma situação que ocorre muito mais do que se imagina, de forma mais intolerante do que se pensa e

normalmente, quase imperceptível no primeiro momento, mas sua ocorrência deixa marcas severas e que precisam ser observadas. Bullying é um comportamento provocativo e violento marcado pela intencionalidade e repetição. As agressões são graves porque são multímodas. Em outras palavras, é um fenômeno formado por várias classes de ações que trazem prejuízos sociais graves.

Isso faz notar que o bullying é um problema sério! Por esse motivo, é fundamental conhecer, entender e saber identificar o bullying, para então ter condições de frear, de maneira eficaz, suas ocorrências. Também é pertinente saber diferenciar as diversas formas, padrões e categorias da violência para não generalizar qualquer situação brutal como bullying.

Na tabela 2 pode-se observar que existem tipos diferentes de violências e, no aspecto interpessoal, tendem a ocorrer em diferentes estágios do desenvolvimento e podem ocorrer simultaneamente:

Maus-tratos	Envolve a violência física, sexual ou psicológica, e negligência de crianças e adolescentes por seus pais, cuidadores, membros da equipe escolar, ou outras figuras de autoridade. Inclui o uso de punições corporais e psicológicas.
Bullying	É um comportamento intencional em que agressões físicas, psicológicas ou sociais são feitas por pares contra colegas que não tem condições de defender-se com facilidade devido a um desequilíbrio de poder. Ocorre nas escolas e outros ambientes em que crianças e adolescentes se reúnem. Ao envolver o uso de tecnologias de informação e comunicação, é denominado cyberbullying.
Violência juvenil	Ocorre em contextos comunitários entre conhecidos ou estranhos, incluindo ataques físicos com ou sem armas, podendo envolver a violência com gangues.
Violência doméstica (ou	Envolve a violência de um parceiro ou ex-parceiro, e atinge principalmente mulheres, com repercussões para

violência de parceiros íntimos)	todos no contexto familiar.
Violência física	Ação infligida à criança ou ao adolescente que ofenda sua integridade ou saúde corporal, ou que lhe cause sofrimento físico, incluindo forma de agressão física com a intenção de ferir.
Violência psicológica	Inclui o abuso verbal e emocional, incluindo a discriminação, constrangimento, isolamento, agressão verbal e punição psicológica.
Violência sexual	Intimidação de natureza sexual, assédio sexual, toques inadequados, estupro e exposição do corpo, inclusive em foto ou vídeo por meios eletrônicos.

Lei 13.431/2017, UNESCO (2017).

A dinâmica do bullying é muito variada, por isso exige um olhar atento ao que se configura bullying. Ele se classifica como direto quando os ataques acontecem diretamente, ou seja, com apelidos, chutes, empurrões, agressões físicas, roubos, ofensas verbais, etc. O bullying indireto se traduz nas atitudes de indiferença, isolamento, difamação e exclusão, sendo também chamado de bullying relacional, mais adotado por meninas. (OLWEUS, 1993; LISBOA, 2005; LOPES NETO, 2005; CUNHA, 2009).

Outros fatores configuram essa forma de violência, como por exemplo, os papéis que cada um desempenha na situação. Veja no quadro a seguir:

Papel	Característica
Agressor	Assume um papel ativo, iniciando a agressão. Muitas vezes, precisam de apoio para mudar o comportamento, e adotar estratégias não-violentas para lidar com os conflitos.
Seguidor	Assume um papel ativo, mas não inicia a agressão. Além de receber apoio quando são agredidas, podem precisar de ajuda para aprender a responder ao bullying de forma apropriada.
Apoiador	Apoia o bullying, mas não agride diretamente. Com risadas, ou

	encorajamento aberto ajudam a manter o ciclo do bullying.
Espectador	Observa o que ocorre, mas não se posiciona. Muitas vezes, querem ajudar os colegas que estão sendo vitimizados, mas não sabem como.
Possível defensor	Não gosta do bullying, e pensa que deveria ajudar, mas não ajuda. Pode temer as consequências de envolver-se, ou não saber como ajudar.
Defensor	Não gosta do bullying, e tenta ajudar o colega que está sendo agredido. É importante reforçar este papel como modelo positivo.
Alvo / Vítima	Recebe os ataques, e pode também adotar estratégias para defender-se.

Assim, pode-se perceber que cada personagem assume um papel ativo na manutenção do fenômeno bullying.

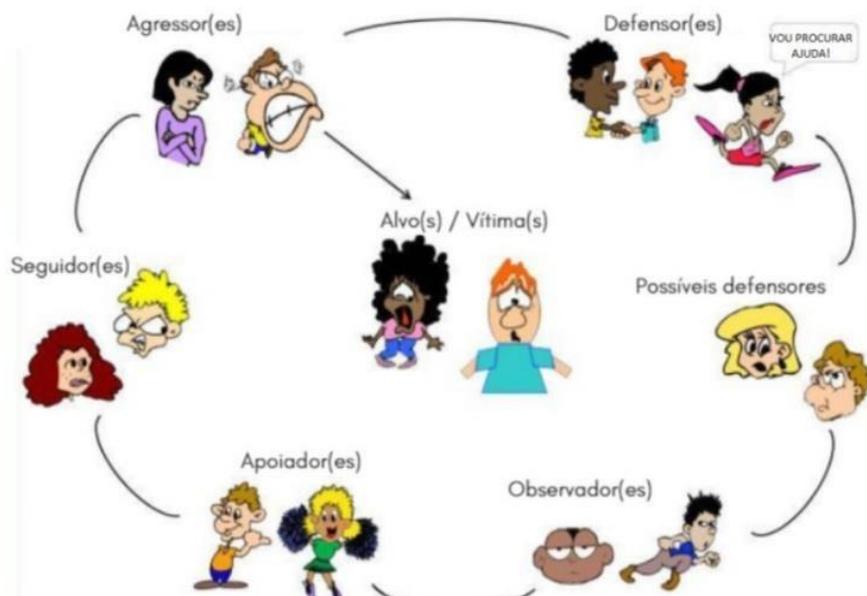


Figura 1: Papéis envolvidos na dinâmica do bullying.

Outro fator importante a ser observado no bullying são os motivos que podem despertar o interesse em agredir o outro. Muitas vezes o padrão sócio econômico ou o status social podem estar sendo vistos pelas crianças como razão para discriminação. Outra razão poderá ser o nível de inteligência, manequim, figurino ou comportamento fora do ideal imposto pelo grupo. Também podem ser considerados agentes motivadores para agressão, as diferenças étnicas, linguísticas ou culturais como raça, crenças ou também religião, como na história contada neste capítulo, também costumam ser pretextos para esse tipo de violência. Isso também acontece nas questões de orientação sexual, identidade e expressão de gênero.

O fenômeno bullying tem sido bastante estudado atualmente e a literatura se apresenta muito rica nas descrições tanto no que é observável quanto nos efeitos na vida das pessoas envolvidas nesse cenário agressivo. Entretanto existe uma variância do bullying cujas concepções ainda se apresentam bastante limitadas: o bullying religioso. Essa categoria se aplica na história que abre este capítulo.

Essa representação de bullying se caracteriza por uma forma de intolerância religiosa e pode estar associada à discriminação racial ou étnica, e linguística (Gimenes, 2015). Racial ou étnica por cultos atrelados à cultura de um povo, quando aluno pertencente ao Candomblé, por exemplo, pode ser discriminado também por causa da cor da pele.

No aspecto linguístico, o bullying religioso pode despontar, por exemplo, quando o aluno da religião menonita, que usa o alemão como primeira língua, e a língua do país onde mora como segundo idioma, pode vir a ser discriminado também pelos diferenciados traços étnicos e culturais (Gimenes, 2016), ou mesmo por expressões que caracterizem aquele grupo religioso como por exemplo: “Graças a Deus!”, “In shā’ Allah!” ou “Ogum yê!”.



Figura 2: Motivos para violência escolar e bullying.

As motivações para discriminação têm muito a ver com a cultura e normas de um contexto, ou seja, as interações que acontecem, também como e onde acontecem. Bronfenbrenner (1999) propõe o modelo bioecológico das relações, que engloba fatores individuais, familiares, escolares, da comunidade e da cultura que interagem entre si.

Bhering e Sarkis (2009) contribuem para o entendimento dessa teoria ao ilustrar o quanto educar e promover o desenvolvimento integral das pessoas é mais amplo do que tão somente o aprender isoladamente, pois o contexto é muito importante para o curso de desenvolvimento das pessoas. Nesse caminho, as autoras descrevem com clareza como o modelo bioecológico aborda o quanto indivíduo e contexto interagem.

O contexto no modelo bioecológico de Bronfenbrenner (1999) apresenta um conjunto de sistemas semelhantes em quatro níveis sequenciais: microsistema, mesossistema, exossistema e macrosistema.

O microsistema é o ambiente direto que envolve a pessoa em desenvolvimento e se caracteriza como um contexto no qual as atividades diárias da pessoa ocorrem. É o lugar no qual a pessoa em desenvolvimento passa muito tempo em interações diretas com pessoas, objetos ou características do dado contexto.

O modelo de mesossistema diz respeito as conexões entre os microsistemas, por exemplo, família-escola, cujas conexões ocorrem na visita dos pais à escola antes da entrada da criança, informações aos pais sobre os procedimentos da escola, encorajamento à participação nas atividades em sala com seus filhos e maior envolvimento dos pais na vida escolar dos filhos. Esses dois, micro e mesossistema são fundamentais contextos de desenvolvimento nos quais a pessoa está envolvida.

O macrosistema é representado por padrões similares de estilos de vida e ideologias que se refletem nas metas e práticas de socialização. Desse modo, as condições de vida experimentadas pelas pessoas de um grupo socioeconômico, étnico ou religioso específico tendem a ser similares. As políticas públicas são exemplos de macrosistemas que inserem seus cidadãos em um determinado modelo de serviços e possibilidades.

Exposto isso, cabe ressaltar a importância desse modelo para olhar para a situação ocorrida na Escola Antonio Caputo, no Riacho Grande. O adolescente inserido no microsistema família e escola, sofre impacto direto dessa interação e das diferenças vividas nesse sistema, que sofre influências do mesossistema (comunidade) e macrosistema (cultura). A figura 3 é uma representação visual dessa explicação.

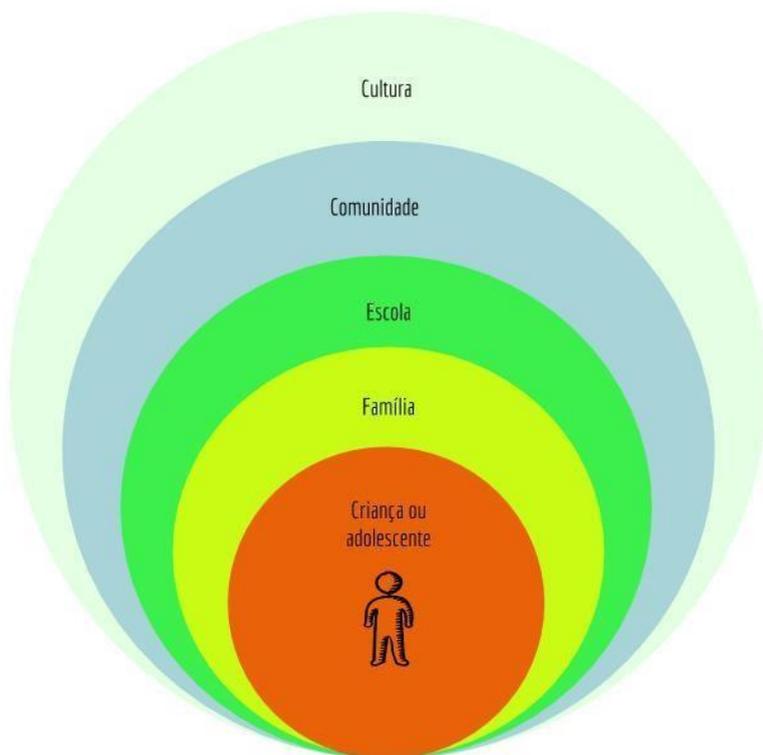


Figura 3: Modelo sócio ecológico da vitimização (Cunha, 2012)

Antes de analisar o fato ocorrido pelo viés ecológico, é importante salientar que em todos os contextos é preciso atenção. Não apenas na situação em destaque neste capítulo, mas em outras que ocorrem diariamente porque onde há espaço para violência há oportunidades para prevenção. Com planejamento estratégico é possível chegar antes que o problema esteja instalado.

Cumprido ressaltar que para trabalhar com a prevenção é preciso estar atento aos fatores de risco para considerá-los e investir nos fatores de proteção, que como o próprio nome diz, são aliados para as estratégias que serão utilizadas, assim como para o sucesso das interações entre os pares e educadores, na escola. Os diagramas a seguir apresentam os fatores de risco e proteção em diversos contextos: O individual, que vai refletir elementos no plano

biológico, na história pessoal e características demográficas; O familiar, que figura a família e outras relações sociais próximas; O escolar, que mostra questões escolásticas; No plano da comunidade, a mostra será para as normas sociais e fatores comunitários e, por fim, no nicho Comunidade os efeitos serão sentidos nos fatores sociais amplos, que criam um clima aceitável para a violência.

Diagrama 1: Fatores de proteção em cada sistema

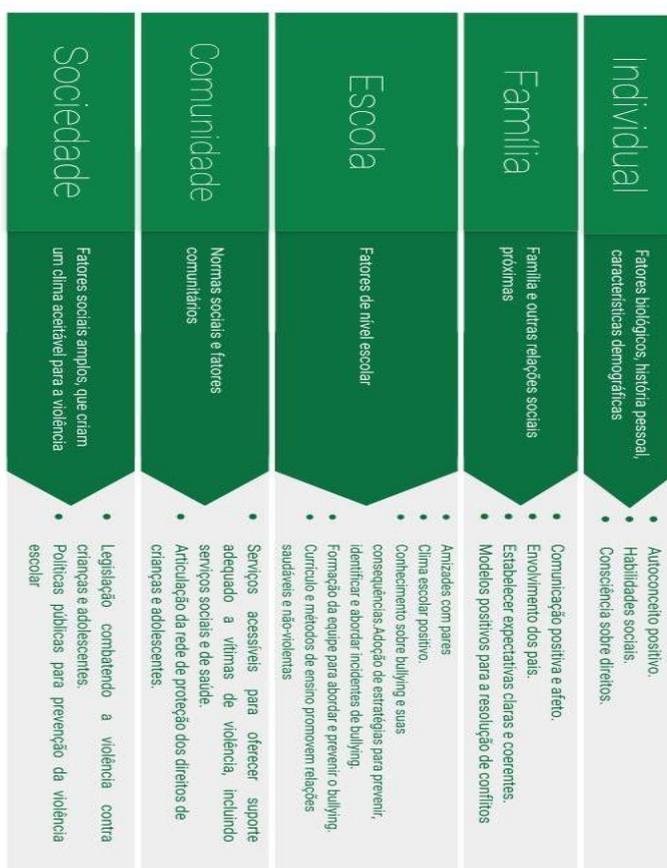


Diagrama 2: Fatores de proteção nos diferentes sistemas.



O garoto quando no microsistema se relaciona e interage com a família, com a turma e com o grupo religioso. No mesossistema operam as práticas religiosas da professora e o seu proselitismo. No macrosistema atuam as ideologias e a religião, como práticas culturais.

A dinâmica do macrosistema atinge o indivíduo no microsistema através das interações que ocorrem nesse ambiente.

No exemplo que orienta a análise deste capítulo, pode-se dizer que professora não está isolada do macrossistema quando se comporta resistente à religião do rapaz. Isso porque, de uma forma ou outra, a mensagem de discriminação e preconceito de determinados grupos religiosos é transmitida num nível amplo, e cria um contexto favorável para que professores desenvolvam ideias e crenças de que, de fato, aquelas são religiões inferiores. A escola, mais especificamente a professora, acaba sendo o mediadora desse processo, pois ao ver uma situação de desprestígio e preconceito, repassa isso sistematicamente aos alunos na forma de discriminação e preconceito no dia a dia (Fig.4).

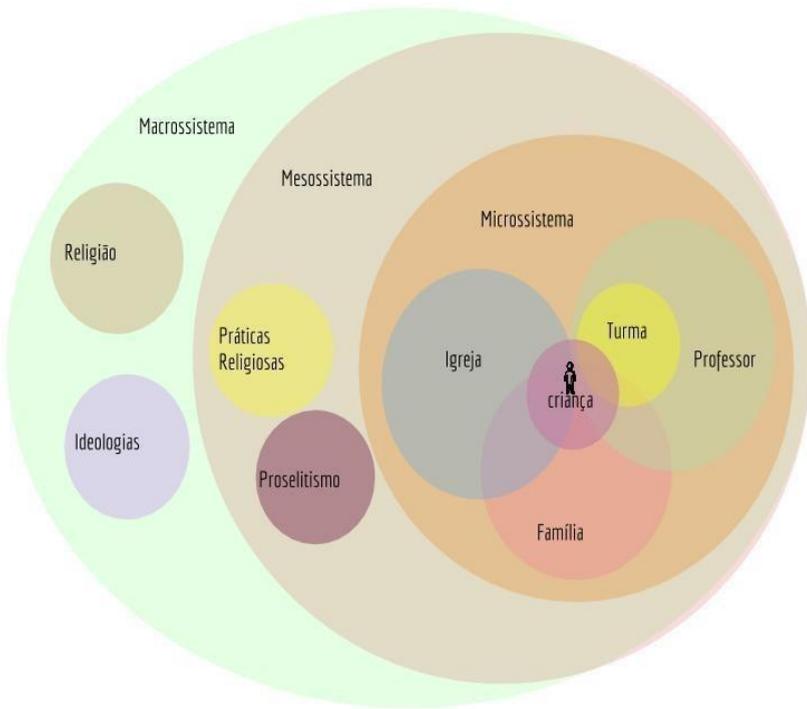


Figura 4: Retrata situação semelhante em que o adolescente se encontrava nas aulas de história.

Para um melhor entendimento desse modelo, pode-se exemplificar um agente da mídia que foi acusado de reproduzir práticas discriminatórias: a Rede Record. A emissora foi punida pelo Tribunal Regional Federal de São Paulo e no dia 5 de abril de 2018, foi condenada a conceder o direito de resposta às religiões de matriz africanas. A denúncia ocorreu por parte dos representantes afro-religiosos, que acusaram a emissora de racismo religioso, marcados por insultos e incitações à violência contra as crenças e religiões de base africanas. Supondo que essa postura mais rígida da emissora tivesse influenciado um docente, ele vai aplicar esse pensamento em sua turma, que tende a replicar em seus pares.

No caso do processo contra a emissora, a sentença prevê, entre outras sanções, a exibição na grade das emissoras da Rede Record, de 16 horas de programação de conteúdo positivo e afirmativo sobre cultura e religiões de matriz africana. Entretanto, quando as situações ocorrem no microsistema, muitas vezes, os prejuízos ficam apenas com os indivíduos que sofreram a discriminação. No caso do aluno da escola Antonio Caputo, houve uma reação da família, mas muitas vezes, a criança enfrenta a situação sozinha e carrega consigo os danos.

Cabem outros exemplos, de aspectos amplamente pedagógicos e positivos. Um deles é apresentado no documentário *Uma Lição de Discriminação*, que registra uma experiência realizada em uma escola no Quebec, no Canadá, aplicada em uma turma do 3º ano primário, pela professora Annie Leblanc. A intenção da professora é acabar com a discriminação em sala e formar futuros cidadãos mais tolerantes e respeitosos, provocando a discriminação, a partir de dois grupos. Ela iniciou o experimento com discussões sobre discriminação pela cor da pele. No dia seguinte, dividiu a turma em dois grupos: os de baixa estatura e os mais altos, alegando para as crianças que haviam estudos científicos que comprovam que as crianças de baixa estatura costumam ser mais inteligentes, mais rápidas e mais criativas que as crianças de maior estatura. A partir disso, ela vai destacando as

diferenças em sala. Primeiro, as crianças mais altas recebem um colete que as diferencia dos demais. Na continuação daquilo que parece um dia letivo normal para as crianças, ela vai salientando as diferenças. Se a criança acerta uma questão, ela imediatamente destaca que o motivo para o bom desempenho é a estatura. No dia seguinte, ela conta uma história que justifica a inversão do grupo. E o grupo privilegiado no dia anterior, passa a ser discriminado no dia seguinte, experimentando os mesmos sentimentos dos colegas na outra situação.

O experimento da professora Leblanc pode ser comparado à proposta que Henri Tajfel, um psicólogo social britânico, polonês de nascimento, que se torna prisioneiro de guerra e a partir de suas experiências, tem componentes para sua pesquisa sobre discriminação e assim ele desenvolve a teoria da identidade social. Nessa proposta, Tajfel define a identidade social como o sentimento de pertença ou não pertencimento, em um ou outros grupos sociais, amplificado por significados emocionais e cognitivos, pois o indivíduo tem uma tendência de juntar-se a grupos ou pessoas de acordo com semelhanças físicas, comportamentais, etc. Isso faz com que as pessoas se agrupem em “categorias”, com sujeitos “em comum”, com características não possuídas por outras. Essa polarização além de ideias opostas, frequentemente entram em choque. (Paiva, 2007).

Diante disso, toda precaução parece ainda insuficiente. O autor (Gimenes, 2016) revela que diversos ambientes têm levantado a questão do direito à liberdade e da mesma forma, estudiosos tem ressaltado a importância em se falar sobre liberdade e tolerância de expressão religiosa, ampliando uma harmoniosa comunicação e convivência entre crianças, adolescentes e adultos na sociedade.

Nesse contexto, Gimenez (2015) analisa esse fenômeno na escola, praticado por um aluno contra o outro, ou pelo docente contra uma criança ou adolescente. E sublinha que a flexibilidade em relação à diversidade de opiniões, o aumento da coesão do

grupo, o envolvimento dos estudantes na escolha de objetivos, a participação dos alunos na solução dos problemas, o aprofundamento da comunicação, a promoção da autoestima escolar, e o próprio esforço de redução da frequência dos problemas disciplinares são categorias de comunicação capazes de reduzir indisciplinas e desrespeito.

O autor ainda examina a aplicação jurídica da responsabilidade civil aos casos de assédio moral e físico nas escolas, apresentando ainda a possibilidade da responsabilização civil para os casos não resolvidos pelos pais e pelos estabelecimentos educacionais.

Nesse contexto, Gimenes (2016) defende que o olhar das escolas para a dinâmica do bullying só traz benefícios, porque as escolas que combatem a discriminação tendem a conseguir um melhor aproveitamento intelectual dos seus educandos, o que é bom para os pais dessas crianças e jovens e para toda a coletividade. Isso imprime a certeza de que o respeito aos direitos de liberdade e de dignidade, resulta em escolas mais justas e solidárias, pois se afasta a possibilidade de exclusão social de parte da população, em especial crianças e adolescentes.

A proposta de Gimenes (2015) parece pertinente, de que um diálogo não precisa ser interconfessional ou ecumênico, é simplesmente Diálogo, inclusive entre crentes e descrentes. A figura 5 mostra como ocorre o processo da discriminação através do docente, assim como os fatores de risco e os fatores de proteção que esse personagem oferece.

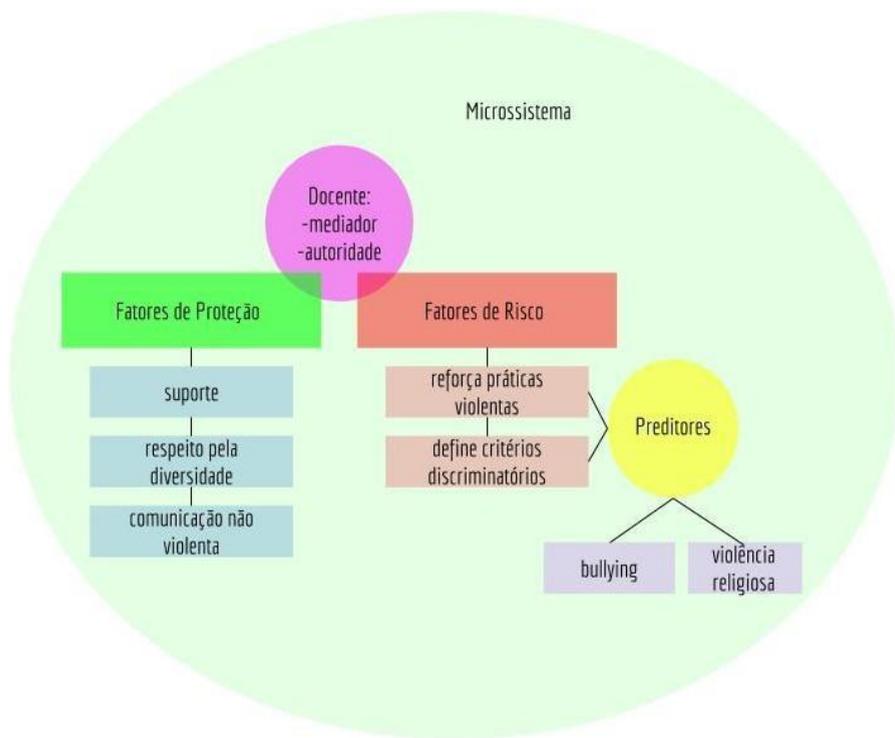


Figura 5: Processo de discriminação

No caso da professora de história, a postura que poderia evitar que o caso tivesse o andamento que teve, seria a de dar suporte ao estudante, mostrando diante da turma o respeito pela diferença que ambos tinham de crença e prática de fé, se utilizando de uma comunicação não violenta. Com esse proceder ela estaria gerando fatores protetivos de uma boa convivência. No entanto, sua atitude inversa, caracteriza-se como fator de risco e mais, como preditor de bullying e violência religiosa entre os pares.

A escola pode ser uma engrenagem muito eficiente para promover boas relações entre os pares, porém é preciso um olhar muito atento às essas configurações em cada sistema. Apresentar

um modelo justo nas relações, com regras claras e que sejam inclusivas, o respeito entre os pares será um reflexo natural. Isso não quer dizer que a escola não vai estabelecer limites, mas fazê-lo com equilíbrio e adequação tanto nas regras quanto nas consequências, criando assim um contexto onde cada estudante pode desenvolver suas potencialidades, respeitando a diversidade.

Referencias

BERING, E. & SARKIS, A. Modelo bioecológico do desenvolvimento de Bronfenbrenner: implicações para as pesquisas na área da Educação Infantil. *Horizontes*, v. 27, n. 2, p. 7-20, jul./dez. 2009 <https://pt.scribd.com/doc/100872853/1-Modelo-bioecologico-do-desenvolvimento-de-Bronfenbrenner-implicacoes-para-as-pesquisas-na-area-da-Educacao-Infantil-16555>.

BRASIL, Pesquisa nacional de saúde escolar: 2015. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Rio de Janeiro. Adolescentes; Brasil; Comportamento Sexual; Condições sociais; Educação; Estatística; Estudantes; Jovens e violência; Pesquisa; Saúde e higiene.

BRONFENBRENNER, U. Environments in developmental perspective: Theoretical and operational models. Em S.L. Friedman & T.D. Wachs (Orgs.), *Measuring environment across the life span: Emerging methods and concepts* (pp. 3-28). Washington, DC: American psychological Association Press, 1999.

CARTACAPITAL. *A Rede Record e o direito de resposta às religiões de matriz africana. Diálogos da fé*. Recuperado em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/a-rede-record-e-o-direito-de-respostas-as-religoes-de-matriz-africana>, acesso em 06/04/2018.

CUNHA, J.M. *Violência interpessoal em escolas no Brasil: características e correlatos*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, 2009.

CUNHA, J.M. *O papel moderador de docentes na associação entre a violência escolar e o ajustamento acadêmico*. UFPR: Curitiba. 2012. Recuperado de <http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/34643>.

GIMENES. *Bullying religioso na escola e a responsabilidade civil*, 2015.

GIMENES. *Bullying escolar e o direito à liberdade religiosa*, 2016.

LISBOA, C.S.M. Comportamento agressivo, vitimização e relações de amizade de crianças em idade escolar: fatores de risco e proteção. *Instituto de Psicologia UFRGS*, setembro de 2005. Recuperado de <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6875/000536824.pdf?sequence=1>

LOPES NETO, A.A.L. Bullying: comportamento agressivo entre estudantes. *Jornal de Pediatria*. Rio de Janeiro, v.81 Nº.5. Porto Alegre, novembro 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/jped/v81n5so/v81n5Sao6.pdf>, acesso em 14/04/2012.

OLWEUS, D.. *Bullying at school: What we know and what we can do*. London, Lackwell, 1993

PAIVA, G.J. Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea. Universidade de São Paulo. *Revista Psico*, v. 38, n. 1, p. 77-84. 2007. Recuperado em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/1926/1432> 2007.

SMOSINSKI, S. *Bullying na escola: relato de caso*. UOL. 2012. Recuperado em <https://educacao.uol.com.br/noticias/2012/03/29/praticante-de-candoble-aluno-de-sp-diz-sofrer-bullying-apos-aula-com-leitura-da-biblia.htm>

UNESCO. *Violência escolar e intimidação: Relatório de status global Apresentado no Simpósio Internacional sobre Violência Escolar e Bullying: Da Evidência à Acção*, Seul, República da Coreia, 17 a 19 de janeiro de 2017. Recuperado em <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002469/246970e.pdf>

Expansão das Matrículas de Mulheres nas Universidades Brasileiras (2007-2016)

Miquelly Pastana Tito Sanches
André Rodrigues Guimarães
Alexandre Adalberto Pereira

Introdução

A participação histórica das mulheres nas Universidades brasileiras, resultam de profundas modificações associadas, sobretudo, ao enfrentamento das desigualdades, e ao privilégio de homens à educação básica e superior do país. As desigualdades de gênero, muito embora reconhecidas pelas políticas públicas existentes, são eventos que constituem marcadores sociais de diferença na contemporaneidade, consequentes de uma epistemologia de base eurocêntrica moderna/colonial/patriarcal capitalista, da qual a distribuição social de mulheres aflige referenciais de influências, negações e exclusões em vista de estereótipos até então, presentes na realidade social e educacional das universidades brasileiras.

Intitulado “Expansão das matrículas de mulheres no período de 2007 a 2016 nas universidades brasileiras” se propõe abordar o gênero sob olhar panorâmico da expansão de mulheres nas instituições públicas e privadas de Ensino Superior no país, em específico, apresentar contingentes históricos reguladores, e de investimentos acadêmicos que põem em evidencia gravidade de privações das Universidades públicas em termos de gratuidade, laicidade e qualidade e que impactam sobre como o gênero se

apresenta nas universidades.

Como propósito, este artigo caminha metodologicamente pela pesquisa exploratória e bibliográfica, e utiliza-se de dados quantitativos encontrados no site do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, do Ministério da Educação e Cultura (Inep/MEC), dados oficiais do Censo da Educação Superior relativos aos anos 2007 a 2016 que detalha a expansão das matrículas das mulheres nas universidades. Desse modo, o artigo, está organizado em quatro seções de modo a apresentar um panorama da expansão de mulheres nas universidades brasileiras, equivalentes aos últimos dez anos, e problematizar a necessidade de uma ação educativa de gênero na universidade.

A primeira seção “O Ensino Superior no Brasil: precedentes de causa” tem a pretensão de orientar para um entendimento histórico da chegada das Instituições de Ensino Superior (IES) e da Universidade ao Brasil. Evidencia-se, dados da evolução das IES e Universidades, por categoria administrativa pública e privada, assim como dados referentes a Universidade pública, por unidade de federação. A segunda seção “O Ensino Superior e as relações de gênero” propõe destacar a interseção gênero, sociedade e educação, com ênfase nas relações de gênero que se pautam nas concepções de estilização e estereótipos, sob pontos de vistas que são econômicos, epistêmicos, e sociais no âmbito do nível superior. Mostra a evolução de matrículas presenciais nas IES e Universidades, por categoria administrativa e sexo.

Já na terceira seção denominada “Mulheres nas Universidades” apresenta os dados específicos da evolução de matrículas presenciais das mulheres nas Universidades públicas, por Unidade da Federação, e, focaliza análise nas Universidades Federais. Nesta seção discutimos sobre a presença majoritária de mulheres na educação superior, bem como desperta-nos à verificação da categoria privada de ensino, cuja presença do público feminino é destaque. Por fim, a quarta seção “Gênero:

espaço de debate na universidade? ” Propõe refletir sobre a Universidade como espaço urgente ao debate de gênero, que insira a pauta da discussão a diversidade de gênero, sob a perspectiva da luta e da resistência subalterna das mulheres, tendo em vista os referenciais de influências, em vista de estereótipos empregados na historicidade da universidade. Discutimos, desafios de formação em nível superior, tempos e espaços centrais de gênero, bem como aspectos contemporâneos sobre o tema na educação.

O Ensino Superior no Brasil: precedentes de causa

A Universidade brasileira, depois de vários séculos de luta, a começar pelos jesuítas, concretizou-se como educação superior no país apenas no século XX (RIBEÃO, 2013). Em que pese a “luta”, a formação superior, buscou se pautar pela formação da elite intelectual e a manutenção dos privilégios de classe, de raça, sobretudo de gênero. A formação superior que sempre privilegiou a elite dominante do ponto de vista econômico, racial, e intelectual que se formavam na Europa, retomavam ao Brasil para cumprir o papel da elite dirigente, essa história mudou pouco quando as universidades passam a se consolidar no território nacional brasileiro.

Da chegada da Coroa (1808) ao Advento da República Velha (1889), a organização do Ensino Superior estimava atender à nova realidade social das elites, sendo este, objetivo impulsionador e centralizador da Coroa. Afirma Silva Júnior (2017) que os cursos criados por D. João VI foram limitados à Ensino Superior até o final do Império, e a respeito deste, destaca que “duas características lhes são comuns: trata-se de cursos ou faculdades isoladas e são todos eles públicos mantidos, portanto, pelo Estado (SILVA JÚNIOR, 2017, p.14). Para Bianchetti e Sguissard (2017), para além de atender à Coroa, o ensino superior objetivava, elevar a qualificação de áreas do Reino Unido a Portugal e Alagaves de modo a superar a subalterna condição de dependência mantidas

pelas instituições europeias em formar elites desses países.

A proposta de um ensino superior, logo, seria suficiente às necessidades da Coroa, de modo que refletiam nítidos privilégios, cujos interesses norteavam os campos da saúde, legislação, economia, defesa e proteção da elite. Justifica-se, desse modo, o fato dos primeiros cursos superiores no Brasil colonial se caracterizarem em áreas do direito, medicina, formação militar e arte, sendo as primeiras formações em nível superior a cumprir papéis específicos na manutenção das características dominantes da elite. Assim, a história da Educação Superior no Brasil, como afirma os autores Bianchetti e Sguissard (2017, p.33-34), é “[...] caracterizada pela tutela e pelo pragmatismo utilitário dos cursos superiores que foram sendo criados”. As criações tinham por intuito uma educação restrita, portanto, versada em expandir e instaurar o império.

Paralelo a isso, por mais um século, a constituição de universidades foi procrastinada em razão de fortes influências políticas da Coroa. Bianchetti e Sguissard (2017, p.37) apontam esforços por consolidá-la: “[...] reivindicada pelos jesuítas ainda no século XVII, também pelos inconfidentes mineiros, no século XVIII, e, no século XIX, em diversas oportunidades no Parlamento do Império” e “no que toca aos liberais brasileiros, apesar de algumas tentativas de criar universidades, a grande preocupação deles era com a autonomia das Instituições [...] ainda sob a forte influência do Estado e da Igreja (RIBEÁO, 2013, p.117). Contudo, somente em 1989 passou a desprender-se dos vínculos mantidos pela Coroa:

Não somente foram criadas as primeiras escolas livres [...] como houve mais liberdade nas escolas mantidas pelo governo. Essa mesma lógica pode ser estendida às instituições superiores. No entanto, apesar da expansão e da autonomia, continuava prevalecendo a “cultura do bacharelismo [...] a ascensão social mito do “doutor” - do que como uma instituição ordenada capaz de contribuir para o progresso do saber. Prova disso é que o Brasil, em pleno século XX, apesar de algumas

iniciativas que não vingaram, ainda não tinha uma universidade. (RIBEÃO, 2013, p.117-118)

Em conformidade com Ribeão (2013), o progresso do saber não assinalava prioridade de expansão superior neste período. Isto, configurou atraso institucional, o qual também estampou enquanto criação, a primeira instituição universitária no país, a do Rio de Janeiro, em 1920. Em face disso, o advento da Primeira República, evidenciou pontual mudança educacional que se deu com criações de instituições livres e de iniciativa privada em 1930. Isto, processou-se “[...] com a retomada do protagonismo público que se acentuou nas décadas de 1940, 1950 e início dos anos de 1960 por meio da federalização de instituições estaduais e privadas e com a criação de novas universidades federais” (SILVA JÚNIOR, 2017, p.14).

Por essa razão, não se pode vender-se dos eventos sociais dantes e presentes na contemporaneidade. Segundo Silva Júnior (2017), dentre outros processos ocorridos em 1990, está a caracterização das IES pela diversificação das formas de organização, e neste desfecho, a expansão pela via privada de ensino, a qual incitaria reflexões sobre o futuro do ensino superior no país, que a priori, tende a minimizar as mazelas de exclusão de gênero, raça e classe, entretando, as mantendo sob referenciais de influências, negações e restrições na realidade social e educacional, sob fortes influencias europeias justificadas pela modernização.

Em consequência dessa mutação freou-se o processo de expansão das universidades públicas, especialmente as federais, estimulando-se a expansão de instituições privadas com e sem fins lucrativos e, em menor medida, das instituições estaduais. (SILVA JUNIOR, 2017, p.14)

Perante este quadro, a intensificação da Educação Superior pela iniciativa privada, trouxe retrocessos ao ensino público, cujas ações são hoje ostensivas e abrangente neste escopo. A medida em

1990, que conteve a expansão das universidades públicas, estimulando a expansão de instituições privadas, sobreveio como nítidos processos privado-mercantis na organização das IES e Universidades, cenário tão atual, quanto os que noticiou Silva Júnior.

Ao retomamos os estudos de Bianchetti e Sguissard (2017), aqui centrais na discussão da evolução das IES e das Universidades no período de 2007 a 2016 vemos que “a corrida para a privatização/mercantilização e regulação da educação superior, no entanto, não conhece precedentes em termos de escala e escopo, embora o *pedegree* no assunto venha de longe.” (BIANCHETTI; SGUISSARD, 2017, p.42). Inúmeras, as mudanças, transformações e alterações nos quadros atuais situa-nos de que a expansão não se distanciou ou desprende-se dos objetivos da colônia, império, república, e/ou dos poderes contínuos a exercício do Estado.

Vê-se, que tensionados pela privatização/mercantilização e regulação hoje sentidas no Ensino Superior brasileiro, o não reconhecimento de precedentes estão atrelados aos esboços do passado, e vívidos no presente, isto é, por meio de uma inautêntica “modernidade” que atravessa-nos pelo descontrole da expansão privada de ensino. Desse modo, é notório que o ensino superior expandiu-se significativamente, ampliou-se matrículas, criou-se novas unidades de ensino, cuja lógica mercantilista é central nesta análise. Assim, a verificação da evolução das matrículas de 2007 a 2016 nos auxiliam a elucidar a expansão que acompanha os últimos dez anos de Ensino Superior no país. A Tabela 01 a seguir evidencia esse quadro.

Ano	IES			Universidades		
	Total	Público	Privado	Total	Público	Privado
2007	2.281	249	2.032	183	96	87
2008	2.252	236	2.016	183	97	86
2009	2.314	245	2.069	186	100	86
2010	2.378	278	2.100	190	101	89
2011	2.365	284	2.081	190	102	88

2012	2.416	304	2.112	193	108	85
2013	2.391	301	2.090	195	111	84
2014	2.368	298	2.070	195	111	84
2015	2.364	295	2.069	195	107	88
2016	2.407	296	2.111	197	108	89
Δ % 2007- 2016	5,5	18,9	3,9	7,7	12,5	2,3

Tabela 1: Evolução das Instituições de Ensino Superior e das Universidades, por categoria administrativa (2007-2016)

Fonte: Censo da Educação Superior (INEP, 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017).

Dados do Censo da Educação Superior MEC/Inep, aponta em 2016, 2.407 IES registradas, 296 públicas e 2.111, privadas. Se tratando das Universidades, 2016 registra 197, destas, 108 públicas e 89 privadas. O quadro apresenta ainda aumento e redução no crescimento de IES. Nas Universidades, há aumentos que são consecutivos no setor público, com redução e estabilidade entre alguns anos. Desse modo, conforme o quadro de evolução das Instituições, o aumento é de 5,5% de IES no país, destas 18,9% públicas e 3,9% privadas. As Universidades aumentaram em 7%, deste percentual 12% refere-se a categoria pública, e 2,3% privada.

Ao Considerar os estudos de Chaves (2010) é existente um processo de mercantilização pela premência da organização de oligopólios no setor público e privado de ensino, isto é, um processo de fusão de empresas devido à crescente movimentação do capital na bolsa de valores,

Desde 2007, o processo de mercantilização do ensino superior brasileiro vem adquirindo novos contornos. Observa-se um forte movimento de compra e venda de IES no setor privado. Além das fusões, que tem formado gigantes da educação, as “empresas de ensino” agora abrem o capital na bolsa de valores, com promessa de expansão ainda intensa e incontrolável. (CHAVES, 2007, p.491)

São assim, investimento por parte de grandes empresas, e fusão de pequenas IES que devido a incapacidade de concorrência

no mercado por não conseguir manter-se, acabam sendo vendidas e/ou integradas às outras em negociações, também vindo a deixar de existir. As privatizações, invadem portanto, o setor público de ensino, e mostra vinculações a mundialização do capital, a reestruturação produtiva e a forma/diminuição dos Estados nacionais (SGUISSARD, 2009). Destaca o autor que as transformações pautam-se em medidas recomendadas pelo Banco Mundial, em escalas globais que incidem sobre nossa atual educação.

Esses antecedentes, direciona-nos à reflexão do passado, presente e futuro de nossa educação superior, isso porque o ajuste neoliberal, que primou por esvaziar-se o polo público do Estado, fortaleceu-se com o privado-mercantil, negociando, inclusive, serviços dentro das esferas públicas de ensino, ao passo que propôs flexibilização pela via da privatização, sobretudo como políticas centralizadoras, de diferenciação institucional (GENTILI; LEVI, 2005). Sob este enfoque, outro importante destaque sucede a pauta da distribuição das matrículas nas Universidades públicas por unidade de federação, conforme a Tabela 2, a seguir.

Ano	Total	Federal	Estadual	Municipal
2007	96	55	35	6
2008	97	55	36	6
2009	100	55	38	7
2010	101	58	38	5
2011	102	59	37	6
2012	108	59	38	11
2013	111	62	38	11
2014	111	63	38	10
2015	107	63	38	6
2016	108	63	39	6
Δ % 2007-2016	12,5	14,5	11,4	0,0

Tabela 2: Evolução das Universidades públicas, por Unidade da Federação (2007-2016)

Fonte: Censo da Educação Superior (INEP, 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017)

Como se verifica na Tabela 2, o número de universidades

públicas apresentou aumento em 12,5% entre o período de 2007 a 2016. Por Unidade de Federação, cabe registrar que o principal aumento no setor público, 14,5%. Na Unidade Estadual o crescimento foi de 11,4% e nas Universidades Municipais não houve índices de crescimento, 0,0%.

O quadro de Instituições apresentadas, incluem categorias administrativas públicas: Federal, Estadual e Municipal. Atrelada ao contexto de sua construção, alterações e preâmbulos, o papel da Universidade tem sido questionado quanto as transformações privadas-mercantis que vem envolvendo sua organização. De acordo com Gentili e Levy (2005) a privatização é: [...] uma concepção limitada, meritocrática e gerencialista da qualidade. Uma concepção que antagoniza o acesso democrático ao conhecimento socialmente significativos com excelência acadêmica” (GENTILI; LEVY, 2005, p.10-11, tradução nossa). Isto é, se vincula a uma política de financiamento restritiva, a qual reduz o papel do Estado como instituição destinada a garantir direitos sociais, ao mesmo tempo que excede dimensões dramáticas isoladamente.

Tais questões, no entanto, implicam em aceleradas mudanças na expansão da educação superior, a privatização e a diferenciação no setor público de ensino enquanto características assinalam alterações no quadro de organização dessas instituições. Assim, O estreitamento em termos de gratuidade, laicidade e qualidade no ensino, dentre as quais as questões de gênero nesses espaços são hegemônicos e desiguais, e pouco discutido no âmbito dos processos de dominação, razão pela qual temos a necessidade de aprofundar este tema na seção a seguir.

O Ensino Superior e as relações de gênero

A relação ensino superior e sociedade, resulta aqui, necessária à compreensão de que gênero se destacou em linhas gerais, como “ser, - não ser eles/elas”, “fazer, - não fazer deles/delas”, dito de

outro modo, atribuiu-se papéis em torno do masculino e feminino, - estereótipos de gênero, que se constituem marcadores sociais de diferença na contemporaneidade. Conforme Quijano (2010), nós enquanto Latino/a Americanos/as, brasileiros/as por estamos inseridos em uma estrutura social moderna/colonial devemos compreender que o eurocentrismo não é uma perspectiva epistêmica exclusiva dos europeus e sim do conjunto de povos que por eles foram explorados e subalternizados.

Para o autor, os processos de inferiorização, negação, e discriminação de pessoas quanto às questões de gênero, e por se tratar desta última, a subjugação da categoria de mulheres, - o eurocentrismo classificou hierarquias, cuja posição feminina ocupa planos subalternos na esfera societária, principiadas pelo homem ocidental, moderno e colonial, que até a contemporaneidade conduz relações pautadas no privilégio epistêmico,

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. (GROSFOGUEL, 2016, p.25)

Em consequência deste privilégio epistêmico que tomou dimensões universais sobre os conhecimentos, e espaços, inclui-se nesse rol, as instituições educacionais de nível superior. Nas palavras de Grosfoguel (2010), vê-se que: “ninguém escapa as hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas, raciais do ‘sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno’” (GROSFOGUEL, 2010, p.385). De certo, o termo “escapa” marca precisamente a passagem e a inclusão de todos e todas à lógica categorial eurocêntrica, sutil e evidente no cotidiano das relações de gênero como vem apontando os últimos dez anos a entrada de mulheres ao ensino superior no país conforme a Tabela 3, a seguir.

Ano	Público					Privado				
	Total	Masculino	%	Feminino	%	Total	Masculino	%	Feminino	%
2007	1.240.968	590.167	47,6	650.801	52,4	3.639.413	1.609.236	44,2	2.030.177	55,8
2008	1.273.965	611.746	48,0	662.219	52,0	3.806.091	1.695.482	44,5	2.110.609	55,5
2009	1.351.168	651.127	48,2	700.041	51,8	3.764.728	1.644.482	43,7	2.120.246	56,3
2010	1.461.696	698.460	47,8	763.236	52,2	3.987.424	1.734.356	43,5	2.253.068	56,5
2011	1.595.391	758.534	47,5	836.857	52,5	4.151.371	1.814.122	43,7	2.337.249	56,3
2012	1.715.752	804.595	46,9	911.157	53,1	4.208.086	1.832.828	43,6	2.375.258	56,4
2013	1.777.974	834.402	46,9	943.572	53,1	4.374.431	1.901.765	43,5	2.472.666	56,5
2014	1.821.629	855.503	47,0	966.129	53,0	4.664.542	2.018.993	43,3	2.645.549	56,7
2015	1.823.752	868.436	47,6	955.316	52,4	4.809.793	2.077.738	43,2	2.732.055	56,8
2016	1.867.477	898.177	48,1	969.300	51,9	4.686.806	2.014.843	43,0	2.671.963	57,0
Δ % 2007- 2016	50,5	52,2	...	48,9	...	28,8	25,2	...	30,1	...

Tabela 3: Evolução das matrículas presenciais nas IES, por categoria administrativa e sexo (2007-2016)

Fonte: Censo da Educação Superior (INEP, 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017)

Embora sob o desejo de adentrar as especificidades de gênero para além dos aspectos binários, somos levados a realidade de gênero representado no Censo da Educação Superior, é excludente, de modo que as nossas análises de identidades de gênero enquanto categoria social atinente as performatividades e

representações de masculinidade e feminilidade não são possíveis e, neste momento não constituem o objetivo no curso deste trabalho. Sendo assim, vamos nos ater a compreensão, ainda que limitada, de que em se tratando de gênero sob a perspectiva dos dados acima estaremos lidando com a concepção binária de homem e mulher.

Assim, sob a análise da Tabela 3, o aumento das matrículas de homens nas IES públicas é 52,2%, enquanto que o de mulheres é 48,9%. Se tratando do setor privado, os dados apresentam que 28,5% é homens, e 30,1% mulheres. Portanto, no comparativo da categoria administrativa privada, a presença de mulheres é majoritária, crescimento que destaca análise de que a inclusão de mulheres ao ensino superior no país é dimensão positiva por esta via, todavia, ao penetrarmos a epistemologia que rege e que envolve essa expansão, como evidenciou a primeira seção deste artigo, vemos a concentração do processo de mercantilização e privatização embutidas, pela qual as mulheres têm adentrado com efeito, ainda excludente.

Como nos mostrou os dados, a presença de homens é majoritária nas IES públicas, cabendo aqui outra análise: o acesso ao ensino superior como uma forma de manutenção da hegemonia de gênero que privilegia o masculino à medida em que sabemos que as instituições privadas são qualitativamente inferiores às públicas, ou seja temos um acréscimo, mas esse acréscimo não sinaliza qualidade. A atual expansão ocorrida nos últimos dez anos, revelam que as mulheres têm adentrado ao ensino superior, entretanto, o cenário não afasta as desigualdades de gênero na distribuição de oportunidades nestes espaços. E isto, incide quando avalia-se que o crescimento de mulheres nas IES, é maior presença pelo ensino privado.

A tabela 4 a seguir, nos ajuda a enunciar, que no caso das Universidades, este cenário volta a se repetir no período que destacamos, agora com pequena variável no ensino público.

Ano	Público					Privado				
	Total	Masculino	%	Feminino	%	Total	Masculino	%	Feminino	%
2007	1.082.684	510.121	47,1	572.563	52,9	1.561.502	691.568	44,3	869.935	55,7
2008	1.110.945	526.860	47,4	584.085	52,6	1.574.683	706.641	44,9	868.042	55,1
2009	1.190.596	567.388	47,7	623.208	52,3	1.525.124	683.222	44,8	841.902	55,2
2010	1.272.971	599.567	47,1	673.402	52,9	1.537.003	684.668	44,5	852.335	55,5
2011	1.382.656	645.746	46,7	736.910	53,3	1.550.899	695.518	44,8	855.381	55,2
2012	1.469.565	675.778	46,0	793.787	54,0	1.540.281	691.168	44,9	849.113	55,1
2013	1.509.479	692.343	45,9	817.136	54,1	1.572.676	705.407	44,9	867.269	55,1
2014	1.548.007	706.862	45,7	841.145	54,3	1.656.994	739.685	44,6	917.309	55,4
2015	1.546.581	715.312	46,3	831.269	53,7	1.728.283	762.236	44,1	966.047	55,9
2016	1.569.795	731.432	46,6	838.363	53,4	1.686.655	736.125	43,6	950.530	56,4
Δ % 2007 - 2016	45,0	43,4	...	46,4	...	8,0	6,4	...	9,3	...

Tabela 4: Evolução das matrículas presenciais nas Universidades, por categoria administrativa e sexo (2007-2016)

Fonte: Censo da Educação Superior (INEP, 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016)

Como evidencia a Tabela 4, as matrículas presenciais nas Universidades confirmam majoritária participação das mulheres

ao ensino superior público e privado no país. Sendo a iniciativa privada mais incisiva em percentuais neste comparativo. Na categoria pública a presença de mulheres é de 46,4%, e de homens 43,4%. Na privada, as matrículas femininas cresceram em 9,3%, e em 6,4% as masculinas, variação de quase 3,0% maior que a de homens. Esses indicadores, revelam a presença de mulheres crescente nas Universidades, porém é perigoso afirmar que isto as tornam isentas, e justificadas de que as desigualdades são agora, pois, inexistentes nestes espaços e que à elas, todos os direitos estão garantidos.

Com referência a isto, gênero, é uma concepção que se faz indispensável reflexão sobre os pontos de vistas anteriormente situados e que se ocupam de versar sobre a atual e desafiante presença, permanência das mulheres nas universidade brasileira do presente século, pois embora se mude o tempo, os objetivos da expansão são notórios a concepção de um processo moderno/colonial/patriarcal e capitalista implicado na sociedade educacional, na qual cerca às mulheres sob pontos de vista altamente mercadológicos.

Mulheres nas Universidades

A educação superior de mulheres no Brasil esteve introduzida associando-a a acontecimentos que são econômicos, epistêmicos e sociais. Desses acontecimentos, as primeiras reivindicações críticas organizadas pelo movimento de mulheres em defesa dos direitos da mulher quanto à educação, elaborou projeto de inclusão delas ao ensino superior do país como dimensão positiva, uma vez que às mulheres não se compraziam de educação.

De acordo com Rosemberg (2016), a autora destaca que o processo do qual possibilitou as mulheres oportunidade de estar nos espaços de formação de ensino superior no Brasil foi bastante longo e só as primeiras permissões legais do acesso geral e irrestrito das brasileiras à educação escolar se deu pela Lei Geral

do Ensino de 5 de outubro, e em 1971 com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), que atribuiu equivalência entre os cursos secundários. Nas palavras de Rosemberg (2016, p.334) “o curso normal secundário, [...] frequentado pelas mulheres desde o final do século XIX, não mais foi discriminado por ser “apenas” um curso profissionalizante, mas passou a possibilitar, também, o acesso ao ensino superior”.

Assim, o final do século XIX, data-se como início do ingresso de mulheres às primeiras instituições voltados ao ensino superior. Cunha e Silva (2010), afirmam que isto cunhou responsabilidades com o Ato de 1834, o qual estabeleceu ao governo centralidade na obrigatoriedade do ensino superior, cabendo à Coroa o ensino secundário e às províncias o ensino primário e secundário. “A divisão de responsabilidades manteve-se inalterada pela Reforma de Leôncio de Carvalho, em 1879, o que levou ao favorecimento dos estabelecimentos de ensino privado (CUNHA; SILVA, 2010, p.100). Este alargamento pela via privada, resultou na visibilidade feminina, na qual até os nossos dias, ocupam espaços de formação por essa categoria administrativa, como nos apontou a Tabela 3 e 4, deste artigo.

Idealizada, sobretudo à subordinação e dependência masculina, a educação de mulheres é tardia no cenário educacional brasileiro. Ao considerarmos a presença de Mulheres nas Universidades na década de 1970, momento de avanço da quantidade de matrículas de mulheres, porém, subordinadas ao número de já matriculados do sexo masculino, isto revela um crescimento meramente vegetativo, o qual não se pode dizer que significou igualdade de gênero pela ampliação da escolaridade universitária feminina. O mesmo episódio, é atual, a distribuição como evidenciou as tabelas, nos mostram a inserção de mulheres ao ensino superior do país com cargas epistêmicas, de um processo de poucos ganhos igualitários.

O cenário é de expansão, todavia, o que se percebe é uma massificação de mulheres ao ensino superior, pela via privada e

pública de ensino, tal como se constata na Tabela 5 a seguir.

Ano	Total	Masculino	%	Feminino	%
2007	578.538	286.035	49,4	292.501	50,6
2008	600.772	297.143	49,5	303.629	50,5
2009	696.693	348.391	50,0	348.332	50,0
2010	763.891	372.208	48,7	391.683	51,3
2011	842.606	405.557	48,1	437.049	51,9
2012	885.716	420.139	47,4	465.577	52,6
2013	932.263	439.232	47,1	493.031	52,9
2014	958.659	451.213	47,1	507.446	52,9
2015	996.042	475.079	47,7	520.964	52,3
2016	1.018.185	488.070	47,9	530.115	52,1
Δ % 2007-2016	76,0	70,6	...	81,2	...

Tabela 5: Evolução das matrículas presenciais nas Universidades Federais, por sexo (2007-2016)

Fonte: Censo da Educação Superior (INEP, 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017)

Nos dados acima, a presença de mulheres nas Universidades Federais, é majoritária. O aumento é de 81,2%, e este crescimento foi interrompido, numa largada de 292.501 mulheres no ano de 2007, e em 2016, de 530.115 mulheres. Desse modo, ressaltamos que a majoritária presença de mulheres ao ensino superior, é um indicador de que a expansão universitária é dimensão positiva, entretanto, a distribuição epistemologicamente eurocêntrica insurge em meio a este cenário de expansão, reafirmando estereótipos, dos quais o ensino universitário ainda é permeado por desigualdade, seja nas carreiras de gênero, pela ausência da discussão do tema nesses espaços, sendo de extrema necessidade abrir debates de gênero na Universidade.

Assim, dada que a atenção a esse crescimento se fundamentam e formalizam reformas no campo educacional, rentável às grandes empresas, Chauí (2001) chama a atenção para o sentido de universidade sob este enfoque: “[...] a universidade é

uma instituição social. Isso significa que ela realiza e exprime de modo determinado a sociedade de que é e faz parte” (CHAUI, 2001, p.282). Logo, compreendemos que a expansão que abrilhanta aparentemente os olhares, se dá devido a um ideário altamente capitalista/mercadológico, uma vez que a universidade se inclui no rol das instituições miradas no ângulo exequível deste sistema.

Gênero: espaço de debates na Universidade?

Gênero na universidade, a priori, instaura-se objeto fundamental à apresentação de importantes relações sociais assistentes nas diversas literaturas em que se protagoniza o ensino universitário pelo curso de sua organização, sentido social e formativo. Nesse sentido, tais demonstrativos do recorte temporal de 2007 a 2016, reiteram a análise de que os espaços destinados às mulheres nas IES e Universidades são resultados, portanto, das ruínas, fendas e feridas deixadas pela situação moderno/colonial na América Latina. “A pretensa superioridade do saber europeu nas mais diversas áreas da vida foi um importante aspecto da colonialidade do poder no sistema-mundo, colonial/moderno” (GROSGUÉL, 2009, p.405).

Essa pretensa superioridade do saber é mantida ao conservar o privilégio de quem tem acesso à educação de qualidade, o movimento neoliberal, isto é, na qualidade de saber das mulheres, dentre outras fragilidades, as ocultam pela justificativa de que a expansão corrigiu a invisibilidade dada a elas. Em vista disso, como estrutura de poder, a colonialidade se organiza e solidifica-se (TORRES, 2010) com a coerção para assegurar a reprodução do padrão hegemônico associado à matriz europeia/moderna/capitalista. Neste diálogo, destaca-se pelos estudos de Lander (2005) que o caráter universal do conhecimento científico eurocêntrico encobriu, subalternizando culturas e povos. Essa perspectiva, a liberal é problematizada:

A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não

conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. [...] precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. (LANDER, 2005, p.13)

Em razão da forma excludente em torno dos conhecimentos, Lander prossegue afirmando que a construção eurocêntrica pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, e isto coloca em especificidade histórico-cultural o padrão de referência superior e universal, tal como acontece com papéis socialmente inteligíveis a homens e mulheres, cuja relação estabelecida pelo patriarcal, encarregou-se por invisibilizar, hierarquizar, inferiorizar e demarcar espaços de conhecimento de gênero na universidade. Lugones (2014) afirma que o capitalismo eurocentrado global “[...] introduziu diferenças de gênero onde, anteriormente não existia nenhuma” (LUGONES, 2014, p. 26, tradução nossa).

Gênero propõe portanto, discussão nos aspectos mais amplos da sociedade brasileira: o poder. O poder articula-se nos diversos espaços formativos do ser humano, e isto se dá em caráter coercitivo, cujos padrões tendem a promover a regulação e o controle quando as mudanças se exibem. É em vista a essas regulações (que oprimem e subjugam a pessoa humana) que se compreende na história como o gênero foi tratado, e sob quais interesses os sujeitos foram naturalizados e marginalizados por uma relação desigual que tem seu início com os processos de acumulação de capital (TRAGTEMBERG, 2012; PONCE, 2015; REED, 1980).

São assim, ao todo, diferenciações biológicas, linguísticas e culturais, sobretudo econômica, que corroboram à entrada, desistências, privilégios assentados em específicos cursos de graduação, cujos determinantes pautam-se no “ser, - não ser para

eles/elas”, “fazer,- não fazer deles/delas”, isto é, o binário, cuja precisão incide na concepção defendida em Butler (2017, p. 69), ao dizer que gênero é: “[...] a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de Ser.” Sendo assim, reduzido à normatividade, revelando desafios aos horizontes de mulheres.

Tais explicações dadas às invisibilidades de gênero expresso pelo capitalismo eurocentrado nos faz refletir que a Universidade carece se desprender das questões coloniais postas nos saberes e práticas que orientam as atividades em seu interior. De acordo com Gentili e Levy (2005, p.18, tradução nossa) “[...] uma universidade aberta para pensar o mundo deve estar primeiro, aberta a pensar a si mesma”. Desse modo, avançamos pela concepção de decolonialidade entendida como “[...] um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/colonialidade” (MOTA NETO, 2015, p.345). Depreendemos, portanto, que lidar com a temática de gênero, precisa desenvolver-se desde o planejar e elaborar dos trabalhos no âmbito da educação.

Assim, partimos da reflexão de que a teoria dos conhecimentos de gênero está dentro e para além dos pensamentos inculcados por um centro (eurocentro) esclarecido, racional, branco, capitalista e masculino, isto é, o patriarcal e hegemônico. Isso quer dizer que apesar desses conhecimentos de gênero possuírem historicidade e serem localizados, em sua origem, no pensamento europeu eles tiveram, a partir da modernidade, uma fermentação evidenciada historicamente pelos processos de colonização que se pautou pelo avultamento do privilégio epistêmico de gênero que assentou-se a partir de então, permanecendo no mundo colonizado e pós-colonizado. Mundo este que se caracteriza pela clara elaboração de planos de

constituição de subalternidades e conseqüentemente da manutenção de prerrogativas de defesa de interesses patriarcais e raciais hegemônicos.

Ao todo, a colonialidade foi imposta ao conjunto de culturas e povos, e isto inclui todos os espaços de formação como nos aponta os escritos de Marilena Chauí (2001) sobre a Universidade como sendo essa instituição formal de ensino imersa no conjunto elaborado das relações de poder hierárquico que sustenta a sociedade. E neste caso, infelizmente coube a universidade o fardo histórico da reprodução de desigualdades. Sendo, portanto necessário, que em seu interior ocorra umas práxis que a descolonize, ou seja, que desmonte as disparidades existentes entre homens e mulheres, para que assim se tenha a garantia de igualdade, qualidade e democratização do ensino à todas.

Como evidenciamos nos parágrafos anteriores, não se pode negar que há por detrás das relações de Poder e de Saber uma regulação de gênero na sociedade, e isto está implicado nas formas epistêmicas centradas no patriarcal da qual a universidade e sua história faz parte e comunga diariamente com esses interesses.

Além disso, devemos destacar que uma forma de poder e de saber específico ainda é vivenciada nas universidades, qual seja o patriarcalismo, que ao privilegiar o domínio hegemônico branco, heterossexual e masculino promoveu silenciamentos, violências físicas e simbólicas, contra as mulheres negligenciando suas epistemologias. Sobre essa questão a Universidade precisa dar atenção devida sob o risco de ser a promotora *ad perpetuam* de uma memória encharcada de processos preconceituosos nefastos, de modo geral contra as camadas subalternas da sociedade e suas visões de mundo ou formas de conhecimento e, em específico contra as mulheres.

Desse modo, é válido deixar registrado que os estudos decoloniais, apesar de recentes, se considerarmos as literaturas aqui utilizadas para investigar articulações e representações de gênero na Universidade, possuem uma importância evidenciada

na medida em que se localiza de forma teórica e prática contra os processos opressores cunhados pela hegemonia social de gênero. Tal perspectiva praxiológica, a decolonialidade, tem se afirmado em oposição ao problemático e negativo – por ser hegemônico e patriarcal – padrão mundial de poder e saber ampliando, historicamente, nos processos de colonização.

Considerações finais

A educação superior e a formação universitária no país, foram implementadas tendo em vista o projeto educacional europeu de dominação dos povos da América Latina, na qual a chegada desta dominação ao Brasil em 1808, trouxe consigo inúmeras implementações, mudanças e reformas que vem ocorrendo desde esse período no país. Desse modo constatamos que o acesso à educação superior esteve restritamente destinado aos homens, e devido ao impulso na década de 1990, deu abertura às criações de novas instituições pela via privada de ensino, cujo contingente de mulheres puderam adentrar às universidades.

Desse modo, nosso estudo avalia, que o ensino superior no país, até a contemporaneidade, não se desprende e/ou não foi o transgressor o suficiente diante daquilo que sempre buscou o projeto colonial, isto é, a pauta pela formação da elite intelectual e a manutenção dos privilégios de classe, de raça e de gênero. Por isso, nos vemos convencidos de que a epistemologia que nos alcança é eurocêntrica/moderna/colonial e patriarcal do sistema mundo, tão atual, quanto foi o de universalizar conhecimentos e a quem destiná-los.

Como objetivo deste artigo, as análises da expansão de matrículas de mulheres nas Universidades brasileiras o período de 2007 a 2016, embora nos aponte dimensão positiva à participação feminina, ressaltamos que isto, não significa acesso à qualidade, levando a reflexão primordial, também, da necessidade de discutir desigualdades, currículos acadêmicos que abrangem na pauta a

discussão de gênero, educação não sexista, machismo, identidades de gênero, dentre outras questões que ainda colocam a mulher em desvantagem, cujas matrículas reforçam ser assunto que precisa urgentemente de debate no ensino superior do país.

Referencias

BIANCHETTI, Lucídio. SGUISSARDI, Valdemar. *Da Universidade à Commoditycidade: ou de como e quando, se a educação/formação é sacrificada no altar do mercado, o futuro da universidade se situaria em algum lugar no passado*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 13 eds. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2017.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CHAVES, Vera Lúcia Jacob. *Expansão da privatização/mercantilização do ensino superior brasileiro: a formação dos oligopólios*. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/6188/1/Artigo_ExpansaoPrivatizacaoMercantilizacao.pdf>. Acesso em: fev.2018.

CUNHA, Washington Dener dos Santos; SILVA, Rosemaria J. Vieira. *A educação feminina do século XIX: entre a escola e a literatura*. Disponível em: <<file:///C:/Users/MiquellySanchez/Downloads/62-176-1-PB.pdf>> Acesso em: mar.2018.

GENTILI, Paulo; LEVY, Bettina. *Espacio público y privatización del conocimiento: estudios sobre políticas universitarias em América Latina*. Argentina: Clacso, 2005.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado* – v.31 n.1. jan.-abr. 2016.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade,

-
- pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Souza. MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologia do Sul*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 2010. p. 383-417. <http://portal.inep.gov.br/web/guest/sinopses-estatisticas-da-educacao-superior>. Acesso em: fev.2018.
- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina, 2005.
- LUGONES, María. Colonialidade y género: Hacia um feminismo descolonial. In: Walter Mignolo (Org.). *Género y descolonialidad*. 2 ed. Buenos Aires: Del Signos, 2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Souza. MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologia do Sul*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 2010. p. 359-405.
- MOTA NETO, João Colares da. *Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 2015. 370 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- PONCE, Aníbal. *Educação e Luta de Classes*. São Paulo: Cortez, 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e classificação social. In SANTOS, Boaventura de Souza. MENESES, Maria Paula (Org.) *Epistemologia do Sul*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 2010. p. 73-113, cap. 2.
- REED, Evelyn. *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. São Paulo: Proposta Editorial, 1980.
- RIBEÃO, André. *História da Universidade: genealogia para um “modelo participativo”*. Coimbra: Almedina, 2013.
- ROSEMBERG, Fúlvia. *Mulheres educadas e a educação de*

mulheres. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Maria Joana (Org.). *Nova história das mulheres no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2016. p.333-359.

SGUISSARDI, Valdemar. *Universidade Brasileira no Século XXI: Desafios do Presente*. São Paulo: Cortez, 2009.

SILVA JÚNIOR, João dos Reis. *The new brazilian university: a busca por resultados comercializáveis: para quem?* 1 ed. Bauru: Canal6, 2017.

TRAGTENBERG, Maurício. *Educação e burocracia*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

Sobre os autores

Alexandre Adalberto Pereira

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia, (2014), Mestre em Cultura Visuais pela Universidade Federal de Goiás (2008) e Licenciado em Artes Visuais pela Universidade Federal de Goiás. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá. (PPGED/UNIFAP). Tem experiência na área de Arte com ênfase em arte educação em articulação com a diversidade sexual. Interesses de pesquisa: gênero e diversidade sexual na educação; decolonialidade; saberes e práticas docentes na perspectiva da diversidade e; arte educação em contextos de diversidade.

André Rodrigues Guimarães

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (2014), Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal do Amapá (2008) e Licenciado em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (2003). Atualmente é Professor Adjunto II da Universidade Federal do Amapá. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá. (PPGED/UNIFAP). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Políticas Educacionais, atuando principalmente nos seguintes temas: expansão e financiamento da educação superior, trabalho docente, função social da escolarização, neoliberalismo e reformas educacionais.

Carlos Alberto Ivanir dos Santos

Pós-doutorando em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ); Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER-UFRJ) e Laboratório de Estudos de História Atlântica das sociedades coloniais pós coloniais (LEHA-UFRJ); Coordenador da Coordenadoria de Religiões Tradicionais Africanas, Afro-brasileiras, Racismo e Intolerância Religiosa (ERARIR/LHER/UFRJ); Conselheiro Estratégico do Centro de Articulações de População Marginalizada (CEAP); Interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR); Conselheiro Consultivo do Cais do Valongo; Vice-presidente da América Latina no Conselho Internacional African traditional religious organizations, the Ancient Religion Societies of African Descendants International Council (ARSADIC), Nigéria. Tem experiência nas seguintes áreas: Educação Étnico-racial e questões africanas; Direitos Humanos e Cidadania; Relações Internacionais; Religiões tradicionais da África Ocidental e Afro-brasileiras.

Edile Maria Fracaro Rodrigues

Professora lotada no curso de Teologia – EEH para a disciplina de Cultura Religiosa. Doutora em Teologia e Mestre em Educação pela PUCPR. Pesquisadora do Grupo Pesquisa em Educação e Religião – GPER

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Pós-Doutorado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pós-Doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela UFSC. Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrado em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Coordenação da Fogo Editorial.

Elisiane Röper Pescini

Graduada em Psicologia pela FACEL, Curitiba - PR. Atua como Psicóloga Clínica na Análise do Comportamento, se dedicando principalmente no tema: Família, Práticas Parentais e Bullying, classificação e formas de enfrentamento.

Elivaldo Serrão Custódio

Pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teologia pelas Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Pedagogo, Matemático e Teólogo. Docente da Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED). Membro do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (Serviços Educacionais - GPER), do Grupo de Pesquisa Identidade (Faculdades EST), do Grupo de Pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP) e do Grupo de Pesquisa Educação, Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais (UNIFAP/CNPq).

Emerson José Sena da Silveira

Antropólogo. Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor Adjunto IV do Departamento de Ciência da Religião (DCRE - UFJF). Participa do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR- UFJF). É integrante da proposta do mestrado em turismo na UFJF. Realizou dois estágios pós-doutorais com projetos nas áreas de antropologia (2008) e ciências da religião (2016), com bolsa pelo CNPq e pela CAPES. Entre 2012 e 2015 foi coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR). Em 2018, assumiu o terceiro mandato no PPCIR. Participou de atividades de assessoria na Câmara de Pós-Graduação (área de Ciências Humanas) e no Comitê Assessor ao Conselho de Pós-Graduação e Pesquisa, órgãos da UFJF. Tem prestado assessoria ad-hoc à organismos pastorais e educacionais na área de Ciências da Religião e Teologia. Publicou e organizou livros, capítulos de livros e artigos na área de Religião, Cultura e Sociedade (católicos, evangélicos, espaço público, gênero, internet, metodologia das ciências da religião, turismo religioso). É membro do Conselho Editorial da Universidade Federal de Juiz de Fora, representando a área de Ciências Humanas. Participa do corpo editorial e de pareceristas de revistas acadêmicas na área de Ciências da Religião, Ciências Sociais e Turismo. Em 2016 atuou como bolsista-pesquisador

- junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA) pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES). Em 2016 foi professor visitante na Universidade da Beira Interior, Portugal. Em 2018 foi pesquisador visitante junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.
- Fabio Lanza
Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades e integrante da equipe do Programa OBEDUC/CAPES - "Observatório da Educação - Ciências Sociais/CAPES UEL PR
- Humberto da Cunha Alves de Souza
Doutorando em Tecnologia e Sociedade, pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (PPGTE-UTFPR). Mestre em Comunicação, pela Universidade Federal do Paraná (PPGCOM-UFPR). Especialista com MBA em Gestão de Pessoas e Desenvolvimento Humano e Planejamento e Gestão Estratégia, pelo IBPEX. Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade, Propaganda e Marketing pelo Centro Universitário Internacional UNINTER. Diretor de Comunicação e Pesquisa do Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX) e Coordenador de Comunicação do Grupo Dignidade.
- Josafá Moreira da Cunha
Graduado em Psicologia, Mestre e Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná. Tem experiência em Psicologia e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: discriminação, bullying e vitimização entre pares, interações alunos-professores, desempenho acadêmico. Membro eleito do Conselho Executivo da Society for Research of Adolescence (2012-2016) e da International Society for the Study of Behavioral Development (2014-2018), representante eleito de Estudantes e Jovens Profissionais no International Affairs Committee da Society for Research of Child Development (2013-2016), Social Media Editor da International Society for the Study of Behavioral Development (2010-). Atua como professor e no Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação, como chefe de departamento (2016-2019) da Universidade Federal do Paraná.
- Lucas Luís Jesus da Silva
Licenciado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Bolsista PROIC pela Fundação Araucária. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL).
- Luís Gustavo Patrocino
Mestre e licenciado em Ciências Sociais, Especialista em Estatística pela Universidade Estadual de Londrina. Pesquisador e bolsista do Programa OBEDUC/CAPES

- “Observatório da Educação - Ciências Sociais/UEL” e do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da UEL.
- Luiz Ernesto Merkle
Doutor em Ciência da Computação pela Western University (UWO). Professor do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade (PPGTE) e do Departamento Acadêmico de Informática (DAINF) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).
- Marcos Vinicius do Freitas Reis
Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Docente do Curso de Mestrado Profissional Ensino de História UNIFAP. Docente do Curso de Graduação em Relações Internacionais e História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente da Especialização Estudos Culturais e Políticas Públicas. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (Ufscar) . Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH). Membro do grupo de pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP). Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia (CEPRES). Tesoureiro da Associação Nacional de Historiadores Sessão Amapá (ANPUH AP). Filiado a Associação Brasileira de Historiadores da Religião (ABHR). Coordenador da ABHR Região Norte .
- Miquelly Pastana Tito Sanches
Graduada em Licenciatura em Pedagogia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Especialista em Psicopedagogia Institucional pela Faculdade Campos Elísios (FCE), Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED/UNIFAP). Financiamento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
- Raymundo Heraldo Maués
Departamento de Antropologia Universidade Federal do Pará.
- Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Livre Docente e Pós-Doutor em Ciência da Religião; Pós-Doutor em Geografia; Doutor e Mestre em Ciência da Educação; Licenciado em Pedagogia e Bacharel em Educação Religiosa; Diretor do Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER).
- Toni Reis
Doutor em Educação
- Vinicius dos Santos Moreno Bustos
Licenciado em Ciências Sociais e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina - Paraná. Bolsista PROIC pelo CNPq. Colaborador

Vinicius Manduca

do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL).

Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Mestre em sociologia também pelo PPGS - UFSCar Graduado em Ciências Sociais com ênfase em Sociologia pela UFSCar. Tem experiência em sociologia com ênfase em Sociologia da Religião e Sociologia Política. Pesquisador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CREPES) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).



Coleção Estudos de Religião
Livro 1
Ensino Religioso na Região Norte

Livro 2
Ensino Religioso:
Um espaço para o laico

Livro 3
Diversidade e Cultura:
Novos tempos de intolerância?