

# RELIGIÃO, POLÍTICA E SOCIEDADE

Júlio César Suzuki

Nayive Castellanos Villamil

Gilvan Charles Cerqueira de Araújo

[Organizadores]



**fflch**

FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**PROLAM**  
USP

Programa de Pós-graduação em  
Integração da América Latina



ISBN 978-65-87621-65-4

DOI 10.11606/9786587621654

## RELIGIÃO, POLÍTICA E SOCIEDADE

Júlio César Suzuki

Nayive Castellanos Villamil

Gilvan Charles Cerqueira de Araújo

**[Organizadores]**



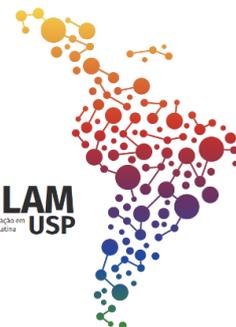
**fflch**

FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**2021**

**PROLAM  
USP**

Programa de Pós-Graduação em  
Integração da América Latina



## **UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP**

**Reitor:** Prof. Dr. Vahan Agopyan

**Vice-reitor:** Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

## **FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - FFLCH**

**Diretor:** Prof. Dr. Paulo Martins

**Vice-diretora:** Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani

## **PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA**

Presidente da CPG: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

Vice-presidente da CPG: Profa. Dra. Marilene Proença Rebello de Souza

### **COMITÊ EDITORIAL**

Prof. Dr. Adebaro Alves dos Reis (IFPA)

Profa. Dra. Adriana Carvalho Silva (UFRRJ)

Prof. Dr. Adriano Rodrigues de Oliveira (UFG)

Prof. Dr. Agnaldo de Sousa Barbosa (UNESP)

Prof. Dr. Alécio Rodrigues de Oliveira (IFSP)

Profa. Dra. Ana Regina M. Dantas Barboza da Rocha Serafim (UPE)

Prof. Dr. Cesar de David (UFSM)

Prof. Dr. José Elias Pinheiro Neto (UEG)

Profa. Dra. Maria Jaqueline Elicher (UNIRIO)

Prof. Dr. Ricardo Júnior de Assis Fernandes (UEG)

Prof. Dr. Roni Mayer Lomba (UNIFAP)

Profa. Dra. Telma Mara Bittencourt Bassetti (UNIRIO)

Profa. Dra. Valéria Cristina Pereira da Silva (UFG)

R382 Religião, política e sociedade [recurso eletrônico] / Organizadores:  
Júlio César Suzuki, Nayive Castellanos Villamil, Gilvan Charles  
Cerqueira de Araújo. -- São Paulo : FFLCH/USP, PROLAM/USP,  
2021.  
2.673 Kb ; PDF.

ISBN 978-65-87621-65-4  
DOI 10.11606/9786587621654

1. Religiões – América Latina. 2. Religiões (aspectos políticos).  
3. Religiões (aspectos sociais). I. Suzuki, Júlio César. II. Villamil,  
Nayive Castellanos. III. Araújo, Gilvan Charles Cerqueira de.

CDD 200

---

Capa:

Foto: Dani dos Santos

Arte: Rita Lima de Castro



**Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.**

## SUMÁRIO

**PERSPECTIVAS POLÍTICO-RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS.....6**

**A CONSTRUÇÃO DO INIMIGO MUÇULMANO: APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE ISLAMOFOBIA E FASCISMO ..... 11**

*Felipe Freitas de Souza*

**INTOLERÂNCIA RELIGIOSA SOB "JUSTIFICATIVA": A GUERRA SANTA NEOPENTECOSTAL NA JURISPRUDÊNCIA DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL .....31**

*André Luiz Pereira Spinieli*

**LA NUEVA CRISTIANDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DE SUJETOS POLÍTICOS EN COLOMBIA. ANÁLISIS DE REDES SOCIALES DE LA MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL (MCI) 2016-2019.....51**

*Juan David Córdoba Moreno*

**A VACINAÇÃO OBRIGATÓRIA, A RELIGIÃO E ESCUSA DE CONSCIÊNCIA: O CONFLITO ENTRE DIREITOS FUNDAMENTAIS INDIVIDUAIS E COLETIVOS. ....83**

*Marcelo Agamenon Goes de Souza, Fernando Batistuzo e Rafael Silva Padovez*

**MOVIMENTOS DE LEIGOS CATÓLICOS E A “HISTÓRIA VISTA DE BAIXO”: CULTURA POPULAR, SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO ..... 110**

*Vanessa Miranda*

**A MITOLOGIA IORUBÁ: MATRIARCADO E ANCESTRALIDADE NA FENOMENOLOGIA DOS CANDOMBLÉS DO BRASIL..... 133**

*Regina Coeli Araújo Trindade Negreiros*

**O GÊNERO DO RITUAL: PAJÉ E MÃES DE TERREIRO ENTRE OS TUXÁ DE RODELAS, BAHIA, BRASIL ..... 149**

*Leandro Durazzo*

**SOBRE OS AUTORES ..... 166**

**SOBRE OS ORGANIZADORES ..... 169**

## PERSPECTIVAS POLÍTICO-RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS

As religiões constituem um dos alicerces nos debates contemporâneos em relação à democracia, aos direitos humanos, à construção do Estado, à política partidária, à arquitetura de identidades políticas, à intolerância, entre outros temas, que se direcionam à análise da secularização, da laicidade, do pluralismo e das formas de produção aparentemente fronteiriças entre o secular e o religioso.

As controvérsias, que muitas vezes desembocam em problemas públicos, geradas a partir da dimensão pública da religião, mobilizada tanto por agentes religiosos quanto não religiosos, suscitam diversas abordagens entorno, por uma parte, à perspectiva que considera a religião como descompasso aos processos de modernização e destaca o afeto pelo secular e, por outra parte, à de defesa da não privatização da religião e sua emergência de visibilidade como constitutiva do público.

Estas duas vertentes formam apenas uma amostra da análise do universo religioso que enfrenta diversos debates e questionamentos como, por exemplo: a intolerância religiosa; a visão monolítica do cristianismo desconsiderando outras religiões; a construção de um inimigo a partir da demonização de variadas religiões com as de matriz africana, indígena, bem como do Islam; o engendramento de imaginários religiosos por coletividades em situações e contextos tão complexos como específicos, dentre outras temáticas.

Diversas religiões e religiosidades são praticadas na América Latina, porém, a de matriz cristã possui maior predominância, legitimidade e garantias por parte do Estado, conferindo-lhe a administração da moralidade, como referencial dos costumes, e a colaboração na construção da identidade nacional alçada, assim, à condição de orientadora prática e discursiva para o que seria uma possível coesão intersubjetiva da sociedade. Essa lógica de integração e mútua complementariedade entre religião e interesses políticos têm permeado as culturas políticas e religiosas da região.

Portanto, há diversas intersecções derivadas da religião estendidas a todos os campos da vida social, que se conectam com abordagens progressivamente desenvolvidas, tais como políticas de reconhecimento, gênero, sexualidade, feminismo, raça, classe, cultura, bem como todos os eixos próprios das religiosidades inerentes às mitologias, aos ritos, às crenças, à transcendência e às ancestralidades. A heterogeneidade característica do campo religioso também permeou a estrutura jurídica e institucional ampliando suas arestas, desenhando múltiplos caminhos de interesses a serem explorados no campo científico.

Os fenômenos religiosos desde perspectivas analíticas da diversidade regional latino-americana permitem a compreensão e a reflexão sobre suas especificidades, de modo a contribuir para o olhar crítico e propositivo aos arcabouços teórico-metodológicos sobre os quais se estruturaram alguns preceitos modernos e contemporâneos sobre o tema, que são vivenciados e experienciados de diversas maneiras na realidade social concreta individual e coletiva.

Assim, são centrados esforços compreensivos em relação às diversas formas de construção e manifestação da religião na atualidade, repensando-as e problematizando-as a partir de casos específicos, mas que abrangem diversas concepções religiosas, bem como as dificuldades que cada uma enfrenta perante as demandas e os desafios urgentes da sociedade entorno da tolerância, respeito, diálogo, direitos, justiça e rejeição a todo tipo de violências.

Deste modo compreensivo das suas formas, a diversidade do campo religioso na América Latina oferece múltiplas perspectivas de análise tais como antropológicas, sociológicas, políticas e jurídicas para análise dos processos de formação da cultura nacional em termos de produção simbólica, bem como da construção da cultura política no que tange à formação de sujeitos religiosos e políticos, sob a urgência de visibilidade como constitutivos e constituintes do público.

Os processos de secularização, de mobilidade religiosa em termos migratórios, assim como de laicidade apresentam diversos elementos para discussão das relações político-religiosas da sociedade contemporânea. Na América Latina, as matrizes religiosas atravessam as construções identitárias, mas ao tempo seus diálogos são escamoteados por narrativas atreladas a tecnologias pós-coloniais, gerando confronto e disputa que histórica e atualmente se traduzem em repressão e exaltação, já que passam pela intolerância religiosa e assimetrias de reconhecimento e respeito.

Destarte, as religiões e religiosidades se constituem como elementos tanto de coesão, e em certa medida integradores, quanto de separação e até desintegradores das relações sociais. Nesse sentido, o reconhecimento e a reivindicação de suas múltiplas formas desafiam qualquer ótica dualista ou fronteira das estruturas modernas. Portanto, adotou-se uma perspectiva dialógica com base nas religiões e religiosidades em consonância com elos das culturas nacionais e políticas, que visam aprimorar as cartografias que desde as sociedades se geram e se mobilizam coletivamente.

Os textos que compõem os debates de *Religião, Política e Sociedade* vão ao encontro das várias reflexões e abordagens tanto teóricas quanto de análise a partir de linhas temáticas como: sistemas culturais religiosos presentes na América Latina; construção de sujeitos

religiosos e políticos a partir das diversas matrizes religiosas; processos de secularização e laicidade; relações político-religiosas; e a problematização derivada de certas práticas na formação identitária que geram violência, em decorrência ora da supervalorização ora da subestimação e menosprezo de formas de existência, crença e visões de mundo. O pano de fundo que atravessa todos os textos, baseados na realidade contemporânea de América Latina, reclama respeito na coexistência das diferenças, rejeição na construção de si mesmo e de sua religião mediante visões binárias, bem como críticas ao apoio de processos políticos com base na lógica de criação do outro como inimigo, valendo-se de instâncias democráticas para fomentar tais sentimentos de intolerância e desrespeito. Não obstante, também se aborda a religião e sua contribuição na organização de lutas dos movimentos de cultura popular perante contextos políticos e econômicos de exploração e as resistências que desde práticas religiosas enfrentam políticas de opressão.

Na primeira parte do livro, são analisados os alicerces da constituição de representações religiosas estereotipadas do Islam no espaço público transnacional, em torno de um “nós” contra “eles”, para justificar perseguições, preconceitos e violências. Na sequência, se analisa a intolerância religiosa sob “justificativa” por meio de um caso brasileiro que envolve um contraponto nas argumentações jurídicas, no Supremo Tribunal Federal, perante a violência por parte de liderança neopentecostal contra práticas de matriz afro-brasileira. Nessa mesma linha, apresenta-se a análise sobre a construção de sujeitos políticos em igreja neopentecostal na Colômbia, com presença internacional e com forte influência na política partidária e nas decisões públicas desse país, em campanhas de oposição às diferenças de gênero e sexuais vistas como ameaças e combatidas mediante guerra espiritual. O contexto atual de pandemia também é objeto de análise a partir da abordagem sobre as discrepâncias entorno da vacinação no que tange à ausência de consciência, que tem como pano de fundo a discussão por parte de segmentos religiosos sobre a liberdade individual e o bem coletivo relacionado à saúde pública.

Esta primeira parte dos textos é iniciada com o capítulo *A construção do inimigo muçulmano: aproximações possíveis entre islamofobia e fascismo* de Felipe Freitas de Souza. O desenvolvimento da reflexão do autor vai na direção de como há nuances de complexidade envolvendo as relações de identidade, diferenças e desvalorização entre composições culturais e religiosas, tendo como foco o Islam e a relação entre Ocidente e Oriente. História e regionalidades, singularidades de imaginários religiosos e aspectos teórico-acadêmicos e factuais são alguns dos pontos tocados ao longo do capítulo de abertura desta coletânea.

No capítulo *Intolerância religiosa sob "justificativa": a guerra santa neopentecostal na jurisprudência do supremo tribunal federal*, de André Luiz Pereira Spinieli, há uma análise

jurídico-normativa sobre decisões na suprema corte brasileira. O epicentro do debate proposto é composto por posicionamentos radicais ou limites em relação a religiões de matrizes africanas, por representantes cristãos em geral, e neopentecostais em particular.

*La nueva cristiandad y la construcción de sujetos políticos en Colombia. Análisis de redes sociales de la Misión Carismática Internacional (MCI) 2016-2019* é a contribuição de Juan David Córdoba Moreno. Elementos do cenário imagético-discursivo da onda neoconservadora da política na América Latina é o ponto de partida e chegada do autor, fazendo uso de uma rica análise comparativa, política e de fatos pretéritos e recentes deste imbricado processo político-cultural constatável na região.

A primeira parte da coletânea é encerrada com o capítulo *A vacinação obrigatória, a religião e escusa de consciência: o conflito entre direitos fundamentais individuais e coletivos* de Marcelo Agamenon Goes de Souza, Fernando Batistuzo e Rafael Silva Padovez. Elementos de direitos individuais e coletivos com o debate envolvendo posições e identidades religiosas são elencados e trabalhados pelos autores em seu texto, convidando o leitor a refletir sobre tais elementos condizentes com o momento global e regional dos impactos causados pela pandemia do Sars-Cov 2.

Na segunda parte da coletânea, apresenta-se um giro analítico com relação à interseccionalidade entre religião e cultura popular, por meio da discussão dos movimentos de leigos e católicos no contexto de ditadura no Brasil e estudada mediante a lente metodológica de “histórias desde baixo”, que levaram a lutas e conquistas na mobilização da classe trabalhadora. Em seguida, o debate sobre mitologia Iorubá dialoga com o que significa o matriarcado na relação com a ancestralidade e na construção de sociedades igualitárias, cuja força feminina, nos terreiros, o patriarcado não conseguiu destruir. Finalmente, desde uma ótica antropológica, analisa-se, sob a perspectiva de gênero, as posições políticas e rituais de liderança em comunidades religiosas, que têm sofrido alterações pautadas pelo Estado brasileiro.

Este segundo momento da coletânea é iniciado pelo trabalho de Vanessa Miranda, intitulado *Movimentos de leigos católicos e a “história vista de baixo”: cultura popular, subjetividade e religião*. O papel da subjetividade de movimentos e coletividades locais é o tema principal tratado pela autora, de modo a apresentar ao leitor recursos que permitam a reflexão sobre religiosidades e suas manifestações culturais em novos horizontes possíveis de escala, representatividade e reconhecimento de suas identidades e significações.

Em *A mitologia iorubá: matriarcado e ancestralidade na fenomenologia dos candomblés do Brasil*, de Regina Coeli Araújo Trindade Negreiros, há a incursão analítica do

mito pela ontologia fenomenológica, particularmente tendo como exploração de caso as matrizes africanas das religiosidades brasileira. Questões como o papel da mulher e da mãe e o peso da ancestralidade na constituição do fenômeno mitológico no candomblé também são articulados pela autora em sua análise.

O fechamento da segunda parte da coletânea se dá com o capítulo intitulado *O gênero do ritual: pajé e mães de terreiro entre os Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil* de Leandro Durazzo. Estruturas familiares, regionalidades culturais e singularizações religiosas de matriz nativa são pontos levantados pelos argumentos do autor ao longo de seu trabalho, de modo a relacioná-los em um exercício analítico-conceitual em uma unicidade particular de estudo de caso sobre cultura e crenças no Brasil.

Convidamos os leitores da obra a fazerem parte deste diálogo profuso dos temas abordados nesta coletânea, que permitem a reflexão abstrata e concreta sobre o fenômeno religioso e a elaboração de epistemologias como ferramentas de análise para compreender a realidade da região e suscitar novos eixos de estudo, que levem a enfrentar os enormes desafios de mudança de nossas práticas e estruturas cognitivas binárias por meio da gestação de micropolíticas e de epistemologias, discursividades e práticas dialógicas, interdisciplinares e diversificadas, que conduzam gradativamente a transformações basilares de respeito pelos princípios democráticos nas sociedades em geral.

Júlio César Suzuki

Nayive Castellanos Villamil

Gilvan Charles Cerqueira de Araújo

Organizadores

# A CONSTRUÇÃO DO INIMIGO MUÇULMANO: APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE ISLAMOFOBIA E FASCISMO

Felipe Freitas de Souza<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

As relações político-religiosas são marcadas pelas representações que as religiões constroem umas sobre as outras no espaço público. No caso brasileiro, se faz relevante considerarmos que “(...) a cristianização da sociedade é mais do que um movimento de fé. Trata-se, efetivamente, de um projeto de poder.” (NOGUEIRA, 2020, p.27). Esse projeto de poder, que se apoiou no cristianismo para se estabelecer e que continua se apoiando para se perpetuar, oferecendo lastro para vários movimentos que se arvoram nos poderes instituídos e na política contemporânea (vide a Bancada da Bíblia na Câmara dos Deputados), é certamente uma das características para pensar a geometria política contemporânea. Reiteradamente afirma-se que o Brasil é um país cristão: do senso comum às apreensões censitárias. Como uma professora entrevistada em uma pesquisa sobre ter alunos praticantes do Candomblé afirma, “(..) o catolicismo não é coisa do diabo, é a religião normal.” (CAPUTO, 2012 *apud* CAVALCANTI, 2016, p.75). Outro aspecto do cristianismo no Brasil é o de que cresce o número de cristãos que não são apenas católicos: no Censo demográfico de 2010, haviam 123.280.172 pessoas que se declararam católicas (64,63% da população), enquanto 42.275.440 se declaravam evangélicas (22,16% da população) (SANTOS et al., 2016, p.142), totalizando 86,79% da população que relatava filiação ao cristianismo em suas variações católicas e evangélicas.

No mesmo Censo demográfico supracitado, identificam-se como pertencentes ao Islamismo<sup>2</sup> apenas 35,167 pessoas (0,02% da população) (SANTOS et al., 2016, p.143). Quanto à essa presença dos muçulmanos no Brasil, pode-se afirmar que ela possui características multiétnicas e multilinguísticas, existindo uma “(...) história plural da presença

---

<sup>1</sup>Doutorando em Ciências Sociais, Mestre em Educação Tecnológica. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FCL da UNESP de Araraquara, membro do NAIP (Núcleo de Antropologia da Imagem e Performance) e do GRACIAS (Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes). E-mail: freitas.souza@unesp.br.

<sup>2</sup>Concordamos com a perspectiva de Tibi (2012) de que Islam e islamismo não são sinônimos. Islam se refere à religião, islamismo se refere à política permeada de religião; enquanto o Islam tem por objetivo orientar o seu praticante para a salvação de sua alma, o islamismo tem por objetivo impor uma ordem política que supostamente emana da vontade de Allah. Inclusive, os adjetivos também variam: islâmico se refere ao Islam, assim como islamista se refere ao islamismo.

islâmica.” (KARAM; NORBONA, PINTO, 2015, p.8) – afirmação válida também para os muçulmanos na América Latina. De maneira sintética, existiria no Brasil o Islamismo de Imigração, trazido pelos migrantes de países de população islamizada, e o Islamismo de Conversão<sup>3</sup>, principalmente de cristãos (LIMA, 2015). Pode-se considerar enquanto estimativa plausível do número de muçulmanos no Brasil, para o ano de 2014 e para além dos dados arrolados no Censo, os números de 100.000 a 200.000 fieis (PINTO, 2015, p.139, nota 1). Esse número reduzido de praticantes do Islam não significa, todavia, que essa comunidade não é alvo de representações, principalmente aquelas aviltantes. Interessa-nos, portanto, uma definição provisória de islamofobia, como a provida pelo CAIR (Council on American-Islamic Relations), quando afirma que “[a] islamofobia é um preconceito/ estreitamente mental ou o ódio contra o Islam e os muçulmanos. Um islamofóbico é um indivíduo que mantém uma visão fechada do Islam e promove o preconceito ou o ódio contra os muçulmanos.” (CAIR, [s.d.] – tradução nossa). Essa definição provisória não deverá nublar o fato de que a forma com a qual uma sociedade lida com os muçulmanos, dentro ou fora do território que ocupa, irá variar historicamente, não havendo uma essência de antagonismo ou de colaboração entre cristãos e muçulmanos, por exemplo. Daí que enquadrar a islamofobia em movimentos e questões presentes demanda abordar a sua historicidade, sem perder de vista que ela desempenha um papel no repertório político contemporâneo.

Pesquisando a islamofobia *online* em meu doutorado, constato que ocorrem os relatos em notícias na mídia de ações de violência alvejando a comunidade muçulmana brasileira. Todavia, também são constatáveis os esforços ativos de indivíduos em redes sociais e sites em disseminar representações pejorativas sobre os muçulmanos (SOUZA, 2017a; 2017b; 2020). Tais representações são organizadas em discursos que manifestam os alicerces da islamofobia em uma dada formação cultural e que são disseminadas a cada publicação em redes sociais e veículos de mídia que reduzem a discussão sobre o Islam a uma postura de “nós” contra “eles”, empregando estereótipos para tanto. Podemos afirmar que nesse tipo de texto de redes sociais se propaga uma visão reduzida do Islam: não mais uma leitura que reduza o Islam a “tenda e tribo” (SAID, 2007, p.156), criticada por Edward Said, mas uma leitura banalizante que reduza o Islam ao antagonista de um modo de viver ocidental supostamente homogêneo (TODOROV, 2010). A polissemia que as práticas e concepções do Islam contemplam podem ser observadas

---

<sup>3</sup> É comum que os fieis da religião islâmica empreguem o termo reversão para indicar o processo de aceitação da religião por parte do fiel. Trata-se de uma reversão no sentido de que todas as pessoas nasceriam muçulmanas e retornariam à fé da qual se afastaram quando seguiram outro itinerário espiritual que não o Islam (LIMA, 2015, p.236, nota 2), o que o colocaria como religião originária de toda humanidade.

em diferentes sociedades islâmicas, como no Marrocos e na Indonésia (GEERTZ, 2004), ou mesmo em outras comparações possíveis. Proliferam explicações simplórias da religião e da geopolítica, principalmente entre agentes sociais cristãos (SOUZA, 2017b): a hipótese que aventamos é a de que seria mais simples aceitar uma essência islâmica execrável e digna de ódio do que dedicar-se ao estudo e compreensão da geopolítica e da história dos colonialismos e dos imperialismos.

Dentre os elementos dessas representações, de maneira geral e de modo transnacional<sup>4</sup>, encontra-se a identificação dos muçulmanos enquanto um grupo monolítico, sem variações internas, compreendidos enquanto selvagens, bárbaros e misóginos, que possuiriam uma agenda de dominação cultural, política e religiosa contra o “Ocidente” e, algumas vezes, em associação perversa com os comunistas (GREEN, 2015)<sup>5</sup>. Tal apreensão sobre os muçulmanos é constatada em redes sociais e espaços virtuais contemporaneamente, apesar da discursividade islamofóbica não se tratar de um fenômeno recente. Em alguns elementos discursivos, manifestos desde os primeiros contatos entre cristãos e muçulmanos no século VIII, constatáveis desde os orientalismos do século XIX até as redes sociais do século XXI, os muçulmanos são representados enquanto dignos de sofrerem violência e perseguição pelo mero fato de serem muçulmanos: seriam monstros (ARJANA, 2015) sob os quais qualquer fúria seria justificável, sendo possível a aproximação com a ideia de *homo sacer*, do indivíduo que deve ser excluído do convívio social e cuja morte é justificada pelo poder soberano (AGAMBEN, 1998).

O objetivo deste texto é aproximar algumas reflexões sobre as estratégias políticas fascistas ao estímulo à xenofobia e à intolerância religiosa, caracterizando a islamofobia, no Ocidente e inclusive no Brasil, como um fenômeno principal e predominantemente dos grupos de direita (da direita conservadora à ultra direita neo-nazifascista). Isso se mostra relevante ao considerarmos o momento histórico que vivemos, de ascensão de governos direitistas ao poder que chegaram a essa posição mobilizando os anseios, medos e angústias de diferentes setores da sociedade em torno de uma política identitarista onde ser branco, heterossexual, sem deficiência, homem e cristão é a norma ou o modelo de humanidade a ser almejado (BROWN, 2019; EATWELL; GOODWIN, 2020). Isso implica em estratégias de discriminação e

---

<sup>4</sup> Ou seja, articulando questões globais e locais, que perpassam a globalização, observando as interconexões culturais (HANNERZ, 1997).

<sup>5</sup> Sobre a relação com os comunistas: “Em termos políticos, o espectro do terrorismo islâmico substituiu o do judeo-bolchevismo.” (TRAVERSO, 2016, p. 94 – tradução nossa), de modo que é possível identificar a continuidade de estratégias discursivas empregadas contra os judeus na Europa sendo mobilizadas, contemporaneamente, contra muçulmanos – o que concorda com Bunzl (2007), apesar das diferenças flagrantes, como a diferença do tratamento de judeus e de muçulmanos no/pelo colonialismo.

processos de outrificação, os quais incidem sobre os muçulmanos no Brasil – por um processo que identificamos enquanto “islamofobia por tradução cultural” (SOUZA, 2018), onde conteúdos e eventos de contextos internacionais influenciam como dentro do território brasileiro os muçulmanos serão encarados.

## UMA LONGA ISLAMOFOBIA

A obra de Arjana (2015), *Muslims in western imagination*, indica que hoje, como herança de um passado de disputas, existe uma “licença bélica” sobre o corpo dos muçulmanos. Contra essa população são constantemente reforçadas ações violentas, que identificam nos muçulmanos um Outro passível de punição. Os corpos então podem sofrer os efeitos, que são justificados no âmbito representacional, que o poder colonialista, imperialista e político intencionam. A preocupação da autora não é exatamente com a islamofobia, mas com o imaginário Ocidental sobre o Islam que pressupõe que muçulmanos são inimigos bárbaros que devem ser combatidos e destruídos: isso se apreende em obras cinematográficas, como o filme *300*, onde os persas são vistos como antagonistas (referenciando-se à disputa entre Irã e EUA), e em romances como *Drácula*, onde Vlad Tepes se contamina com o vampirismo após lutar nas cruzadas. Munindo-se da categoria de biopoder (Foucault) e *habitus* (Bourdieu), o estudo é conduzido sobre o monstro muçulmano enquanto representação manifesta em uma miríade de formas. Todavia, tais representações não são estáticas, existindo transformações históricas que justificam, a cada período, a violência que pode ser realizada contra essas pessoas. O muçulmano, “monstrificado”, teria a cada período histórico novas formas de ameaçar os “povos civilizados”. Propõe-se assim uma teratologia do Islam: esse Outro, muçulmano, seria o exemplo do que não ser, um contra exemplo do que seria o “verdadeiramente humano”. Desumanizados, os muçulmanos poderiam ser exterminados. Se “nós” nunca somos violentos, os “outros” o seriam.

Arjana relata a existência de um *Homo islamicus* e da construção ideológica da mente muçulmana, construções orientalistas que servem como justificativa retórica da superioridade Ocidental.

Tal processo estabeleceu o muçulmano como sujeito, não como indivíduo humano, formulando um personagem preso em um desenvolvimento travado e incapaz de se adaptar à modernidade, ao contrário do homem branco. Isso possibilitou posicionar os muçulmanos em um tempo e espaço distantes da comunidade humana normativa do Ocidente que havia progredido, ao contrário das legiões presas no mundo islâmico. (ARJANA, 2015, p.9 – tradução nossa)

Supostamente incapazes de se pronunciarem por si mesmos, necessitariam das palavras do Ocidental por não serem indivíduos, mas sujeitos. Remetemos a Said quando ele afirma que “Um homem oriental era primeiro um oriental, e só em segundo lugar um homem.” (SAID, 2007, p.312). Em alguns momentos, são sujeitos ligados aos grupos tidos como desviantes, como judeus, leprosos, miseráveis e loucos (GUINZBURG, 2007). Os muçulmanos seriam homens violentos hiper-masculinizados, existindo um suposto impulso islâmico inato, em combinação com fatores raciais, étnicos e religiosos, que incorporariam neles a “fúria islâmica” (ARJANA, 2015). O aspecto sexual, frustrado ou perverso, também se atribui a tais homens – vide as acusações de luxúria pela questão da poligamia, das narrativas que atribuem a violência sexual contra “nossas mulheres”, etc.

O medo dos muçulmanos remonta ao período medieval quando são caracterizados como “agentes de Satã” (DELUMEAU, 2009). Para Arjana (2015), é desde o início do Islam que surge o monstro muçulmano no imaginário cristão, e é na Renascença quando, no século XV, os turcos também passaram a ser monstruosos – coincidentemente, quando se tornaram uma potência mundial. A ameaça que vem do mar, o estrangeiro que chega de navio para dominar a Península Ibérica, vindo de uma terra com outros costumes e outros hábitos, professando uma religião antagonista ao cristianismo (DELUMEAU, 2009; HERTEL, 2015): não é exagerado afirmar que o esquema de leitura sobre os muçulmanos, em muitos contextos, é medieval. Nesse período do Renascimento que seria reforçada a retórica anti-muçulmana, retratando-os como monstros externos ao mundo civilizado, vivendo para além do mundo conhecido e como antíteses obscuras da luminosidade cristã. Aliás, tal monstro deixaria de o ser quando se convertia ao cristianismo: havia lendas de que o muçulmano voltaria a ser humano no ato de sua conversão (ARJANA, 2015). As igrejas seriam as principais fornecedoras dessa *doxa* sobre o Outro, sendo que tal *doxa* repercutiria em outros espaços sociais. As noções medievais de alteridade continuam a influenciar como se apreende o Islam e seus seguidores na contemporaneidade. Constatar que a intolerância com e a incompreensão do Islam se relaciona tão intimamente desde os primórdios dos contatos culturais entre os países europeus e o mundo muçulmano é apontar uma lacuna da compreensão humana que um Ocidente, “tão esclarecido”, mantém ao longo dos séculos. Desde o medievo, imaginar como o Outro é, mais do que conhecê-lo (conteúdo), é uma forma de conhecimento (continente): o resultado disso é o incentivo da islamofobia por meio de quimeras que ainda hoje surgem no debate público, como veremos adiante.

Após o Renascimento, um episódio relevante para compreender a islamofobia é a emergência dos turcos no cenário mundial (ARJANA, 2015) e a construção da sinonímia entre

os termos árabe, muçulmano, mouro, sarraceno e islâmico (HERTEL, 2015): apesar de alguns sentidos dessas palavras confluírem, a polissemia de cada termo não pode ser reduzido a este ou aquele significado. A perseguição dos marginais (e não só dos muçulmanos) se dava contra todos os que não eram europeus e enquadrar o indivíduo na categoria de estrangeiro também significava desumanizá-lo – como ainda hoje alguns discursos xenofóbicos praticam.

Nos últimos séculos, os intelectuais europeus também produziram representações acerca dos muçulmanos, como Said (2007) bem apontou. Tem-se o orientalismo romântico em sua determinação ambiental: vivem no deserto, por isso são desse jeito. Os estudos sobre orientalismo e sobre as mulheres muçulmanas indicam que elas são seres oprimidos, o que reforça o aspecto maligno dos homens e a necessidade de libertação que somente o branco europeu poderia engendrar. O homem branco viria para salvar a muçulmana e recuperá-la, redimindo-a da submissão. Os monstros desse orientalismo não são mais como os monstros anteriores, inumanos com garras, presas e demais características do antropozoomorfismo; seriam moralmente corrompidos, intelectualmente perversos, culturalmente inferiores (ARJANA, 2015). Nesse período, surge o pavor da “colonização reversa” com o medo da tomada das terras europeias pelos muçulmanos: seja pela presença física, seja pela “contaminação”, dos “verdadeiramente humanos”. Possivelmente uma tal perspectiva se colocou em terras brasileiras devido à Revolta dos Malês, em 1835 (VARGENS; LOPES, 1982), quando do levante de grupos islâmicos africanos em situação de escravidão: não aceitando a escravidão, não aceitariam o domínio daqueles que se beneficiavam do sistema escravagista. Daí para serem reprimidos violentamente, tanto física quanto simbolicamente.

Todavia, o evento mais recente a marcar os muçulmanos foi o 11 de Setembro, um grande evento-gatilho (GREEN, 2015) que determinou como hoje os muçulmanos são encarados em praticamente todo o mundo. Compreende-se que a punição coletiva no corpo dos muçulmanos após o 11/09 é acompanhada da proliferação de filmes pós-apocalípticos, por exemplo (ARJANA, 2015), sendo essa natureza islâmica inerentemente violenta uma das justificativas para a promoção do imperialismo contra países de população majoritariamente muçulmana (KUMAR, 2012). Arjana (2015) indicará os muçulmanos enquanto pós-humanos: as fotos produzidas em Abu Ghraib são reflexos da desumanização que, no âmbito das representações, se materializam enquanto práticas de tortura e abuso sexual. É a “tortura institucional” (TODOROV, 2010) que assola os corpos islâmicos. A violência contra o muçulmano é então um modo de vingança, de lidar devidamente com alguém que não é humano, mas um monstro a ser corrigido. Nas palavras de um dos torturadores de Abu Ghraib, eram menos do que cães (ARJANA, 2015).

Pode-se afirmar que as imagens sobre os muçulmanos interferem tanto sobre a realidade que não consideramos mais o que são, mas como esperamos que sejam. O desconhecimento do Islam contribui terminantemente para a propagação da violência física por meio da Guerra ao Terror quando da violência simbólica contra muçulmanos (KUMAR, 2012). Os muçulmanos foram vistos ao longo da História como os inimigos naturais desse Ocidente: nada mais distante da realidade. Hibridizações, trocas e traduções culturais são a tônica das relações humanas – muito mais do que a mera oposição esquizomorfa que esse imaginário, frente aos muçulmanos, indica. Ressaltamos a relevância dessas percepções para compreender que a Islamofobia brasileira contemporânea tem uma história transnacional: é a ela que iremos aludir antes de abordarmos as estratégias políticas fascistas.

## **LER A ISLAMOFOBIA ATRAVÉS DAS ESTRATÉGIAS FASCISTAS**

Em uma das suas primeiras publicações na rede social Facebook após tomar posse do mais alto cargo do Executivo nacional, o presidente Jair Bolsonaro publicou um vídeo em sua página oficial mostrando imagens do apedrejamento de uma mulher, em local não identificado, com o seguinte texto: “Debaixo da lei Sharia, mulher é morta à pedradas por vários covardes muçulmanos. É com esta cultura que querem invadir o Ocidente e nos submeter à este tipo de aberração.”<sup>6</sup> Poucos dias antes, o Assessor Especial para Assuntos Internacionais Filipe G. Martins<sup>7</sup> publicava, em seu perfil no Twitter, a frase “A nova era chegou. É tudo nosso! *Deus vult!*”<sup>8</sup> – fazendo alusão à frase que os fanáticos cristãos usavam quando assaltavam, nas Cruzadas, Jerusalém. O ex-secretário de cultura Roberto Alvim também teve seu momento chocante, ao ter parafraseado o discurso de Joseph Goebbels em um pronunciamento em rede nacional.<sup>9</sup> Olavo de Carvalho, um dos ideólogos de Bolsonaro e de sua família, que já foi identificado como o “guru do presidente”, também contribuiu tanto para as aproximações com o fascismo quanto para a islamofobia: “A islamofobia aparece claramente em alguns textos produzidos por Carvalho e que são publicados no seu site pessoal e no site do Mídia Sem Máscara, sendo as redes sociais uma ferramenta de grande auxílio na divulgação das ideias

---

<sup>6</sup> Publicação de 5 de Janeiro de 2019 – [facebook.com/jairmessias.bolsonaro/posts/1340804376068545](https://facebook.com/jairmessias.bolsonaro/posts/1340804376068545).

<sup>7</sup> O mesmo que foi apontado por ter feito um gesto racista / supremacista branco em audiência no Senado - <https://www.poder360.com.br/congresso/filipe-martins-fez-gesto-com-conotacao-racista-no-senado-conclui-investigacao>.

<sup>8</sup> Publicação de 1 de Janeiro de 2019 – <https://twitter.com/filgmartin/status/1079923922760540160>.

<sup>9</sup> Após referência a Goebbels, secretário de Cultura Roberto Alvim diz que semelhança com discurso nazista foi 'coincidência retórica' – <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51149261>.

políticas do movimento e de seu líder.” (CRUZ, 2020, p.283). Ainda com Cruz (2020), temos que:

O discurso do Mídia Sem Máscara e do seu líder, Olavo de Carvalho, é, portanto, uma prática social e política de caráter conservador, que possui elementos fascistas, devido ao seu teor intolerante, xenófobo e racista, que desumaniza o outro e o transforma em um inimigo das nações ocidentais. (CRUZ, 2020, p. 283).

Não seria, portanto, uma aposta arriscada afirmar que existe a normalização do discurso de ódio contra muçulmanos no Brasil por parte de grupos instituídos, bem como de estratégias políticas fascistas. A xenofobia e esse processo de construção de um inimigo islâmico são tônicas constantes nessas estratégias. Esse Outro islâmico servirá à direita internacional (LEAN, 2012) e em algumas situações servirá também aos representantes da extrema direita brasileira. Em nossa pesquisa de campo, constatamos que essa xenofobia também embasa publicações espontâneas em redes sociais por anônimos, identificados ou não como cristãos (SOUZA, 2017a; 2017b; 2020).

Portanto, nos parece conveniente questionar: é possível ler a islamofobia enquanto elemento discursivo de uma estratégia da política fascista? Observar as categorias das estratégias fascistas de Stanley (2020), propondo que a islamofobia serve ao discurso de extrema-direita global, colocando o Brasil como partícipe da Islamofobia global, é então um exercício que identificamos como profícuo e possível para compreender o fenômeno. Se a apreensão de que “A xenofobia constitui o programa mínimo dos partidos de extrema direita” (TODOROV, 2010, p.17) se aplica ao caso brasileiro e aos outros citados, a islamofobia, ainda segundo Todorov (2010) será um de seus desenvolvimentos, com a diferença que a islamofobia não se limita apenas aos migrantes ou refugiados no território brasileiro, mas estende sua intolerância e menosprezo pelo Islam para indivíduos em outros países. A seguir, citamos cada uma das estratégias fascistas que embasam, inclusive, esse tipo de pensamento. Reiteramos que essas estratégias são constantes da obra de Stanley (2020).

1. *O passado mítico*: a nação tem uma fundamentação própria, judaico-cristã, de tradição europeia, patriarcal, ocidental. O que não se enquadra nessa norma é visto como ameaça pelo grupo fascista. As questões da miscigenação cultural e racial são vistas como um problema. O cristianismo é visto como natural ao brasileiro. O passado de genocídio das populações originárias é relativizado: no passado, o país seria a Terra de Santa Cruz, não outra coisa. Se “O passado mítico fascista existe para ajudar a *mudar o presente*.” (STANLEY, 2020,

p.21 – grifos do autor), é um presente protegido de outras formas religiosas onde o presidente do país afirma sem pudores e em público que “O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar para as maiorias.”

Ainda em relação a essa estratégia, “(...) os fascistas literalizavam os mitos como expressões ideais dos mecanismos da alma.” (FINCHELSTEIN, 2020, p.108) – daí o bordão do presidente Bolsonaro, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” remeter ao elemento propriamente cristão do pensamento fascistóide brasileiro. Centralizando o sagrado no espaço político, serve-se dele para orientar os seus entusiastas contra quem possa desviar a reflexão da realidade para as fantasias persecutórias. O caráter transcendental que o poder representa (FINCHELSTEIN, 2020) se alia a esse passado mítico e aponta para a necessidade de ser difundido tal ideário. É, nas palavras de Py (2020), um cristofascismo com sua origem mítica.

2. *Propaganda*: Apoiando-se em uma estratégia comunicacional com o conluio de órgãos midiáticos tradicionais ou com o uso de redes sociais, a propaganda fascista passa a ser a única realidade sob a qual o indivíduo vive e interpreta o mundo. A nova política, em uma dinâmica acelerada, demanda a participação, a interação, suplantando a Democracia Liberal em prol de uma Democracia Representativa instantânea, onde a vontade do líder expressa a vontade do povo (MURGIA, 2019). Tudo o que advém de fora desses meios de propaganda deve ser rechaçado sob a afirmação de ser falsidade, *fake news*.

A única fonte de informações confiável é exclusivamente o partido ou grupo ideológico, quando não o próprio líder que, caridosamente, expressa a Verdade para seus seguidores, em uma “retórica democrática” associada a uma “intenção não democrática” (STANLEY, 2020, p.40). A retórica pró-liberdade de expressão torna-se o disfarce do discurso de ódio (MURGIA, 2019; BROWN, 2019; STANLEY, 2020): atribuindo-se uma coragem sobre-humana, aqueles que pretendem denunciar o Islam ou que se oporem à “islamização do Ocidente” o fazem utilizando-se da estratégia anti-democrática de propagandear seu ódio como se fosse mera expressão. A estratégia fascista da Propaganda envolve sobrepor o irracional ao racional, mobilizando sentimentos para tanto.

3. *Anti-intelectualismo*: nessa estratégia que se manifestam os ataques aos estudos de gênero, às universidades como se fossem antros de doutrinação marxista, o negacionismo do aquecimento global (e hoje da pandemia), a valorização da ignorância, etc. são aspectos dessa estratégia. O anti-intelectual muitas vezes encarna-se no líder (como foi o caso de Trump e hoje o é o de Bolsonaro) o qual deve ser seguido e cujas ações devem ser apoiadas em prol do bem maior dos verdadeiros membros da nação. Sacrifica-se a razão nas análises: o pensamento conspiratório, como a conspiração judaica e a invasão islâmica, têm terreno fértil nesse

contexto. As perspectivas científicas são vistas como parte do Politicamente Correto. Daí “(...) a política fascista reduz o debate a um conflito ideológico. Por meio dessa estratégia, a política fascista degrada os espaços de informação, obliterando a realidade.” (STANLEY, 2020, p.65).

Edward Said indica que o orientalismo estabelece um “ponto de observação acriticamente essencialista” (SAID, 2007, p. 443) sobre os povos muçulmanos, como se existisse uma existência superior ocidental a observar os muçulmanos. Tal perspectiva contribui ao anti-intelectualismo por isentar a investigação histórica e sociológica sobre os muçulmanos, bastaria repetir de diferentes formas em diferentes contextos que muçulmanos são maus – e isso basta. Essa é a principal hipótese que elencamos para compreender como uma pessoa analfabeta em árabe e desconhecadora da tradição de mais de quatorze séculos da interpretação das fontes islâmicas se arroga o direito de se expressar sobre a fé de aproximadamente um quinto da humanidade de forma generalista. É certamente uma estratégia anti-intelectualista, que não reconhece na Antropologia, História, Sociologia, Geografia ou em demais Ciências Humanas as perspectivas para pensar os muçulmanos: basta assistir notícias na televisão, acessar sites, ouvir a pregação do pastor etc.

*4. Irrealidade:* é essa a estratégia que reforça o obscurantismo anti-intelectualista, com a propagação de teorias da conspiração, tal qual a de que Barack Obama era um muçulmano infiltrado, ou a conspiração comunista-islâmica para destruir a civilização Ocidental, citada anteriormente. “Essas teorias conspiratórias são eficazes, no entanto, porque fornecem explicações simples para emoções irracionais, como ressentimento ou medo xenófobo, diante de ameaças percebidas.” (STANLEY, 2020, p.73). Deixa-se de viver a realidade, existindo apenas a ideologia fascista enquanto modo de vida para seus seguidores e propagadores. Abandonando-se o solo comum que a educação proporciona: o espaço de deliberação democrática passa a focar aspectos improváveis ou fantasiosos do discurso sobre a sociedade ao invés de lidar com seus problemas reais. “O fascismo oferecia a seus seguidores uma ficção dos sentimentos reais, e não uma forma simples de irracionalismo.” (FINCHELSTEIN, 2020, p.84). Assim, com uma população ínfima em comparação aos outros segmentos religiosos, os muçulmanos são vistos como ameaças ao Brasil e aos brasileiros – como se todos os problemas do país fossem provenientes dos muçulmanos, não da inserção do Brasil do século XXI em um neoliberalismo pós-democrático.

*5. Hierarquia:* Os verdadeiros cidadãos seriam aqueles que se adequam ao sistema de valores nacionais, conforme expressos na primeira estratégia. Aqueles não se encaixarem sob essa hierarquia, ou que não a reconhecem, são tidos como ameaças à sociedade. Nessa hierarquização, os refugiados, imigrantes e opositores políticos são cidadãos de segunda

categoria, sendo legítimo negar-lhes direitos (mesmo os humanos) em prol da nação. As demandas por reparações históricas também são relativizadas, definidas como falso vitimismo – o verdadeiro vitimismo seria do homem branco, atacado pelo Politicamente Correto, pela ideologia de gênero, pelo multiculturalismo, etc. (BROWN, 2019). É a “recusa à igualdade” a base dessa estratégia.

Se em um passado recente ao continente europeu e às Américas “(...) o antissemitismo agia como um código cultural, um repertório de fantasias racistas partilhado além das fronteiras e adaptado a diferentes nações.” (FINCHELSTEIN, 2020, p.56), a islamofobia ocupa então esse espaço. Enquanto os judeus foram colocados na parte mais baixa da categoria da raça humana, hoje são os muçulmanos que podem ter seus países invadidos, sua população brutalizada, ter relativizada a violência que sofrem. No caso brasileiro, o alinhamento pró-sionismo (PY, 2020) manifesta a desumanização de palestinos, por exemplo, sendo comum declarações pró-Israel que simplesmente desconsideram os palestinos como pessoas dignas de terem seus direitos humanos respeitados e que coloca os muçulmanos, na figura dos palestinos, como os inadequados aos valores da Modernidade.

6. *Vitimização*: essa estratégia implica em definir que as verdadeiras vítimas seriam as da classe dominante: os brancos nos Estados Unidos seriam as vítimas dos negros e migrantes, em uma fantasia chamada “genocídio branco” (BROWN, 2019). Os conservadores seriam as vítimas dos governos comunistas; mesmo o comunismo ainda estaria dominando o país, apesar dos esforços da liderança populista em acabar com essa ameaça. A liderança populista do momento no Brasil afirma constantemente frases como “Vamos unir o Brasil pela vontade de nos afastarmos de vez do socialismo, do comunismo, nos vermos livres desse fantasma do que acontece na Venezuela.” Nessa ótica, os cristãos seriam os perseguidos pelo Estado, por terem que aceitar a ideologia de gênero, por terem que aceitar a laicidade. Cada conquista de direitos de uma minoria seria uma ameaça à nação como um todo, e a verdadeira vítima seria a pessoa indignada, apoiadora do populismo, que se vê alijada da hegemonia pela conquista de um direito – como o de migrar em segurança, algo que é objetado por grupos como o Movimento Conservador (conferir abaixo).

7. *Lei e Ordem*: indica que o aparato legal é um dos meios para se garantir os privilégios dos cidadãos: basta não ser um cidadão identificado enquanto verdadeiro para ser sujeito à lei fascista. Desafiando a estrutura que legitima os privilégios dos cidadãos, os desviantes mereceriam o combate ou mesmo a eliminação, quando não um estrito controle estatal. Não se reflete mais sobre os problemas sociais, advindos de um processo histórico, mas a essência desses desviantes (“são negros”, “são muçulmanos”, “são homossexuais”) seria o suficiente

para serem corrigidos pela ação do grupo no poder. A criminalidade é usada para estimular o “pânico moral” (STANLEY, 2020, p. 126), elevando as ansiedades contra grupos minoritários.

8. *Ansiedade sexual*: Por ser uma ideologia patriarcal, o fascismo utiliza-se do medo do estupro, por exemplo, para avançar pautas que ferem os direitos humanos da população. Assim, o medo de agressões sexuais é utilizado para gerar-se uma imagem negativa dos grupos que não aqueles identificados com o pensamento nacionalista-fascista. Os refugiados são vistos como ameaças às “nossas mulheres”, como potenciais estupradores.

9. *Sodoma e Gomorra*: Ela aborda as cidades enquanto lócus da deturpação nacional. As cidades teriam elementos vadios, que não contribuem através do trabalho para a coletividade, assim como os refugiados que trariam religiões, costumes e culturas que minariam a nação. O multiculturalismo seria um Cavalo de Tróia para minar os valores caros à nação: portanto, as cidades devem ser controladas e vigiadas em prol da ordem e da segurança nacional. “A ideologia fascista rejeita o pluralismo e a tolerância. Na política fascista, todos na nação escolhida compartilham uma religião e um modo de vida, um conjunto de costumes.” (STANLEY, 2020, p. 148) – a diversidade por si só é uma ameaça. A presença de muçulmanos no território é então vista como uma ameaça inerente.

É relevante considerar que as cidades de Sodoma e Gomorra são relatadas tanto na Bíblia quanto no Alcorão como espaços de corrupção, onde a forma de vida se dava de acordo com a corrupção dos costumes e da lei divina. A estratégia fascista batizada com esse nome identificará nas cidades um espaço privilegiado de degradação social onde se fazem presentes o multiculturalismo ameaçador, a aceitação de pessoas alienígenas ao espaço social supostamente homogêneo, o encontro com a pessoa de cultura diferente.

10. *Arbeit macht frei*: (“O trabalho liberta” – frase escrita no portão do campo de concentração de Auschwitz) é a última estratégia exposta em Stanley (2020). Sua premissa é a de que os oponentes político-ideológicos são, na verdade, vagabundos, preguiçosos, que sobrevivem usufruindo dos direitos sociais e do bem-estar que a nação construiu, sendo preconizado a eles o valor do trabalho, inclusive forçado, como panaceia para sua alegada falta de compromisso. O trabalhador nacional é idealizado frente ao trabalhador estrangeiro, e o muçulmano é, contrariando a origem mítica, essencialmente estrangeiro. Veio “de lá”, como é comum ouvir de membros da comunidade islâmica.

Dividir a sociedade entre “nós” e “eles” é o fundamento sob o qual as perseguições ocorreram, ocorrem ou poderão ocorrer. Os alvos das políticas fascistas (refugiados, feministas, sindicatos, trabalhadores estrangeiros, minorias étnicas, religiosas ou sexuais) continuarão enfrentando, frente às estratégias arroladas anteriormente, desafios para viverem em sociedade:

os muçulmanos encontram-se nessa condição no Ocidente. Isso porque ocorre a normalização de comportamentos moralmente abjetos, viabilizada pela ideologia fascista e as violências, física e simbólica, são aceitas nos discursos das autoridades e nas redes sociais. Se a convergência entre fascismo e populismo é atestada como vetor da geometria política em escala global, se “(...) estamos testemunhando um novo capítulo na história do fascismo e do populismo, duas ideologias políticas diferentes que agora compartilham um objetivo: fomentar a xenofobia sem impedir a violência política.” (FINCHELSTEIN, 2020, p. 21), o Brasil ocupará seu espaço nesse concerto de nações de moralidade tétrica.

A ideia de hierarquia social é uma das estratégias para atacar a própria democracia. Considerando-se que “A igualdade, segundo o fascista [e o populista], é o cavalo de troia do liberalismo.” (STANLEY, 2019, p. 93), recusá-la é agir em prol do verdadeiro povo: não há recursos para todos “nós”, não deverá haver recursos para todos “eles”, a cidade não é espaço que deve aceitar qualquer cultura. Se houverem, que haja uma contrapartida, como o abandono da própria religião (no caso dos muçulmanos), das próprias práticas culturais (como o uso do véu pelas muçulmanas) ou mesmo com a aceitação de um status inferiorizado. Enquanto projeto, essa hierarquização “(...) combina a ansiedade sobre a perda de status por parte dos membros da verdadeira ‘nação’ com o medo do reconhecimento igualitário para grupos minoritários odiados.” (STANLEY, 2019, p. 93). A igualdade entre as pessoas, atestada no Artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos – “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos.” – é questionada, portanto. Alguns humanos teriam mais direito que os outros exatamente por estarem no topo da hierarquia social. A filósofa política Wendy Brown indica que os: “(...) apelos nacionalistas para se deixar os refugiados do lado de fora do muro e para expulsar imigrantes recorrem à figura da nação como um lar ameaçado em que os princípios de justiça democrática e direitos humanos não têm pertinência alguma.” (BROWN, 2019, p. 144)

Esse posicionamento, de defesa de uma hierarquia natural entre as pessoas e, sobretudo, de grupos e classes sociais, acaba tendo como alvo aqueles membros dissonantes dos que buscam encarnar o verdadeiro povo. Gomes (2002), ao abordar o fenômeno da *tribalização*, indica que as identidades territoriais levam a conflitos entre os grupos que estão presentes no espaço urbano, reforçando a ideia de um “nós” (seguro, coeso, ordeiro) contra um “eles” (anárquico, caótico, perigoso). Se o imigrante ou refugiado já são vistos como possíveis ameaças, essa situação será ainda pior quando o imigrante ou refugiado pertencer à religião islâmica. Alguns chegam mesmo a indicar um “jihad demográfico” (GREEN, 2015, p. 289) como elemento para consideração pelos seus concidadãos. A tríplice ameaça que esses

muçulmanos refugiados representariam seria Demográfica, Cultural e Religiosa; tudo isso em possível associação aos comunistas (GRENN, 2015). Qualquer semelhança com os argumentos usados durante a Alemanha hitlerista para indicar a ameaça judeo-bolchevista (DABASHI, 2011; HANEBRINK, 2018) não é mera coincidência: se no passado os grupos extremistas de direita indicavam que o comunismo era uma conspiração mundial criada por judeus, hoje é a aliança entre comunistas e muçulmanos que estimula a secreção de imagens no imaginário nacional-populista ocidental.

Assim, é a figura da não-pessoa que se apresenta nesse contexto: aquele que não é digno de receber o mesmo tratamento que os “iguais” merecem, que não devem ter seus projetos de vida respeitados. Os muçulmanos não seriam aqueles que se encontram na parte mais baixa da estrutura hierárquica da sociedade, mas sim aqueles que podem subverter essa mesma hierarquia, trazendo elementos estranhos a ela, corrompendo a nação imaginada. A compreensão de como os grupos e indivíduos que se identificam como defensores da sociedade judaico-cristã ocidental e do ocidente lidam com os muçulmanos migrantes apresentará um dos vetores para a forma do espaço social contemporâneo.

A islamofobia é então também preconceito contra cidadãos de países que foram colonizados ou sofreram o imperialismo e ainda hoje vivem as consequências disso. São as teorias do *great replacement*, título da obra do terrorista Brenton Tarrant<sup>10</sup>, do atentado de Christchurch, mas que também estão presentes em um movimento como o Direita São Paulo (atual Movimento Conservador) que protesta quando da Lei de Migração no governo Temer, apresentando palavras de ordem como as seguintes:

Aqui são treze milhões, 14 milhões de desempregados, só aqui no nosso país. É como se fosse a cidade de São Paulo inteira desempregada. E agora vão trazer mais pessoas pra viver no assistencialismo, pra ter escola, pra ter universidade pública, pra ter bolsa família, pra ter saúde, pra ter previdência privada e tudo o que eles quiserem, inclusive o porte de arma. Enquanto a esquerda prega o aborto, eles tão fazendo dez filhos cada um em cada mulher, em menos de 50 anos a Europa não vai mais existir. Ela não tem mais capacidade, ela não tem mais índice de natalidade para conseguir superar o que vem acontecendo lá dentro. Em 50 anos não vai mais existir Suécia, em 50 anos não vai mais existir Alemanha. E agora a nossa soberania está sendo colocada em risco. Nós não vamos ter mais a nossa soberania. (MOVIMENTO CONSERVADOR, 2017).

---

<sup>10</sup> O título do seu manifesto é *The Great Replacement* (“A Grande Substituição”), onde afirma sobre os muçulmanos, dentre outras expressões xenofóbicas, “Qualquer invasor que você matar, de qualquer idade, é um inimigo a menos que seus filhos terão de enfrentar. Você prefere matar ou deixá-lo para seus filhos? Seus netos?” (TARRANT, 2019, p.22)

Ecoa, nessa fala em espaço público (o ato foi realizado na Avenida Paulista, em São Paulo capital), as concepções xenofóbicas que movimentos como o PEGIDA (sigla em alemão de *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*, ou “Europeus Patriotas contra a Islamização do Ocidente”) e partidos como o EDL (sigla em inglês de *English Defence League*, “Liga de Defesa Inglesa”) e o francês *Rassemblement National* (ou Reunião Nacional) mobilizam para estimular medos e ansiedades frente às populações islâmicas em seus países. Lean (2012) é certo em identificar a extrema-direita como principal produtora de islamofobia: ao invés de oferecerem críticas aos fracassos do neoliberalismo, expressos em fome, destruição do estado de bem-estar social, desemprego e desigualdades sociais, interessa a ideólogos políticos difundir ideias de que são os muçulmanos, os migrantes e os refugiados os verdadeiros inimigos.

Retornando à perspectiva de Green (2015) sobre os muçulmanos constituírem uma tríplice ameaça, temos: 1) Demográfica, por empreenderem processos migratórios para países onde serão minorias, influenciando nas características étnicas da população; 2) Cultural, por trazerem consigo hábitos e práticas, das alimentares à indumentária, que alterariam a paisagem cultural das cidades e centros urbanos; e 3) Religiosa, apresentando uma religiosidade que desafia e contrapõe o Cristianismo hegemônico na maioria das sociedades identificadas como Ocidentais. Tal movimento está de acordo com o que Eatwell e Goodwin (2020) identificaram em certa medida frente ao nacional-populismo e que Brown (2019) também apontou: os grupos nacionais-populistas, sofrendo os impactos das políticas neoliberais que atingem praticamente todo o planeta, se arvoram em uma defesa da identidade, principalmente naquela que traz como norma a branquitude, os diacríticos culturais europeus e as performances cristãs.

Nesse sentido que Dabashi (2011) indica que os povos marrons e muçulmanos vivenciam, hoje, estratégias de racialização e preconceito que a muito se assemelham ao que negros e judeus experimentaram desde o passado. Hanebrink (2018), estudando a questão do judeo-bolchevismo, já apontava para uma conspiração que unia judeus e comunistas para a destruição da sociedade cristã europeia: tal discurso se intensificou na Alemanha hitlerista e após a derrota do III Reich<sup>11</sup> em países como a Polônia e Hungria, permanecendo na Alemanha. “O racismo e o antissemitismo fascistas foram as consequências da busca ininterrupta por um inimigo que desafiasse as verdades eternas.” (FINCHELSTEIN, 2020, p.58) A verdade fascista, residindo em uma forma de sagrado, aponta para o Outro como aquele que, em nome

---

<sup>11</sup> Não afirmamos que houve a derrota do nazismo, uma vez que ainda hoje se apreendem grupos de ódio que nele se inspiram ou mesmo que aderem à sua simbologia e retórica.

da civilidade e da verdade pode e deve ser sacrificado. Os *homines sacri* (pl. de *homo sacer*) que Agamben (1998) aponta, os homens que podem ser sacrificados, a humanidade cuja vida não é digna de ser vivida, é o modo como muçulmanas e muçulmanos são lidos dentro da estratégia fascista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Remetemos ao início do presente texto, quando abordamos as origens históricas e culturais do fenômeno da islamofobia. Jean Delumeau sintetiza uma estratégia sobre as atitudes no passado, e pelo que indicamos no presente, que os ditos ocidentais tomavam frente às ameaças, medos e ansiedades: “Nomear culpados era reconduzir o inexplicável a um processo compreensível.” (DELUMEAU, 2009, p.204). Os usos que se fazem das representações sobre os muçulmanos enquanto uma tríplice ameaça, conforme indicamos acima com Green (2015), indica que são os muçulmanos e os povos marrons os grandes representantes da alteridade contemporânea, que devem se reformar tendo em vista perspectivas ocidentais, que devem alterar sua forma de vida sob o diapasão das potências invasoras. A mulher pode usar o *hijab*<sup>12</sup>? Na França é proibido, em outros lugares do mundo as mulheres sofrem violências por isso. O homem muçulmano pode usar vestimentas características de sua religião? Isso seria demonstração de fanatismo, ao contrário de alguém que usa roupas contemporâneas. Tudo aquilo que possa caracterizar as muçulmanas e os muçulmanos atrairá reações negativas e associações estereotipadas – salvo quando suas origens são esquecidas, assim um islamofóbico brasileiro pode se servir de diferentes elementos da herança islâmica ibérica (de hábitos alimentares à tecnologia naval) enquanto destila sua intolerância contra praticantes, que desconhece pessoalmente, de uma religião, que pouco compreende, em alguma medida ainda distante<sup>13</sup>.

A afirmação da cristandade, inclusive pelo recurso à islamofobia, normalizando um discurso de “nós” (cristãos) contra “eles” (muçulmanos) é certamente um desafio à laicidade e ao processo de secularização: o que se representa hoje acerca dos muçulmanos é resultado de um processo econômico, político, histórico e cultural. É possível relacionar a islamofobia em uma dada sociedade ao desgaste da Democracia Liberal e a busca pelo nacionalismo

---

<sup>12</sup> Compreendido, grosso modo, como o véu islâmico. Para uma discussão mais profunda sobre o conceito de *hijab*, não sobre a peça de vestuário identificada comumente como *hijab*, consultar Barbosa (2015).

<sup>13</sup> Apesar de algumas produções culturais que aproximaram os telespectadores de novelas, como *O Clone*, exibida na Rede Globo, terem dirimido alguns dos estereótipos negativos sobre seguidores do Islam – e implantado outro estereótipos (BARBOSA, 2015).

chauvinista, populista, xenofóbico, onde necessita-se de um culpado para ser bode expiatório. A islamofobia pode ser então um parâmetro de “fascistização” de uma dada formação social: quanto maior a normalização do discurso anti-muçulmanos e anti-Islam, maiores serão as possibilidades desse grupo, comunidade ou sociedade estar em um processo de implantação de políticas fascistas, mais ou menos aprofundado. É preciso atentar a este indício, ainda mais pelo termômetro sobre o tema que as redes sociais possibilitam apreender.

Se este texto deixa o indicativo de que a islamofobia é uma estratégia fascista característica da direita e da extrema direita a nível mundial, não seria prudente deixar de considerar o alinhamento de muçulmanos a essa mesma vertente política. Mesmo no Brasil apreende-se esse fenômeno: a comunidade *Muçulmanos com Bolsonaro*, da rede social Facebook, existiu durante algumas semanas durante as eleições. Se fruto da ação de muçulmanos ou se criação de algum terceiro intencionando provar que todas as pessoas estariam ao lado do então candidato à presidente, o fato é que tal comunidade desapareceu: todavia, é inevitável recordar das imagens de muçulmanas e muçulmanos fazendo gestos de armas com as mãos e portando bandeiras do Brasil. Além dessas manifestações, é interessante atentar à ideologia altamente reacionária e anti-moderna do Tradicionalismo<sup>14</sup>, vertente filosófica à qual Steve Bannon, Olavo de Carvalho e Alexander Dugin devem suas inspirações. No Brasil já existem comunidades que propagam o Islam Tradicional em oposição a outras vertentes, levantando a problemática da islamofobia de muçulmanos contra outros muçulmanos – demonstrando que a islamofobia é mais sobre relações de poder do que sobre uma essência particular aos muçulmanos. Grupos islâmicos sunitas apreciadores de Olavo de Carvalho e xiitas aderentes à Quarta Teoria Política e escritores fascistas, como Julius Evola, foram apreendidos em nossos levantamentos de campo. Uma análise sobre os muçulmanos aderentes à extrema direita se faz necessário, à guisa de antítese, demonstrando que, em certos contextos, o pertencimento tem mais a ver com gênero, raça e classe social do que com religião.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

ARJANA, Sophia Rose. *Muslims in the western imagination*. New York: Oxford University Press, 2015.

---

<sup>14</sup> O livro de Teitelbaum (2020) discute essa vertente filosófica e política de oposição (não necessariamente de crítica) à Modernidade.

BARBOSA, Francirosy Campos. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. *Horizonte*, [s.l.], v. 13, n. 38, p.771-802, 1 jul. 2015.

BUNZL, Matti. *Anti-semitism and Islamophobia: hatreds old and new in Europe*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2007.

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

CAIR (COUNCIL ON AMERICAN-ISLAMIC RELATIONS). *About Islamophobia*. [s.d.]. Disponível em: [www.cair-ohio.com/learn/about-islamophobia](http://www.cair-ohio.com/learn/about-islamophobia). Acesso em: 15 mai. 2021.

CAPUTO, S. *Educação nos Terreiros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAVALCANTI, Juliana Batista. Pelo ensino das religiosidades: reflexões sobre o ensino religioso e sobre o silêncio dos historiadores e cientistas sociais. In.: SANTOS, Ivanir et al. *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Klíne, CEAP, 2016. p. 69-81.

CRUZ, Natalia. Islamofobia e Elementos Fascistas no Discurso de Olavo de Carvalho e do Movimento Mídia Sem Máscaras (MSM). *Revista de Ciências Sociais*, [S.L.], v. 51, n. 2, p. 337-389, 11 nov. 2019.

DABASHI, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press, 2011.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew. *Nacional-populismo: a revolta contra a democracia liberal*. Rio de Janeiro: Record, 2020.

FINCHELSTEIN, Federico. *Uma breve história das mentiras fascistas*. São Paulo: Vestígio, 2020.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GOMES, P. C. da C. *A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002.

GREEN, Todd H. *The fear of Islam: an introduction to islamophobia in the West*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

GUINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HANEBRINK, Paul. *A specter haunting Europe: the myth of judeo-bolshevism*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p.7-39, 1997.

HERTEL, Patricia. *The Crescent Remembered: Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2015.

KARAM, John Tofik; NARBONA, María del Mar Logroño; PINTO, Paulo G. Latino America in the Umma/ the Umma in Latino America. In: NARBONA, María del Mar Logroño et al. *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015. p. 1-21

KUMAR, Deepa. *Islamophobia and the politics of empire*. Chicago: Haymarket Books, 2012.

LEAN, Nathan. *The Islamophobia Industry: how the right manufactures fear of muslims*. Nova Iorque: Pluto Press, 2012.

LIMA, César R. Reversão ao islã no consumo de bens simbólicos. *Cadernos CERU*, São Paulo, v.26, n.1, p.245-262, 2015.

MOVIMENTO CONSERVADOR. *Ato da lei da imigração*. 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/890723367698997/videos/1162345367203461>. Acesso em: 15 de maio de 2021.

MURGIA, Michela. *Instruções para se tornar um fascista*. Belo Horizonte: Âyené, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

PINTO, Paulo G. Conversion, Revivalism, and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil. In: NARBONA, María del Mar Logroño et al. *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015. p. 107-143.

PY, Fábio. *Pandemia cristofascista*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUZA, Felipe Freitas de. Islamofobia brasileira online: discursos fechados sobre o Islam em uma rede social. *pragMATIZES*, [s.l.], v. 7, n. 13, p. 36-52, abr. 2017a.

SOUZA, Felipe Freitas de. A produção de discursos islamofóbicos online no Brasil: estudos exploratório dos agentes cristãos. In: SEMANA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 16, 2017c, Araraquara. *Anais de Evento*. Araraquara: FCL-Unesp, 2017c. p. 2639-2655.

SOUZA, Felipe Freitas de. Islamofobias: caracterização das modalidades de preconceito contra o Islã e os muçulmanos. In.: CABRAL, Bruna Marques; ALBUQUERQUE, Bruno da Silveira; BRITO, Glauca Ferreira Lima de. *Religião não se discute?: diálogos entre religiões, política e história*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018. p. 275-290.

SOUZA, Felipe Freitas de. Sobre a islamofobia brasileira: discursos anti-Islam e antimuçulmanos em uma rede social. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 44, 2020, online. *Anais de Evento*. Online: ANPOCS, 2020. p.1-20.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Porto Alegre: L&PM, 2020.

TARRANT, Brenton Harrison. *The Great Replacement*. [Sem cidade]: [Sem editor], 2019. Disponível em: [https://www.ilfoglio.it/userUpload/The\\_Great\\_Replacementconvertito.pdf](https://www.ilfoglio.it/userUpload/The_Great_Replacementconvertito.pdf). Acesso em: 25 fev. 2021.<sup>15</sup>

TEITELBAUM, Benjamin. *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2012.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Petrópolis: Vozes, 2010.

VARGENS, João Baptista M.; LOPES, Nei. Islamismo e Negritude: da África ao Brasil, da Idade Média aos nossos dias. *Estudos Árabes*: publicação semestral do Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da UFRJ, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.1-80, 1982.

---

<sup>15</sup> Por tratar-se de um livro publicado em formato *online* e distribuído sob o mesmo formato, principalmente em círculos de extremistas de direita ou *blogs*, qualquer *link* de disponibilidade do arquivo poderá eventualmente ser corrompido. Portanto, o *link* indicado poderá estar inativo.

# INTOLERÂNCIA RELIGIOSA SOB "JUSTIFICATIVA": A GUERRA SANTA NEOPENTECOSTAL NA JURISPRUDÊNCIA DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL

André Luiz Pereira Spinieli<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Completados seus cem anos de existência no início dos anos 2000, o pentecostalismo se comporta enquanto uma das principais forças religiosas proeminentes na América Latina, ainda que guarde relevantes ligações identitárias com a reforma religiosa europeia do século XVI. Para se tornar um movimento neopentecostal, a introdução e a expansão pentecostal no Brasil guarda uma dimensão dúplice: de um lado, percebe-se sua importância para a consolidação do pluralismo religioso no país (WOLFART, 2010, p. 5); de outro, é posicionada como uma forte concorrente no quesito de mercantilização da fé, competindo diretamente quanto ao número de adeptos do catolicismo apostólico romano e do protestantismo histórico, operando a construção de um cenário de *pentecostalização* de outras religiões em prol de um possível ecumenismo (WOLFART, 2010, p. 5). Nesse sentido, a repercussão do neopentecostalismo também pode ser verificada no âmbito dos mercados editorial e fonográfico, além da própria infiltração político-partidária (WOLFART, 2010, p. 5-6).

De acordo com Ricardo Mariano (1999, p. 37), compreende-se por igreja neopentecostal aquela que tem se distanciado das tradições do pentecostalismo clássico. Significa dizer que se trata de uma religião com roupagem mais liberal e com tendências a investir em atividades que vão além da fé, dentre as quais se destacam os empreendimentos de caráter empresarial, cultural e político, alinhados ao capitalismo (TORRES, 2007, p. 85). Nesse sentido, como uma possível forma de afirmação da ética e da matriz religiosa neopentecostal, verificam-se casos de ataques diretos às religiões minoritárias presentes em território brasileiro,

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca). Especialista em Direitos Humanos pela Faculdade de Ciências e Tecnologias de Campos Gerais (FACICA/Campos Gerais). Graduado em Filosofia pelo Instituto Agostiniano de Filosofia (IAF/Franca), com aproveitamento de créditos junto ao Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA/Belo Horizonte). Coordenador do Grupo de Estudos em Filosofia e Direitos Humanos (GEFIDH), vinculado ao GESIDH/Manaus. Membro do Laboratório de Estudos e Pesquisas Avançadas em Direito Internacional Ambiental (LEPADIA), vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: andre.spinieli@unesp.br.

especialmente aquelas que se valem da mediunidade ou são de matriz afro-brasileira, pelo fato de que o neopentecostalismo as considera instrumentos de ação das formas maléficas neste mundo (MARIANO, 1999, p. 37). O gargalo para a manutenção de um estado de coisas neopentecostal, que permite episódios discriminatórios contra religiões minoritárias, é certamente o campo político, no qual os "líderes pastorais, com raras exceções, procuram transformar seus rebanhos religiosos em rebanhos eleitorais, visando ampliar seu poder político, defender valores cristãos tradicionalistas e seus interesses institucionais na esfera pública [...]" (WOLFART, 2010, p. 6).

Este trabalho tem por finalidade oferecer uma análise reflexiva sobre a introdução do movimento neopentecostal no Brasil, enfatizando o discurso dos sacerdotes e adeptos da religião em questão, que se classifica no âmbito jurídico enquanto tipicamente intolerante. Busca-se afirmar a existência de uma *guerra santa* neopentecostal, que, embora seja encoberta por um plano ideológico, encontra-se em andamento, tendo por objeto atacar diretamente os ritos e práticas de religiões minoritárias no Brasil, especialmente aquelas de matriz afro-brasileira, como candomblé e umbanda. Para isso, investiga-se especificamente a argumentação jurídica lançada no contexto do julgamento do Recurso Ordinário em *Habeas Corpus* 146.303/RJ, ajuizado pela defesa do pastor neopentecostal Tupirani da Hora Lores, condenado criminalmente pela prática do delito de racismo, em virtude de ataques discriminatórios dirigidos a crenças minoritárias, no âmbito do Supremo Tribunal Federal (STF).

Para tanto, parte-se da hipótese de que o avanço do neopentecostalismo no Brasil, embora tenha contribuído diretamente para a construção de um cenário plural entre as religiões, também fomentou episódios de discriminação e redução da condição religiosa de outras crenças, especialmente as minoritárias, de matriz afro-brasileira. A metodologia empregada no texto se concentra na pesquisa descritiva documental, cujo desenvolvimento é realizado de acordo com a literatura acerca do neopentecostalismo no Brasil e com a própria narrativa apresentada na decisão do STF responsável por condenar o pastor neopentecostal pela prática do delito de racismo. Justifica-se a abordagem do caso do pastor neopentecostal Tupirani da Hora Lores pelo fato de ostentar a condição de paradigma para se pensar a atuação judicial brasileira frente às demandas que envolvem temáticas afins à intolerância religiosa, uma vez que não possui apenas a capacidade de auxiliar na prova das hipóteses que inserimos, como também representa um dos mais recentes casos sobre a problemática em que o STF foi chamado a atuar.

O trabalho se encontra dividido em três capítulos. No primeiro, perfaz-se uma breve exposição histórica sobre a formação e o assentamento do neopentecostalismo no Brasil, tendo em vista os principais ritos e modos de agir, levando em consideração as condenações religiosas e morais direcionadas contra outras religiões. No segundo, aproxima-se da ideia de direito antidiscriminatório das religiões, buscando indicar elementos centrais na tutela das religiões minoritárias no país por meio de instrumentos de caráter jurídico-social, assim como assentar o estado de discriminação perpetrado por parcela do neopentecostalismo por meio de dados oficiais de intolerância religiosa no Brasil. No terceiro capítulo, realiza-se uma análise sobre o caso do pastor Tupirani da Hora Lores à luz do discurso jurídico apresentado pelo STF em 2016, buscando consolidá-lo como paradigma para se afirmar a ideia de que há uma espécie de *guerra santa* neopentecostal em curso no Brasil contra minorias religiosas.

## **NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO: COMBATER MINORIAS RELIGIOSAS É VENCER A GUERRA SANTA**

Não obstante existam diversas interpretações sobre o fenômeno religioso na academia brasileira, sobretudo de crenças menos difundidas no Brasil ou que apresentam níveis menores de representatividade nas camadas sociais, tem-se que o pentecostalismo passou a ser estudado de forma aprofundada no âmbito das ciências sociais e das ciências da religião apenas na década de 1970 (MORAES, 2010, p. 2). Com a finalidade de trazer significação teórica à crença e transformá-la em objeto de estudo, o movimento pentecostal brasileiro recorreu à metáfora das três ondas marinhas para se referir às respectivas fases pelas quais a história mundial desse agrupamento social e religioso perpassou (MORAES, 2010, p. 2), que representa uma adequação realizada a partir do desenvolvimento histórico do protestantismo, que se formou por meio das fases puritana, metodista e pentecostal (MARIANO, 1999, p. 28). Essa construção tripartida recebeu notoriedade na esfera acadêmica a partir do instante em que referenciais teóricos do pentecostalismo brasileiro utilizaram a terceira onda para se referir às igrejas nascidas de 1970 em diante, cujas características preponderantes seriam a adoção de uma "postura mais liberal e tendências a investir em atividades extra-igreja" (MORAES, 2010, p. 2).

Apenas é possível classificar uma igreja como propriamente neopentecostal na medida em que, além de ter sido fundada a partir da década em questão, apresente características teológicas que se aproximam da quase ausência de sectarismo e ascetismo (MORAES, 2010, p. 2), se comparadas tanto com o pentecostalismo clássico quanto com o

deuteropentecostalismo. Nesse sentido, a primeira onda expansionista teve como marco a rejeição do mundo e a construção de uma visão calcada no modo de vida das classes médias secularizadas, o que levou os religiosos pentecostais a negar atributos de vaidade que destacavam a beleza feminina ou mesmo condenar a participação em festas e outros eventos *do mundo* (TORRES, 2007, p. 106). Por sua vez, a segunda onda expansionista se fundou mais na ação de missionários estrangeiros no Brasil do que deve à própria evolução interna da igreja, tornando-se responsáveis por apregoar a ideia de cura divina e, com isso, garantir a visibilidade do pentecostalismo no país (TORRES, 2007, p. 107).

Em realidade, um dos traços mais marcantes desse novo modelo de religiosidade que tem se desenvolvido na América Latina e no Brasil é também o investimento em atividades que se localizam para além dos interesses primários da religião, alinhando-se ao capitalismo periférico. Por meio da difusão da teologia da prosperidade, o neopentecostalismo "reafirma uma concepção de divindade já presente no imaginário religioso de nossa sociedade, cuja força se manifesta exatamente mediante benesses materiais concedidas aos fiéis, como recompensa pela adoração bajuladora" (TORRES, 2007, p. 107). No entanto, além das dificuldades levantadas em virtude da classificação de uma ou outra onda de desenvolvimento e expansão do pentecostalismo brasileiro, havia falta de material literário sobre a suposta *guerra santa* que as igrejas pentecostais declararam contra as religiões afro-brasileiras e suas liturgias até os primeiros anos da década de 1990. Segundo Mariano (1999, p. 50), a denominação "neopentecostal" se tornou mais conhecida entremeio à sociedade, principalmente em relação à literatura acadêmica especializada, a partir do final do último século, momento em que pesquisadores das ciências sociais puras, do direito e das ciências da religião passaram a empregar o termo.

Nesse sentido, a terceira onda do pentecostalismo brasileira, além de manter características centrais presentes nas outras duas fases de desenvolvimento histórico, trouxe como novidade a supervalorização da guerra espiritual travada pelos neopentecostais contra as figuras do *diabo* e de seus *anjos decaídos* (SOARES, 1993, p. 208). Essa última fase do pentecostalismo brasileiro é de fato aquela que reúne o maior número de instituições religiosas em pregação pública do conflito entre seus seguidores e as religiões de matriz afro-brasileira, que se posiciona socialmente como verdadeira minoria religiosa em território brasileiro (BORTOLETO, 2014, p. 35). A guerra estabelecida entre neopentecostais e as religiões afro-brasileiras mostra que o conflito se concentra primeiramente em um plano simbólico, da luta entre entidades do bem e do mal (SOARES, 1993, p. 208), de modo que se trata de uma guerra "entre iguais em que a linguagem religiosa antecede toda causalidade social com suas variáveis

determinantes como gênero, raça, etnia e classe" (SANTIAGO FILHO, 2017, p. 92). Apesar desse estado de coisas violatório, a guerra santa representa a revolução cultural que ocorre por meio da religião.

Como mecanismo de propagação dessa guerra santa, a saída de um estado de invisibilidade rumo ao atingimento de um ponto de publicidade exacerbada dessa nova faceta do pentecostalismo se deu a partir da promoção midiática da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 1977, que já em seus primeiros anos de funcionamento aparentou ser uma instituição religiosa em paulatino processo de expansão e captação de fieis, bem como o exercício de grande influência, especialmente na imprensa televisiva (SANTIAGO FILHO, 2017, p. 126). Nesse sentido, a questão cultural que envolve a guerra santa entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras se tornou objeto indireto de abordagem na obra "Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?", de autoria do Bispo Edir Macedo, fundador da IURD, que se tornou um *best seller*. Na verdade, essa potencialidade do neopentecostalismo encabeçado por essa igreja se deu, em grande parte, pela aquisição de emissoras de rádio e televisão, cujo melhor exemplo é a conquista da Rede Record de Televisão pelo Bispo Edir Macedo, que, além de fundador, também é o único líder que ainda se encontra na instituição desde o seu primórdio.

Com a visibilidade assegurada na mídia radiofônica e televisiva e a entrada de mais fiéis, a IURD se viu em uma posição na qual era necessário voltar às bases de uma religiosidade quase medieval, a partir da inserção e manutenção de uma série de símbolos e liturgias no cotidiano do fiel (BORTOLETO, 2014, p. 36-37). Esses fatores foram essenciais para que ocorresse a quebra do princípio do duplo pertencimento religioso, que havia sido trabalhado na história das religiões brasileiras, por exemplo, pelo catolicismo em relação às religiões de matriz afro-brasileira. Isso permitiu que se levantasse a tese religiosa de que a mediunidade existente no universo religioso afro-brasileiro nada mais era senão um verdadeiro culto demoníaco. Para os fiéis vinculados ao neopentecostalismo, os indivíduos praticantes da mediunidade e de outras liturgias tipicamente pertencentes às religiões de matriz afro-brasileira são, na realidade, atores imediatos de forças maléficas no mundo material (MARIANO, 1999, p. 113). Em outros termos, significa dizer que, para o neopentecostalismo, seria necessário combater todos esses "adeptos idólatras e de outras agências satânicas, para levar os seres humanos à perdição" (MARIANO, 1999, p. 113).

A partir dessa perspectiva dotada jurídica e socialmente de princípios de discriminação religiosa, nota-se que os pentecostais atribuem às religiões afro-brasileiras o fardo de serem responsáveis pelo conjunto de males existentes na ordem material, o que necessariamente nos

carrega à ideia de que há uma guerra santa instalada em solo brasileira, da qual são partes os neopentecostais e sua luta incessante contra os *demônios* lançados pelas crenças que compõem as minorias religiosas brasileiras (MARIANO, 1999, p. 113, 126). Isso leva alguns membros e adeptos dos ideais apregoados pela IURD a atuarem na ordem social de maneira mais repressiva em relação àqueles que professam uma fé relacionada a religiões de matriz afro-brasileira, havendo, inclusive, determinados programas na mídia radiofônica e televisiva em que membros do neopentecostalismo propõem o fechamento de "centros de macumba" (MARIANO, 1999, p. 126). A transição do pentecostalismo clássico e deuteronômico para o neopentecostalismo significou "dispor grupos antagônicos em um contexto horizontal de conflito" (SANTIAGO FILHO, 2017, p. 92).

A reformulação teológica que se assiste no âmbito da IURD, de matriz neopentecostal, apresentam mudanças que atingem diretamente os fiéis. Essas alterações estão direcionadas à ideia de que tudo que parecem enxergar é a necessidade de uma libertação das raízes pecaminosas que prevalecem nas práticas religiosas de matriz afro-brasileira. No entanto, é necessário ter claro que a guerra santa firmada entre neopentecostais e seus adversários religiosos não é produto tão somente de determinado conflito ideológico-religioso com as religiões de matriz afro-brasileira, uma vez que também atingem outras crenças, como o próprio catolicismo em sua ampla difusão no Brasil. Embora as religiões de matriz afro-brasileira se situem no debate religioso brasileiro como minoritárias, o que abre margem para que se tornem vítimas de perseguições, preconceitos, estigmas e repressões religiosas, percebe-se que o fator que é levado em considerado pelos neopentecostais não é outro senão a manutenção de elementos críticos à mediunidade dessas outras religiões ou mesmo a iconografia, afirmando a discriminação desde uma memória coletiva até sua naturalização nos atos de profissão de fé nos cultos religiosos neopentecostais.

## **TUTELA JURÍDICA ANTIDISCRIMINATÓRIA, TOLERÂNCIA E MINORIAS RELIGIOSAS NO BRASIL**

Compreender os processos socioculturais de (in) tolerância e tutela jurídica antidiscriminatória em face das religiões de matriz afro-brasileira implica discutir brevemente a ideia de minoria neste capítulo, uma vez que se parte da ideia de que esses grupos não representam apenas conjuntos de sujeitos reunidos pela questão religiosa, mas também estão expostos a diferentes desigualdades e violações de direitos. A conceituação de "minorias" ainda se insere no plano teórico como um dos principais desafios da confluência entre os direitos

humanos, o direito constitucional e o direito antidiscriminatório, principalmente por se compreender que a fixação de uma noção objetiva do que se classifica como minoria é elemento necessário à construção de uma tutela jurídica específica (MAZARIO, 2004, p. 148), responsável por levar em consideração as desigualdades (MELLO, 2013, p. 10-11; BRANDI; CAMARGO, 2013, p. 49). No âmbito do direito antidiscriminatório, compreende-se por minoria um grupo que compartilha de quatro elementos centrais: posição social de subjugação; vínculo de solidariedade entre seus membros para a proteção de uma identidade cultural determinada; necessidade de proteção estatal específica, distinta de outros grupos sociais; e a manutenção de episódios de opressão (BRANDI; CAMARGO, 2013, p. 49).

Ainda sem a formulação de um conceito de minoria que alcançasse uma aceitação universal, ao longo da década de 1950 a Subcomissão para Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias, vinculada à Organização das Nações Unidas (ONU), orientou esforços a fim de sugerir uma noção que fosse ampla o bastante para abarcar as diferentes minorias que passaram a se destacar no âmbito do direito internacional, como sujeitos de direitos (OLIVA; KÜNZLI, 2017, p. 709). Baseando-se na concepção de que minoria representa o conjunto populacional que se encontra em estrato não dominante na sociedade e cujos membros, existentes em número menor dentro do contingente estatal, possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas que se distinguem das pertencentes ao restante da população, verificou-se que o conceito não era amplo o bastante para enquadrar determinados grupos que se encontravam em estado de vulnerabilidade, embora a ideia de dominação se posicionasse como um elemento intrínseco a qualquer noção de minoria (OLIVA; KÜNZLI, 2017, p. 710), já que, "na prática, tanto os grupos vulneráveis quanto as minorias sofrem discriminação e são vítimas da intolerância" (SÉGUIN, 2002, p. 12).

O conceito construído no âmbito do sistema global de proteção dos direitos humanos levava em consideração o reconhecimento de um grupo enquanto minoritário na medida em que havia pessoas suficientes para a proteção e manutenção de suas tradições. Nesse sentido, a ideia de minoria está contida no princípio de que o grupo minoritário é inserido no corpo social em assimetrias frente a outros grupos, considerados hegemônicos, de modo que faz necessária a ação política para extirpar episódios de discriminação (DONNELLY, 2003, p. 229). O conceito atualmente aceito foi registrado no âmbito do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP), promulgado em 1966 e que teve como diretriz a consagração do direito humano segundo o qual nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a esses grupos não poderão ser privadas do direito de ter sua própria

vida cultural, de professar e praticar sua religião ou de se reconhecer como vinculadas a tais grupos<sup>2</sup>.

No âmbito deste trabalho, o reconhecimento das religiões de matriz afro-brasileira como grupos minoritários implica afirmar que a religiosidade neopentecostal tem se desenvolvido "às custas das religiões afro-brasileiras, sendo que [...] o ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e os seus deuses e entidades é um constitutivo de sua própria identidade" (MARIANO, 2001, p. 75). Os processos de demonização que recaem sobre os espaços e ritos religiosos de origem afro-brasileira repercutem diretamente na esfera do racismo e da intolerância religiosa, práticas que se concretizam por meio de violências simbólicas e materiais e atestam que a eleição de uma visão religiosa hegemônica "já implica numa concepção preconceituosa e racista na qual as religiões afro-brasileiras são taxadas de feitiçaria, bruxaria, macumba e outros termos depreciativos" (GUALBERTO, 2011, p. 16). Em realidade, a hierarquização formatada entre neopentecostais, umbandistas e praticantes do candomblé advém de elementos de caráter histórico, que remontam à criação social do conceito de superioridade para brancos e de inferioridade para negros (FERNANDES, 2008, p. 348).

Assim, tem-se que a crise de tolerância que relaciona contemporaneamente o neopentecostalismo aos ataques discriminatórios sofridos pelas religiões de matriz afro-brasileira decorre da tentativa de branqueamento da identidade cultural brasileira, que, como mecanismo incutido no psicológico social, busca manipular a coletividade de forma a menosprezar quaisquer manifestações culturais e religiosas que sejam frutos de construções negras (SILVA; SOARES, 2015, p. 3). Atualmente, associa-se a essa problemática histórico-cultural a questão do baixo nível de informação em relação às práticas religiosas dissociadas do cristianismo, sobretudo aquelas que adotam ritos sincréticos estabelecidos por meio de paralelismos entre divindades africanas e santos católicos (PRANDI, 2003, p. 16). Embora haja certa diversidade de religiões de matriz afro-brasileira no país, dentre as quais se faz possível citar o candomblé, o xangô, o tambor-de-mina e o batuque, órgãos oficiais responsáveis pela realização do censo das religiões no Brasil, como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), insistem em rotulá-las como "candomblé" (PRANDI, 2003, p. 16). No âmbito das religiões declaradas nos censos realizados no intervalo compreendido entre 1980 e

---

<sup>2</sup> Apesar desse avanço, pode-se tecer uma crítica no sentido de que o PIDCP representa um dos poucos instrumentos internacionais de proteção e reconhecimento do direito das minorias, ainda que tenha sido sucinto ao trabalhar a temática, reservando apenas um dispositivo legal, no qual engloba na condição de minoria apenas os grupos étnicos, linguísticos e religiosos existentes no âmbito de um Estado.

2000, verifica-se um declínio no número de praticantes das religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2003, p. 19).

A breve contextualização histórica realizada atesta que a intolerância contra religiões afro-brasileiras não constitui um fenômeno contemporâneo, mas que se afigura enquanto um movimento capitaneado pela sociedade e pelo ente estatal ao longo de séculos, remontando a uma mentalidade falha que apregoa a superioridade da branquitude sobre a negritude (SILVA, 2007, p. 58). Além disso, parte da intolerância religiosa que atinge as religiões de matriz afro-brasileira está intimamente relacionada aos processos de introdução do negro na sociedade brasileira, naturalizados segundo uma lógica de repulsa da produção cultural que é considerada inferior e supervalorizando a cultura de origem branca e europeia. Ainda que a sociedade tenha apresentado notória evolução no senso de coletividade e de respeito às diferenças, os ritos religiosos afro-brasileiros continuam sendo vítimas de discriminação e combate por parte daqueles que não assimilam o direito de crença e consciência desses grupos ou mesmo de outras crenças religiosas, de ordem cristã, que as enxergam como uma ameaça (PRANDI, 2007, p. 18). Assim, esse estado de coisas se tornou propício para o avanço da faceta discriminatória do neopentecostalismo.

O neopentecostalismo leva ao pé da letra a ideia de que o diabo está entre nós, incitando seus seguidores a divisá-lo nos transe rituais dos terreiros de candomblé e umbanda. Pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, em cerimônias fartamente veiculadas pela televisão, submetem desertores da umbanda e do candomblé, em estado de transe, a rituais de exorcismo, que têm por fim humilhar e escorraçar as entidades espirituais afro-brasileiras incorporadas, que eles consideram manifestações do demônio, num ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades, prática constitutiva de sua própria identidade [...]. (PRANDI, 2007, p. 18).

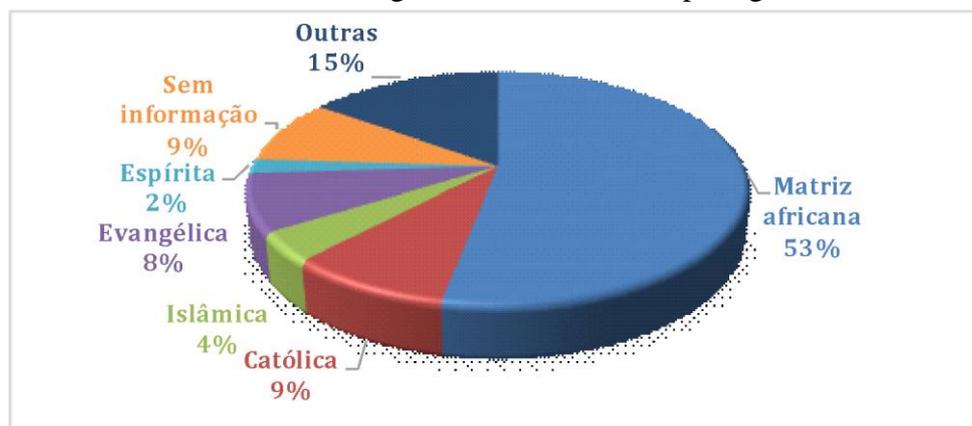
A relação da política brasileira contemporânea com a religião oscila entre o progresso no tratamento do diálogo inter-religioso, a partir da promoção do modelo estatal laico (SARMENTO, 2008, p. 191), que funciona como garantia fundamental para o exercício de direitos humanos em uma sociedade pluralista, justa e democrática. No entanto, esse quadro se desmantelou ideologicamente já no primeiro semestre do governo de Jair Bolsonaro por meio de diferentes episódios que demarcam uma nova atitude do Estado brasileiro em relação às religiões. Nesse sentido, há três casos ocorridos no ano de 2019 que ilustram essa situação atual. Durante o mês de maio, o Governo Federal brasileiro chegou a patrocinar um ato religioso de natureza puramente cristã e católica no âmbito do Planalto, ocasião em que Bolsonaro participou do ato de consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria

(TUNES, 2019, *online*). Em junho, Bolsonaro se tornou o primeiro presidente brasileiro na história a participar da Marcha para Jesus, que reúne evangélicos (PINHONI; FIGUEIREDO, 2019, *online*). No mês de julho, Bolsonaro afirmou que indicaria ministro "terrivelmente evangélico" para vaga no STF, ocasião em que participou de culto evangélico na Câmara dos Deputados (CALGARO; MAZUI, 2019, *online*).

Esses episódios demonstram que o Brasil sustenta contemporaneamente um cenário estatal e religioso de preponderância das religiões cristãs, sobretudo o protestantismo e o catolicismo, restando às minorias desse estrato serem inseridas em uma posição de maior vulnerabilidade e de rechaça social. De acordo com o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil, construído a partir de dados retirados da imprensa, das ouvidorias policiais e do repositório dos tribunais nacionais no período compreendido entre 2011 e 2015, tem-se que, após o ano de 2012, observou-se um crescimento estrondoso no número de casos envolvendo intolerância e violência religiosa dentre aqueles que chegaram aos tribunais para julgamento (BRASIL, 2016, p. 75). Constatou-se que o Rio de Janeiro foi o espaço que mais colecionou casos que chegaram até o Poder Judiciário e que versavam sobre o tema em questão.

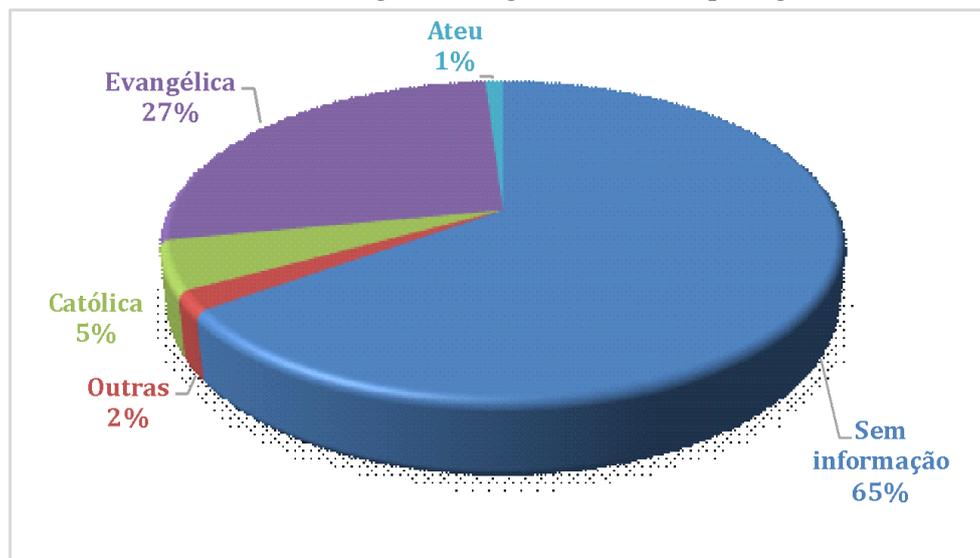
De acordo com o Relatório, em relação ao perfil das vítimas e agressores presentes em matérias jornalísticas, há predominância de adeptos às religiões de matriz afro-brasileira entre as vítimas (BRASIL, 2016, p. 55), ao passo que a maior parte dos agressores não são religiosamente identificados. Considerando os maiores números dentre aqueles que se identificaram, os evangélicos lideram (BRASIL, 2016, p. 55), conforme demonstram os Gráficos 1 e 2:

Gráfico 1 – Religião das vítimas nas reportagens



Fonte: BRASIL, 2016, p. 55, adaptado pelo autor.

Gráfico 2 – Religião dos agressores nas reportagens



Fonte: BRASIL, 2016, p. 55, adaptado pelo autor.

A dicotomia entre agressores e vítimas por motivos de intolerância religiosa em solo brasileiro demonstra empiricamente que de fato está em curso uma guerra santa velada entre neopentecostais e religiões de matriz afro-brasileira, que tem como ponto de partida a demonização ou supressão de crenças distintas. A intolerância praticada por tais grupos religiosos se torna notável à medida que, conforme dados oriundos do Disque Direitos Humanos, os registros de violência moral ou física contra indivíduos pertencentes a religiões afro-brasileiras cresceram em média 626% em 2012 em relação ao ano anterior, totalizando a marca de 109 casos (SILVA; SEREJO, 2017, p. 236). Em crescimento contínuo, o número de denúncias recebidas em 2015 foi de 252 (SILVA; SEREJO, 2017, p. 236). A crescente no número de casos envolvendo agressões às minorias religiosas brasileiras trouxe à ordem jurídica nacional a necessidade de se adotar um instituto suficiente ao combate de condutas pertencentes a esse ideário da intolerância.

Seguindo a exigência constitucional originária de incriminação de condutas potencialmente destrutivas da moral social existente no direito comparado europeu, o legislador constituinte brasileiro inseriu no corpo do vasto rol de direitos fundamentais previstos na Constituição Federal de 1988 o mandado de criminalização dos delitos de ódio, atuando como diretrizes para que o legislador ordinário edite normas baseadas nos crimes que o próprio texto constitucional menciona como de indispensável repressão (LIMA; MOLINA; SILVA, 2013, p. 35). A Lei Afonso Arinos tratou o preconceito de raça ou de cor como contravenção penal. Atualmente em vigor, a Lei Caó entrou em vigor para elevar as condutas preconceituosas ao nível de crime e readequar a proteção jurídica da igualdade e da dignidade

humana, por meio do combate à discriminação, perfazendo a proteção de pessoas ou grupos que se encontravam em situação de vulnerabilidade, de modo a fomentar um novo estado de igualdade material (ROTHENBURG, 2000, p. 82).

## **JULGAMENTO DO RECURSO EM *HABEAS CORPUS* 146.303/RJ: A ARGUMENTAÇÃO DO STF**

A pauta do primeiro semestre de 2018 do STF contou com importante caso envolvendo a materialização de delitos de intolerância religiosa pelo pastor neopentecostal Tupirani da Hora Lores, pertencente à Igreja Pentecostal Geração Jesus Cristo, que fora condenado criminalmente em todas as instâncias judiciais por ter praticado e incitado a discriminação religiosa contra devotos e sacerdotes de outras crenças, sendo a maior delas minorias religiosas no Brasil, como o espiritismo, a umbanda, o judaísmo, o islamismo e a *wicca* (BRASIL, 2018, p. 2). Após publicar vídeos e postagens na internet em que eram notórias as ofensas contra autoridades públicas e seguidores de crenças religiosas diversas do pentecostalismo, o pastor foi condenado pela prática do crime de racismo, previsto no art. 20, § 2º, da Lei nº. 7.716, de 1989, que encampa a ofensa de caráter religioso (BRASIL, 2018, p. 3). O fato de ter sido praticado por meio de comunicação social de massa aumentou a pena do pastor, diante da potencialidade, rápida difusão e alcance das mensagens ofensivas. Dentre as principais contestações judiciais do pastor, defendia-se que o exercício regular do direito de religião compreende necessariamente o direito de criticar outras religiões, "não sendo lícito obstaculizar o confronto aberto de visões religiosas, similar ao que ocorre no campo político, em que as respectivas ideias podem ser abertamente examinadas, confrontadas e criticadas" (BRASIL, 2018, p. 3).

Após sucessivas negativas de ordens de *habeas corpus* impetrados anteriormente em outros tribunais brasileiros, o pastor e seus defensores ajuizaram Recurso Ordinário em *Habeas Corpus* no âmbito do STF, cuja prioridade era alcançar o trancamento da ação penal contra ele movida pelas manifestações violatórias dos direitos das minorias religiosas sob o argumento de que sua conduta não configurava crime, mas sim livre exercício de ideias (BRASIL, 2018, p. 3-4), principalmente pelo fato de que "a condenação ideológica de outras crenças é mesmo inerente à prática religiosa" (BRASIL, 2018, p. 3). Em sua argumentação, o pastor sustentou que, além da condenação ideológica de crenças diversas ser fato natural do meio religioso, em que uma tenta preponderar sobre a outra e garantir uma captação cada vez maior de adeptos de seus discursos, sua conduta não configurava crime pelo fato de que estava respaldado por seu

regular exercício de consciência e crença (BRASIL, 2018, p. 3). A partir disso, cabia ao STF analisar a conduta do pastor neopentecostal sob a ótica da tutela penal dos direitos humanos e dos princípios constitucionais que asseguram o exercício da liberdade religiosa e da manifestação do pensamento.

Mais que isso, exigia-se do STF na ocasião que fosse realizada certa distinção objetiva entre discurso religioso, centrado na própria crença e nas razões dela, e o discurso predatório sobre a crença alheia, sobretudo quando feito para atingi-la diretamente e de maneira negativa, como ataque à liberdade de crença religiosa e, principalmente, aos ritos e divindades de outras crenças. Ao chegar à última instância de jurisdição, a discussão acerca da incidência ou não do crime de racismo havia sido feita no âmbito dos tribunais pelos quais o caso passou anteriormente (BRASIL, 2018, p. 1-3), de modo que o Superior Tribunal de Justiça (STJ) relatou que era possível perceber, a partir de uma simples leitura da sentença condenatória, que o pastor direcionava suas ofensas a diversas religiões, inclusive pregando a necessidade de extirpá-las do cenário religioso e imputando fatos criminosos inverídicos ou que ressoam moralmente ofensivos no âmbito da religiosidade aos fiéis e sacerdotes de outras crenças, como a condenação pela homoafetividade e prostituição, a prática de manipulação de dados, roubos e assassinatos (BRASIL, 2018, p. 2).

O STF manteve a condenação criminal do pastor neopentecostal. No entanto, interessa-nos especialmente trazer à discussão duas posições narrativas distintas externadas pelos juízes que participaram diretamente da votação. De um lado, tem-se a manifestação do Ministro Relator Edson Fachin, que apresentou voto dissidente da maioria e defendeu que a fala do pastor condenado não ofendia o direito à convivência plural das religiões, pois estava incluso no núcleo do direito à liberdade de expressão (BRASIL, 2018, p. 3-21). De outro, o voto do Ministro Celso de Mello, que fez parte do conjunto majoritário de votantes pelo desprovimento do recurso e manutenção da condenação do pastor, afirmando que houve claro abuso no exercício da liberdade de expressão, que não pode ser tolerado ao se trazer o caso para uma visão estritamente religiosa, pois caracteriza incitação ao ódio público contra religiões de matriz afro-brasileira e outras que se inserem como minoritárias (BRASIL, 2018, p. 60-73). Para além da narrativa judicial construída pelos Ministros, outras práticas antecedentes do pastor em questão demonstram sua missão em perpetuar a guerra santa e a intolerância religiosa contra religiões minoritárias, o que remonta ao caso em que, no ano de 2009, Tupirani foi acusado da depredação de um templo, sob o argumento de que não respeitava o "satanismo" (BORTOLETO, 2014, p. 92).

O Ministro Edson Fachin compreendeu que o trancamento da ação penal ajuizada contra o pastor não seria cabível pelo fato de que se tornou um grande desafio da contemporaneidade alcançar o patamar quase utópico de uma sociedade livre e tolerante sem que, simultaneamente, houvesse a supressão de dogmas intocáveis, que também coexistem no meio social e cujos fundamentos são eminentemente subjetivos, emocionais e baseados em questões de fé, de modo que não guardam, ao menos em um primeiro momento, relação com quaisquer linhas de verificação racional (BRASIL, 2018, p. 3). Em realidade, essa perspectiva mantém relação direta com o fato de que, na realidade objetiva, cada indivíduo tem por certo que se encontra professando a sua fé dentro da religião correta, o que pressupõe a construção de uma hierarquia entre as religiões (FUZIGER, 2012, p. 319), formando uma espécie de campo de disputas. Nesse sentido, esclareceu o Ministro que não se tratava de uma análise moral do conteúdo das publicações que o pastor realizou contra outras religiões, já que a "infelicidade de declarações e explicações escapa do espectro de atuação do Estado-Juiz" (BRASIL, 2018, p. 4).

Assim, sustentou Fachin que não seria cabível ao Poder Judiciário a responsabilidade de censurar ou permitir as práticas realizadas pelo pastor Tupirani, por se tratar de razões que fogem do âmbito jurídico e atingem tanto a esfera da subjetividade do indivíduo quanto a esfera religiosa em si, por estar situada no âmago de cada sujeito (BRASIL, 2018, p. 4), uma vez que isso representaria a opção religiosa individual de cada juiz, que se transformaria em árbitros do bom gosto individual (LEWIS, 2011, p. 99; BRASIL, 2018, p. 4). Além disso, sua linha de argumentação ainda resvalava na questão de que a liberdade de expressão funciona como condição indispensável à tutela efetiva da liberdade religiosa, de modo que apenas assim é que se podem notar as expressões religiosas de cada indivíduo e as atuações de acordo com as crenças (BRASIL, 2018, p. 4-7). Buscando consubstanciar a posição que restou derrotada no julgamento, Fachin trouxe à tona para análise a ideia do princípio de convivência das liberdades públicas, a partir da qual seria impossível reputar à liberdade de religião o caráter de direito absoluto, devendo ser exercida na medida em que surgem outros limites de caráter constitucional (BRASIL, 2018, p. 6-7). Exemplos materiais de limites são a própria vedação de práticas discriminatórias às religiões e a inserção da diretriz de repúdio ao racismo como princípio norteador das relações internacionais brasileiras (BRASIL, 2018, p. 7).

A partir desse ponto, a argumentação do Ministro se direcionou para a compreensão de que diversas religiões existentes em solo brasileiro ostenta um caráter universalista, consistente na tentativa de converter o maior número possível de indivíduos (BRASIL, 2018, p. 8). Ainda que nem todas as religiões mantenham essa orientação, o cristianismo neopentecostal possui

viés universalista (BRASIL, 2018, p. 8). Em outros termos, representa dizer que, na concepção de Fachin, eventuais práticas que se afigurem imorais não necessariamente possuem o condão de se transformarem em preconceito ou discriminação religiosa (BRASIL, 2018, p. 9-10). Por esse motivo, o discurso que procura alcançar adeptos de outras crenças por meio de uma fé específica não se caracteriza como discurso de ódio contra outras religiões, motivo pelo qual não haveria como imputar a prática de crime ao pastor (BRASIL, 2018, p. 10), pois "o proselitismo [...], ainda que acarrete incômodas comparações religiosas não materializa, por si só, o espaço normativo dedicado à incriminação de condutas preconceituosas" (BRASIL, 2018, p. 10).

Fachin direciona seu discurso jurídico para a ideia de que qualquer tipo de criminalização do proselitismo não significaria um passo adiante na construção de uma sociedade livre de discriminações de cunho religioso, mas representaria a proibição de uma conduta religiosa (BRASIL, 2018, p. 10). A comparação entre religiões representa a essência do princípio da laicidade, uma vez que representa o estado em que "religiões universalistas [...] pretendem alcançar seus objetivos mediante proselitismo" (BRASIL, 2018, p. 10-11). Assim, na visão do Ministro Fachin, o proselitismo e o discurso religioso que visam alcançar adeptos de outras religiões, na tentativa de captá-los, não constitui violação da igualdade e, conseqüentemente, intolerância religiosa. Isso porque a liberdade religiosa enquadra em seu âmbito de proteção "argumentos destinados a membros de outras religiões com vistas a convertê-los, por meio da alegação da superioridade transcendental do cristianismo em face de outras crenças [...]" (TAVARES, 2009, p. 18).

Na contramão das ideias de proselitismo defendidas pelo Ministro Fachin, ao perfazer sua argumentação de voto, o Ministro Celso de Mello utilizou como linha de raciocínio o fato de que a condenação do pastor neopentecostal foi motivada basicamente pela incitação ao ódio religioso, uma vez que ele pregava claramente o extermínio de outras religiões por meio de um portal eletrônico (BRASIL, 2018, p. 60). De acordo com o pensamento do Ministro, a intolerância e as práticas discriminatórias contra religiões são motivadas por impulsos irracionais do ser humano e assumem maior gravidade quando dirigidas especialmente para grupos sociais e religiosos minoritários, o que termina por se tornar um grande desafio às instâncias estatais de solução de conflitos, tal como à sociedade civil compreendida como um todo (BRASIL, 2018, p. 61-62). A argumentação do Ministro Celso de Mello se organiza a partir do princípio de os regimes democráticos não convivem com práticas de intolerância ou comportamentos de ódio (BRASIL, 2018, p. 61), o que se deve ao fato de que a formação de uma sociedade inclusiva e cidadã depende tanto da impossibilidade de restrição de direitos por

motivo de crença religiosa quanto da proteção daqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade contra investidas discriminatórias.

A partir dessa premissa, o Ministro Celso de Mello compreendeu que os regimes democráticos são primária e diretamente dependentes da inexistência de práticas de intolerância, que se traduz como a antítese da ideia de respeito à alteridade e agride frontalmente valores básicos e vinculados à dignidade da pessoa humana (BRASIL, 2018, p. 61). Isso se deve ao fato de que uma das características fundamentais da democracia é justamente o pluralismo de ideias e a noção de que coexistem diversas visões de mundo, as cosmovisões, como forma de consubstanciar a construção de uma comunidade inclusiva de cidadãos que se sintam livres e protegidos contra ações dessa natureza (BRASIL, 2018, p. 61). Assim, a intolerância religiosa representaria a contrariedade lógica ao respeito, ao reconhecimento do outro como sujeito de direitos e à alteridade, incorrendo na transgressão de valores basilares para a convivência humana igualitária (BRASIL, 2018, p. 61). No entanto, entendeu o Ministro que, em matéria confessional, torna-se extremamente perigoso a pretensão articulada pelo ente estatal ou por grupos religiosos majoritários no sentido de cercear a liberdade de expressão do outro, a não ser que se posicione como intolerância (BRASIL, 2018, p. 62).

O Ministro recordou a importância e centralidade da Declaração de Princípios sobre a Tolerância para o tema, um documento internacional proclamado e aprovado na Conferência Geral da UNESCO, em 1995, que define a harmonia na diferença como sustentáculo dos direitos humanos, ao lado do pluralismo e da democracia (BRASIL, 2018, p. 64). A conduta perpetrada pelo pastor neopentecostal Tupirani representou uma contradição ao princípio da livre circulação de ideias de caráter confessional, ou seja, uma ofensa à diversidade e ao respeito aos pensamentos antagônicos presentes na sociedade em relação às religiões (BRASIL, 2018, p. 64). A principal abordagem realizada por Celso de Mello em sua argumentação foi certamente a de que, embora o direito ao dissenso no plano das religiões seja também um elemento constituinte dos direitos fundamentais na ordem do estado democrático de direito, não deve ser exercido de maneira abusiva ou mediante atos que configurem um arbítrio ou um desvio perante os princípios formadores da consciência social e termine se concretizando em crime (BRASIL, 2018, p. 64-65). Isso corresponde a afirmar que qualquer incitação ao ódio público contra quaisquer outras denominações religiosas, seus sacerdotes e seguidores definitivamente não está protegida pela cláusula constitucional da liberdade de expressão e da liberdade religiosa (BRASIL, 2018, p. 64-65).

A partir da argumentação jurídica, filosófica e religiosa utilizada em ambos os votos analisados, que se contrapõem entre si, reconhece-se a realização de uma guerra santa por parte do pastor pentecostal contra outras religiões, em grande parte minoritárias no país, mantida a partir de um discurso odioso que prega o extermínio da diversidade ao mesmo instante em que pressupõe que o seu ministério é superior às religiões pagãs, em que seus adeptos são vítimas de crimes como estupro e violências diversas, vivendo em constante medo e aflição<sup>17</sup>. Isso fica claro na medida em que o pastor afirmava que o conteúdo de obras pertencentes às outras religiões ensinava os fiéis a furtar, a roubar e enganar o sentimento dos outros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta do presente trabalho foi trazer à tona reflexões sobre a possível guerra santa engendrada no discurso religioso de sacerdotes e demais adeptos do neopentecostalismo brasileiro, tendo por base argumentativa uma breve história da introdução desse movimento no país e os princípios utilizados pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento do habeas corpus intentado pela defesa do pastor neopentecostal Tupirani da Hora Lores, condenado criminalmente pela perpetração de insultos e discriminações de cunho religioso contra devotos e membros de outras crenças, das quais se destacam as minorias religiosas brasileiras. Em realidade, nesse campo, tecer um pensamento sobre a intolerância religiosa justificada por critérios de uma guerra santa em andamento, que confronta neopentecostais e minorias religiosas nacionais, representa afirmar questões que ultrapassam a metafísica das religiões e atinge o mundo material, convertidos em discriminações e crimes.

Verifica-se, a partir do caso em tela, que o fato de atribuir a determinadas religiões e crenças o título de *portas ou instrumentos para a entrada das forças maléficas* no mundo, não apenas desrespeita aspectos religiosos, em grande parte contra religiões minoritárias no Brasil, como também ofende verticalmente o direito, exigindo uma resposta à altura e que contemple o direito antidiscriminatório, bastante empunhado no instante pós-Constituição Federal de 1988. Assim, a tutela da liberdade de crença e consciência contra qualquer ingerência de terceiros não pode ser suportada como uma forma de captação de fiéis, como o argumento que

---

<sup>17</sup> Os episódios polêmicos envolvendo o pastor pentecostal Tupirani não se limitam à condenação criminal mantida pelo Supremo Tribunal Federal brasileiro. Durante o ano de 2010, o líder religioso lançou uma obra digital intitulada "O julgamento: sistema jurídico em colapso", a qual traz alegações sobre a existência de uma suposta conspiração no sistema de justiça brasileiro contra ele, visto que o delegado de polícia haveria se declarado espírita e que teria arranjado a prática do crime que nega ter feito, além de buscar justificar a utilização da adjetivação "prostituta" para determinada religião.

se veiculou no julgamento do recurso ajuizado pelo pastor neopentecostal condenado. Em realidade, trata-se de condutas que contrariam o sentido constitucional de pluralismo religioso e coexistência pacífica entre as crenças.

Nesse sentido, em conclusão, compreendemos existir uma guerra santa velada aos olhos da sociedade e encabeçada pelo neopentecostalismo, como meio de reduzir o número de seguidores de outras religiões presentes em território nacional, que foi descortinada pelo Supremo Tribunal Federal quando do julgamento do caso Tupirani. A maior comprovação, além dos dados jurisprudenciais, vem exatamente dos dados empíricos colhidos, que revelam a colocação de evangélicos e adeptos de religiões de matriz afro-brasileira em posições contrárias: os primeiros enquanto maiores agressores e perpetradores de intolerância; os outros, como vítimas.

## REFERÊNCIAS

BORTOLETO, Milton. *"Não viemos para fazer aliança": faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BRANDI, Ana Carolina Dias; CAMARGO, Nilton Marcelo de. Minorias e grupos vulneráveis, multiculturalismo e justiça social: compromisso da Constituição Federal de 1988. In: SIQUEIRA, Dirceu Pereira; SILVA, Nilson Tadeu Reis Campos (Orgs.). *Minorias e grupos vulneráveis: reflexões para uma tutela inclusiva*. Birigui: Boreal, 2013.

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares*. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (2ª Turma). *Recurso Ordinário em Habeas Corpus 146.303 Rio de Janeiro*. Recurso ordinário em habeas corpus. Denúncia. Princípio da correlação. Observância. Trancamento da ação penal. Descabimento. Liberdade de manifestação religiosa. Limites excedidos. Recurso ordinário não provido. Recorrente: Tupirani da Hora Lores. Recorrido: Ministério Público Federal. Relator: Min. Edson Fachin, 6 de março de 2018. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 2018.

CALGARO, Fernanda; MAZUI, Guilherme. Bolsonaro diz que vai indicar ministro 'terrivelmente evangélico' para o STF. *GI*. Brasília, 10 de julho de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml>. Acesso em 13 mar. 2021.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights: in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca"*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008. v. 1.

FUZIGER, Rodrigo. As margens de Estige: o direito penal e a limitação dos crimes de ódio relacionados à religião. *Revista Ciências Penais*, v. 17, n. 1, p. 317-334, jul./dez. 2012.

GUALBERTO, Márcio Alexandre Martins. *Mapa da intolerância religiosa: violação ao direito de culto no Brasil*. Rio de Janeiro: Multiplike, 2011.

LEWIS, Antony. *Liberdade para as ideias que odiamos: uma biografia da Primeira Emenda à Constituição americana*. Trad. Rosana Nucci. São Paulo: Aracati, 2011.

LIMA, Lana Lage da Gama; MOLINA, Bernardo Berbert; SILVA, Leonardo Vieira. Racismo e discriminação religiosa em Campos dos Goytacazes: as dificuldades na aplicação da Lei Caó. *Terceiro Milênio – Revista Crítica de Sociologia e Política*, v. 1, n. 1, p. 33-47, jul./dez. 2013.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MAZARIO, José Maria Contreras. *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004.

MELLO, Celso Antônio Bandeira de. *O conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo: um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso neopentecostal brasileiro. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 1-19, jun. 2010.

OLIVA, Thiago Dias; KÜNZLI, Willi Sebastian. Proteção das minorias no direito internacional. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 113, n. 1, p. 703-719, jan./dez. 2018.

PINHONI, Marina; FIGUEIREDO, Patrícia. Bolsonaro participa da Marcha para Jesus em São Paulo. *GI*. Brasília, 20 de junho de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/06/20/bolsonaro-participa-da-marcha-para-jesus-em-sao-paulo.ghtml>. Acesso em 13 mar. 2021.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 63, p. 7-30, 2007.

ROTHENBURG, Walter Claudius. Direitos fundamentais e suas características. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, v. 8, n. 30, p. 146-158, jan./mar. 2000.

SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto. *Pentecostalismo e cultura brasileira: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir de sua relação com a cultura*. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos tribunais e a laicidade do Estado. *In: LOREA, Roberto Arruda (Org.). Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

SÉGUIN, Elida. *Minorias e grupos vulneráveis: uma abordagem jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

SILVA, Artenira da Silva; SEREJO, Jorge Alberto Mendes. A intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras e os impactos jurídicos do caso "Edir Macedo". *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir/UFRGS*, v. 12, n. 1, p. 230-256, 2017.

SILVA, Lucília Carvalho da; SOARES, Katia dos Reis Amorim. A intolerância religiosa face às religiões de matriz africana como expressão das relações étnico-raciais brasileiras: o terreno do combate à intolerância no município de Duque de Caxias. *Revista EDUC*, Duque de Caxias, v. 1, n. 3, p. 1-13, jan./jun. 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. *In: SILVA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOARES, Luiz Eduardo. *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

TAVARES, André Ramos. O direito fundamental ao discurso religioso: divulgação da fé, proselitismo e evangelização. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, v. 3, n. 10, p. 17-47, abr./jun. 2009.

TORRES, Roberto. O neopentecostalismo e o novo espírito do capitalismo na modernidade periférica. *Perspectivas*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 85-125, jul./dez. 2007.

TUNES, Gabriela. Bolsonaro participa de ato de consagração do Brasil ao Coração de Maria. *Correio Braziliense*. Brasília, 21 de maio de 2019. Disponível em: [https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/05/21/interna\\_politica,756186/bolsonaro-consagra-o-brasil-ao-imaculado-coracao-de-maria.shtml](https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/05/21/interna_politica,756186/bolsonaro-consagra-o-brasil-ao-imaculado-coracao-de-maria.shtml). Acesso em 13 mar. 2021.

WOLFART, Graziela. O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 10, n. 329, p. 5-8, 2010.

# LA NUEVA CRISTIANDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DE SUJETOS POLÍTICOS EN COLOMBIA. ANÁLISIS DE REDES SOCIALES DE LA MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL (MCI) 2016-2019

Juan David Córdoba Moreno<sup>1</sup>

*“La ira siempre dio fuerzas a Lutero, permitiéndole arremeter contra la tradición y ayudándole a abrirse a la nueva verdad religiosa. También le proporcionó la energía psicológica necesaria para no rendirse ante las presiones y no retractarse nunca. Pero, al mismo tiempo, esas cualidades impedían que pudiera apreciar los puntos de vista de los demás o percatarse de que no toda polémica teológica constituía una batalla en favor de Cristo. (...) Lutero exigía una obediencia intelectual y espiritual plenas. El resultado fue que acabó rodeado de «sumisos». Así, quien tanto había hecho por la libertad de conciencia y quien tan duramente había luchado contra la tiranía espiritual corría el riesgo de crear una Iglesia que, en ciertos aspectos, parecía más intolerante que la que criticaba”. (Ropper, 2017, p. 298.*

## INTRODUCCIÓN

No hay manera mejor de empezar este escrito que con la referencia hecha por Roper (2017) al carácter de Lutero, el gran artífice de la reforma protestante, a la que se debe la gran diversidad religiosa al interior del cristianismo. Martin Lutero fue a su vez un gran cuestionador de la tiranía católica, y posteriormente se haría un tirano que no aceptaba disidencias y buscaba perpetuar y someter a sus seguidores a su interpretación. Desde los tiempos de Lutero hasta la actualidad, los líderes religiosos han promovido diversas interpretaciones de la biblia, Cristo y en general de la fe cristiana, buscando siempre ser seguidos y que sus ideas permanezcan. Esto nos lleva a la reflexión central de este texto, sobre el papel histórico que tienen los distintos líderes protestantes sus discursos en la creación de actores políticos y formas particulares de ser “cristiano”.

Es así como el presente documento busca hacer un análisis del discurso en las redes sociales de la Misión Carismática Internacional (MCI). El objetivo durante el análisis de redes (Instagram y Facebook) es reconocer la manera en que los mensajes puestos enfatizan y consolidan sujetos políticos protestantes y un sentido de cristiandad a partir de la discursividad identificada. Durante el periodo estudiado (2016 al 2019) se presentaron 3 coyunturas electorales importantes, la primera fue el plebiscito de refrendación para el acuerdo de paz entre

---

<sup>1</sup> Trabajador Social, Candidato a Magister en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. E-mail: jdcordobam@unal.edu.co

el Estado de Colombia y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), seguido de las elecciones presidenciales y de congreso del 2018 y finalmente, las elecciones departamentales y municipales del 2019 para la elección de alcaldes, gobernadores, ediles, concejales y asambleas departamentales.

Estos momentos electorales han sido interpretados y presentados como ocasiones de disputa e incluso guerra en medio de las comunidades protestantes. En este sentido, la oposición y/o apoyo cristiano al proceso de paz y a políticos particulares debe entenderse a partir de un marco discursivo particular, que será explicado en el presente texto, el cual está determinado por aspectos ideológicos, históricos y de poder. En el marco de las votaciones para el plebiscito, se dieron disputas sobre asuntos asociados a la verdad y al control social, que fueron capitalizados por diversos sectores políticos, particularmente los opositores al proceso, movilizándolo a partir de ideas de familia, cuidado de los niños, entre otros, sentimientos encarnados dentro de los creyentes, que los llevaron a oponerse al proceso de paz. Asimismo, las ideas de defensa de valores cristianos llevan a los creyentes a apoyar los candidatos y sectores que consideran defienden sus mismos ideales, mayoritariamente los movimientos de derecha, rechazando por consiguiente las ideas opuestas a este espectro político.

Por lo tanto, el presente texto busca analizar el papel de los líderes de opinión o de los comunicadores al interior de las comunidades protestantes, los valores, ideas e interpretaciones que promueven, y, además, la forma en que los creyentes receptores del mensaje se apropian las comunicaciones emitidas por MCI y sus líderes. En este sentido, se presume que la comunicación implica un gran sentido de pertenencia y arraigo en medio de los creyentes, por lo cual, desde el discurso y comunicación estos adoptan una serie de ideas, valores, formas de expresión, entre otros que les permiten identificarse a sí mismos y a otros como cristianos.

Ni el proceso de paz ni los candidatos políticos pueden considerarse en sí mismo cristianos o anticristianos, pero, la interpretación politizada lleva a identificar y estigmatizar acontecimientos, partidos y personas con todo lo opuesto a los valores cristianos, motivo por el cual muchos practicantes de esta fe se oponen férreamente al plebiscito así como a algunos movimientos y candidatos.

Para explicar mejor esta situación de disputa y lucha, el presente documento se divide en tres apartados, el primero busca hacer un análisis del discurso cristiano, teniendo en cuenta los valores e ideas promovidas por los cristianos entendiendo que los discursos son construidos e interpretados históricamente, por lo cual es inevitable remitir la interpretación discursiva a una reconstrucción histórica del protestantismo. En segundo lugar, se hará un análisis de algunas publicaciones en Facebook e Instagram de la MCI y sus líderes principales para

identificar el mensaje comunicado, y, adicionalmente, se enunciarán algunos apuntes frente a la recepción del mensaje por parte de los seguidores de dicha iglesia y sus pastores. Finalmente, a la luz de diversos teóricos se hará una interpretación del papel del discurso cristiano promovido desde el MCI para la construcción de sujetos políticos y de lo que podríamos considerar la cristiandad, teniendo presente las dinámicas de poder, hegemonía y deber ser en la forma de situar acontecimientos, ideas y prácticas cristianas o no cristianas.

## **DISCURSO CRISTIANO, EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y DEBER SER. DE SUS ORÍGENES A LA ACTUALIDAD EN COLOMBIA**

A lo largo de este punto se enfatizará en los valores y prácticas que se gestan a partir de las diversas formas discursivas tales como prédicas, oraciones y otras emitidas por los líderes de movimientos cristianos. Estas a su vez definen las representaciones y las formas de situarse y ver el mundo frente a distintos temas, componiendo la estructura identitaria de estos movimientos. Son múltiples las palabras y frases emitidas por pastores y líderes protestantes, sin embargo, el presente apartado no se centrará en lo dicho textualmente, sino en las implicaciones culturales que gestan los discursos protestantes.

Para empezar, es importante enunciar lo que se entiende por discurso, para esto es necesario retomar a Foucault, teórico francés en cuyos análisis se encuentra con gran prestancia las dinámicas y aparatos discursivos. Incluso, para Hall (1997), Foucault tiene un enfoque discursivo frente a las representaciones, Hall dice que este autor pone su interés no en el lenguaje (como autores previos que trataron las representaciones y significados), sino en el discurso “entendido como un conjunto de aserciones que permiten a un lenguaje hablar —un modo de representar el conocimiento sobre—un tópico particular en un momento histórico particular” (HALL, 1997, p.55). Buscando a su vez, profundizar en las reglas que producen los discursos enmarcados en diversos periodos históricos, y lo que implican, ya que además de llevar un lenguaje o una forma de expresar las ideas, Foucault dice que los discursos son contenedores de lo que se debería hacer. Es así como las cosas para el teórico francés solo tienen sentido enmarcadas en el discurso, a su vez plagado de imperativos de deber ser tanto para hablar como para actuar.

De lo anterior se llega a la premisa que todo discurso cobra sentido al situarlo históricamente, es así como no será lo mismo el discurso protestante de los años 70's en comparación al de la actualidad, ya que, los nuevos momentos y transformaciones históricas generan cambios en los discursos. Y de otro lado, tal cual como lo enuncia Foucault, los

discursos interpretan diversos temas, aludiendo a un deber ser tanto del lenguaje como de las formas de hacer. La teoría de Foucault es fundamental para entender que, en el caso de estudio particular, el discurso cristiano está marcado por un deber ser, que, además se transforma a partir de distintos momentos históricos.

Por esto, es necesario situar a los protestantes, conocidos coloquialmente como cristianos o evangélicos de manera histórica, reconociendo la evolución al interior de este movimiento en el país, hasta su discursividad actual. En materia histórica, Colombia fue uno de los primeros países latinoamericanos donde los liberales lograron establecer la separación de la Iglesia Católica y del Estado, decretando además constitucionalmente la libertad de culto en 1853 (FIGEROA, 2016). Esta secularización permite la separación del Estado con la Iglesia Católica y la irrupción de creencias y prácticas religiosas diversas. Sin embargo, dichos logros liberales se ven truncados por el periodo de la Regeneración en el que se establece el Régimen de Cristiandad explicado por Figueroa (2016), desde el cual el Estado daba funciones a la iglesia católica tradicional, oponiéndose a la secularización culminando con la Constitución Política de 1886 en donde Colombia se estableció como Estado Confesional, o con el Concordato de 1887 que otorgaba a la Iglesia Católica funciones de educación, entre otras, limitando los esfuerzos de secularización previos en el país.

Los protestantes como religión nacen por la protesta de Calvino y Lutero por las proscipciones que sufrieron por príncipes alemanes. Después los protestantes derivaron en luteranos reformados, presbiterianos, anglicanos, bautistas, metodistas, entre otros, considerados “protestantes históricos” hasta llegar a Norte América y ocasionalmente a Latinoamérica durante las guerras de independencia. En Colombia se conocieron como cristianos de Biblia porque después de separarse de la iglesia católica establecieron la biblia como máxima autoridad, hasta asumir después en Panamá el nombre de "Evangélicos" en 1916 haciendo alusión a la importancia de los evangelios. En Colombia, La primera iglesia bautista se habría establecido en San Andrés y Providencia en 1845 (DUQUE DAZA, 2010). Por su parte, los presbiterianos como representantes del protestantismo histórico en cabeza de Henry Pratt, llegaron a Colombia invitados por el coronel libertador Henry Fraser (vino desde Inglaterra a apoyar el proceso de independencia). Con ellos se da el primer culto protestante en 1856, y el primer culto público en 1869 (FIGUEROA, 2016). Debido a las prohibiciones durante el "régimen de cristiandad" los protestantes fueron limitados, por lo cual el único campo para su acción fue la educación, creando el Colegio Americano en 1890 que serviría para la enseñanza de múltiples personalidades liberales. Dichos colegios americanos son los

que permiten un pequeño crecimiento protestante durante el siglo XIX e inicios del XX (FIGUEROA, 2016).

Durante el Siglo XX se da un auge misionero principalmente en la República Liberal (1930-1946) (LÓPEZ, 2014). Las misiones protestantes fueron comenzadas por los protestantes históricos, quienes recibieron apoyo de los grupos pentecostales. Ambos grupos participaron del Comité para la Cooperación en América Latina —de origen protestante— reunido en Panamá a principios del Siglo XX, en el que se propuso convertir el continente latinoamericano en una tierra de misión, disposición ratificada en el Concilio Misionero Internacional como lo enuncia López (2014). A partir de estas estrategias de unión misionera, parece que se creó un ethos misionero entre los protestantes de ambos tipos (históricos y pentecostales) agrupados en el proyecto de la Iglesia Nacional Protestante (LÓPEZ, 2014).

Durante cerca de tres décadas, fueron estos dos tipos de protestantes (históricos y pentecostales) los que tuvieron fuerte presencia en el territorio nacional, los primeros con un cristianismo más teológico, racional, e incluso intelectual centrado en un estudio fuerte de la biblia y dirigido principalmente a clases medias y altas de la sociedad. Por su lado, la palabra “pentecostal se comprende a los protestantes que tienen en la presencia del Espíritu Santo su mayor dogma y basan su teología en el carisma de un líder que logra aglutinar alrededor suyo a una feligresía que es bendecida por el Espíritu Santo y, por lo tanto, puede hablar en lenguas (**glosolalia**); ser favorecida por sanaciones celestiales (**taumaturgia**); practicar el **exorcismo** y la **teología de la prosperidad**” (FIGUEROA, 2016). A su vez, el nombre de pentecostales viene del Pentecostés, que fue el quincuagésimo día desde el inicio de la Pascua, en el cual hubo un derramamiento espiritual desde el cual los presentes en el momento comenzaron a hablar en otras lenguas, lo que se conoce como glosolalia. Por lo cual el pentecostalismo se relaciona con el mover constante del Espíritu Santo en la serie de comportamientos sobrenaturales mencionados anteriormente, cuyo arraigo se dio fuertemente entre sectores populares y rurales como lo enuncia Figueroa en su artículo El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (FIGUEROA, 2016).

Finalmente, a los nuevos protestantes que llegaron al país en 1980 o que evolucionaron nacionalmente y deben su desarrollo a las misiones de la década de 1930, se les va a conocer con el nombre de pentecostales carismáticos o neopentecostales, posteriormente reconocidos genéricamente como cristianos, como lo enuncia Figueroa (2016). Además de lo mencionado en los pentecostales, los neopentecostales tienen una particularidad en creencias, prácticas e ideología al consolidarse alrededor de la “**Teología de la Prosperidad**”, “**Teología del Éxito o del Poder Propio**” y de la “**Súper fe**”, entendida ésta última a partir del poder de las palabras

como un poder mágico, con la idea de hablar “bien” porque de lo que se habla se recibe (JIMÉNEZ, 2014).

Al margen de la teología de la prosperidad y la teología del poder los nuevos pentecostales asumieron que no debían renunciar al poder y a las riquezas de este mundo y que, por el contrario, en cuanto “hijos de Dios”, estaban llamados a poseerlas (BELTRÁN, 2014), lo que puede explicar su entrada al terreno político electoral desde una justificación doctrinal. Ejemplos de estas iglesias pentecostales son la iglesia “Avivamiento” “La Casa sobre la Roca”, la “Misión Carismática Internacional” y el “Centro Misionero Bethesda”, las cuales nacieron como pequeñas congregaciones impulsadas por la iniciativa de un destacado líder carismático, logrando un rápido crecimiento, hasta llegar a ser iglesias transnacionales y con arraigo no solo en clases populares y rurales, sino urbanas, medias e incluso altas (JIMÉNEZ, 2014).

Entonces, si bien en la actualidad convergen los diversos tipos de protestantes (históricos, pentecostales y neopentecostales), los primeros son una minoría, los segundos siguen siendo importantes, mientras que la tercera oleada neopentecostal se apoderó del referente protestante en la arena pública. Estos últimos incluso han participado y participan activamente en política con partidos propios o candidatos anexos a partidos preexistentes, además de ser quienes aglomeran una mayor cantidad de creyentes debido al carácter carismático de sus líderes, quienes son vistos como dotados de dones sobrenaturales y por lo mismo, son referentes importantes de opinión, razón por la cual en el presente análisis se pondrá énfasis en los neopentecostales.

En el recuento histórico hecho a los neopentecostales, se rescatan una serie de valores que enmarcan el deber ser presente en el discurso cristiano contemporáneo, estos se describirán brevemente a continuación:

- I. **Glogosalia** o hablar en lenguas espirituales ininteligibles
- II. **Taumaturgia**, como la capacidad de generar sanaciones por medio de habilidades celestiales
- III. Exorcismo o mejor conocido como **liberación espiritual**, relacionada a despojar a las personas de entidades espirituales malignas que puedan ser generadoras de afectaciones o problemas
- IV. **Teología de la prosperidad**, como aquella predestinación o búsqueda de la prosperidad como hijos de Dios.
- V. **Teología del éxito o del poder propio**, relacionada a la anterior y es la recompensa que dará Dios a quienes sigan sus preceptos.

VI. **Súper Fe**, o el poder de las palabras, necesitando expresar palabras de fe y de bien para que vengan cosas de bien.

Sumadas a estas, se añadirían unas últimas que sirven de referencia para entender la postura de disputa en la cual muchos cristianos se enmarcan para diversos temas sociales y las justificaciones dadas a diversas opiniones, decisiones y demás.

VII. **Guerra espiritual** o la mirada dicotómica de los fenómenos, los cuales se leen en la disputa entre Dios y el diablo o la luz y las tinieblas. Muy asociada a la de la liberación espiritual

VIII. **Predestinación** entendida como la previa selección por parte de Dios del rol o papel que jugaría la persona. Desde aquí se dice que cada rol fue previamente adquirido antes de nacer, por lo cual la persona creyente debe buscar el cumplimiento del rol que le fue asignado sobrenaturalmente. Incluso, se concibe la idea de bendiciones o maldiciones generacionales que pueden ser rotas por medio de oración.

Estas ocho características hacen parte activa de la discursividad cristiana contemporánea, relacionándose directamente con imperativos de deber ser y de pertenencia al grupo. Estas características podrían agruparse en tres grandes conjuntos de valores que a criterio personal recogen los imperativos de deber ser que tendrían los cristianos hoy en día. En primera medida las tres características iniciales (Glogosalía, taumaturgia y liberación espiritual) hacen parte de **capacidades sobrenaturales o milagrosas** adquiridas por los creyentes que desarrollan *niveles de fe y santidad mayor*, y responden a las principales características de los pentecostales. Por lo tanto, estos dones son resultado de no cuestionar y confiar ciegamente (fe), y de la capacidad para acoplarse a los parámetros de comportamiento y pensamiento de la organización (santidad). La fe entonces se representa por medio de la repetición del discurso y la aceptación de las ideas promovidas, mientras que la santidad se asocia con actuar conforme a los parámetros del lugar o a su “deber ser”, caracterizando comportamientos como buenos o malos, por lo cual, si las personas quieren recibir bendiciones y dones de Dios deben seguir los modelos de conducta “santos” o buenos.

De otro lado, las tres características siguientes (teología de la prosperidad, teología del éxito y súper fe) que son las incorporadas por los neopentecostales a las tres anteriores, pueden entenderse como **capacidades naturales**, que no exigen un esfuerzo milagroso, sino una *transformación actitudinal*, desde la cual, se busca hablar bien para traer lo bueno, y creer que

se está predestinado a cosas materiales tanto como al éxito al seguir los preceptos de Dios. Si bien estas características están enmarcadas en un aparato discursivo e interpretativo de la fe, requieren acciones no tan complejas, ya que el éxito económico, la prosperidad o el poder no son actos milagrosos en sí mismos. Un resultado de este cambio actitudinal es la entrada de los líderes cristianos en la política, aludiendo a una predestinación, o la posibilidad de acumular fortuna desde las ideas de la prosperidad, entre otras.

Finalmente, las dos últimas características (guerra espiritual y predestinación) son **marcos interpretativos y de sentido de la realidad**, ya que, si se cree tener un rol destinado previamente en la vida, se debe buscar conocerlo y cumplir con el propósito asociado a este, tanto de manera individual como colectiva. Y, asociado a esta predestinación, surge la idea de la guerra espiritual, en la cual existen enemigos y obstáculos que buscan impedir la consecución de dichas metas o imponer sus valores por encima de los del grupo cristiano. También, asociado a esto se gesta una repelencia a los pecados como actos que apartan del propósito o la predestinación, así los temas sexuales, de consumo de sustancias psicoactivas entre otros son fuertemente prohibidos y estigmatizados, asociados a su vez con la búsqueda de la santidad. Si bien estas capacidades y marcos interpretativos son fundamentales, es importante mencionar que dentro de los movimientos cristianos existen diferencias por lo cual es imposible establecer una concepción homogénea de estos, quienes en su génesis tienen lo que se puede llamar un “carácter “dialéctico” protestante” que evidencia las dos formas de asunción de esta religión, como emancipadora y revolucionaria que busca los cambios o como funcional, acrítica y que busca mantener el orden social tal cual como está.

Dicha dialéctica protestante surge del carácter a veces contradictorio del mismo Lutero en la concepción del protestantismo, además de las críticas constantes que recibió a sus ideas de autoridad fuerte, pero a la vez de rebeldía a la autoridad, de búsqueda del cambio social constante, pero a su vez del asocio con príncipes para el mantenimiento del orden social (MAESTRO, 2016). Esto, entre otras cosas, conlleva la imposibilidad de encasillar al protestantismo en una corriente política particular, sea derecha o izquierda, ya que al presentarse concebido en una dicotomía está sujeto a interpretaciones y sesgos; e incluso en su evolución histórica ha tenido corrientes tanto derechistas como aquellas relacionadas a la izquierda, como el caso de la teología de la liberación.

Con lo anterior, puede incluso enunciarse que existen dos formas de cristianismo (haciendo la salvedad que en la práctica existen matices), que son descritas por Smyth (2014) al situar la potencialidad de las concepciones religiosas para abordar el perdón en distintas sociedades en transición, particularmente en Irlanda del Norte. Ahí, la autora sitúa un

“cristianismo fundamentalista”, que se asocia a la mirada retributiva del ojo por ojo presente en el antiguo testamento, además del cristianismo conciliatorio del “poner la otra mejilla” del nuevo testamento.

Sin embargo, a pesar de esta dialéctica, después de los años 70’s el discurso de la guerra fría promovido desde Estados Unidos permeó fuertemente los movimientos cristianos latinoamericanos, gestando en su interior un marcado anticomunismo. Incluso esta corriente ideológica de izquierda es interpretada por muchos líderes y creyentes como demoniaca, asociándola directamente al marco interpretativo de guerra espiritual, e interpretando alternativas similares al comunismo, o de izquierda promotoras de derechos de minorías como los LGBTI como enemigas y anticristianas. Esta interpretación niega posibilidades de diálogo y/o encuentro con ideas alternativas, y, a su vez promueve indirectamente un asocio con modelos de gobierno de derecha y extrema derecha, como se ha visto con Bolsonaro, Trump, Uribe y otros candidatos apoyados por los movimientos cristianos, los cuales en la idea de guerra espiritual deciden aliarse con la derecha para combatir el enemigo comunista.

## **DISCURSO PROTESTANTE EN REDES SOCIALES, FACEBOOK E INSTAGRAM DE MCI DEL 2016 AL 2019**

Durante este apartado se hará un análisis del discurso promovido en redes sociales de la Misión Carismática Internacional (MCI) desde la votación para el plebiscito por la paz, hasta las elecciones de alcaldes, gobernadores, juntas locales y asambleas departamentales del año 2019. Es importante mencionar dos ideas previas antes de adentrarse en las publicaciones y discursos; en primer lugar, el proceso de paz fue un gran dinamizador político en medio de los grupos protestantes, e incluso podría ser el eje de participación política de los últimos años. En este asunto, pese a que muchos movimientos cristianos se opusieron al proceso de paz, el partido MIRA en cabeza de María Luisa Piraquive, reconocida líder cristiana, así como la iglesia de Jimmy Chamorro (pastor y político) apoyaron el proceso de paz al aludir a la paz como un valor cristiano y la necesidad de apoyarla y establecerla en el país. Pese al apoyo de estos dos líderes cristianos, el apoyo protestante al proceso fue minoritario, incluso Chamorro, promotor del sí fue ponente en el Congreso del debate de moción a la ministra Gina Parody por las cartillas de “ideología de género”, lo que demuestra que, pese al apoyo, existían críticas arraigadas en todos los sectores del cristianismo, las cuales movilizaron enormemente el rechazo al proceso de paz. Por otro lado, la Misión Carismática Internacional (MCI) presentó la mayor oposición protestante al proceso de paz, tanto que incluso dos de sus líderes hicieron

campana para cargos de representaci3n p3blica con fuertes matices anti-plebiscito o anti-proceso de paz y anticomunistas, Claudia Castellanos (senadora y pastora principal) y Sara Castellanos (concejala de Bogot3 con la mayor votaci3n, pastora e hija de Claudia y C3sar Castellanos l3deres principales de MCI).

Teniendo esto en cuenta, la presente descripci3n del discurso de las redes sociales del MCI se har3 en relaci3n a las caracter3sticas discursivas expresadas en el punto anterior. En este sentido, la idea de la guerra espiritual a partir del dualismo ser3 fundamental para entender la oposici3n cristiana al proceso de paz, al plebiscito y su posici3n en los momentos electorales posteriores.

Para empezar el an3lisis se abordar3 la coyuntura del plebiscito y lo relacionado a la ideolog3a de g3nero, al ser una de las campanas que mayor uni3n y movilizaci3n han despertado en medio de los grupos cristianos. Esta oposici3n tan f3rrea al plebiscito se da por medio de la mirada de la guerra espiritual, a partir de la cual se interpreta lo acontecido como una lucha con las tinieblas por los ni1os y las futuras generaciones. Dicha mirada de guerra se manifiesta en meses previos a la votaci3n por el esc3ndalo de las supuestas cartillas promotoras de la “ideolog3a de g3nero” en los colegios creadas por el Ministerio de Educaci3n Nacional (MEN), acontecimiento alrededor del cual los l3deres y movimientos cristianos desplegaron todo su aparato discursivo para oponerse y hacer frente tanto a las cartillas y posteriormente al plebiscito bajo la amenaza de que el gobierno quer3a “homosexualizar” a los ni1os. Es as3 como se convoca una marcha para el 10 de agosto de 2016, de la cual la iglesia MCI es promotora principal, creando diversas publicaciones en momentos previos y durante la marcha, como las que se ven tanto en la figura 1 como en la figura 2.

Figura 01 – Imágen tomada de Instagram de MCI



Fuente: Archivo del autor 10/08/16

Figura 02 – Imágen tomada del Instagram de MCI



Fuente: Archivo del autor 07/08/16

Además de la movilización, desde MCI se promovieron campañas de oración para prevenir la imposición de estas ideologías, las cuales se considera afectan la identidad sexual de los niños. Esto se evidencia con los motivos de oración y de expresión discursiva, presentes en la publicación del 19 de septiembre de 2016 en el Instagram de MCI (Figura 3). Si bien estas publicaciones no tienen o tienen escasos comentarios, la acogida de la movilización fue importante, logrando congregarse miles de personas en diversas ciudades del país. Con esta estrategia de discurso se generó un fuerte sentimiento de disputa en medio de los creyentes, quienes desde su marco interpretativo de **guerra espiritual** asumieron tanto el plebiscito como las elecciones posteriores en el marco de una lucha por los niños y niñas del país.

Figura 03 – Imagen tomada del Instagram de MCI



Fuente: Archivo del autor 19/09/16

Sin embargo, esta mirada de guerra espiritual necesita un ser corpóreo o una entidad terrenal a la cual dirigir la lucha y disputa. Es por esto, que, en una estrategia política inteligente por parte de los opositores al acuerdo de paz, reconociendo la capacidad emocional de estos argumentos sobre los niños y la familia, se comienza a decir que la ideología de género es una parte constitutiva del acuerdo de paz con las FARC, desdibujando lo que implica el enfoque de género y caricaturizándolo. Esta idea de señalamiento se traslapa a un nivel mayor al socialismo y a las ideas de izquierda. Con la configuración de este gran enemigo la guerra espiritual toma

un sentido, así el enemigo no es solo una idea, sino líderes, partidos políticos y movimientos particulares.

En la figura 04, se encuentra una publicación de Claudia de Castellanos del 26 de septiembre de 2016 (días previos al plebiscito) ubicada al costado izquierdo, en la que hay una alusión directa a una mirada guerrerista. En el capítulo 14 del libro de Números, según narra la Biblia en su versión Reina-Valera, el pueblo de Israel había salido de la esclavitud de Egipto y eran perseguidos por el faraón y sus soldados, por lo cual, cuenta la historia, el pueblo de Israel se encuentra asustado y renegando, ante lo cual José y Caleb hacen un llamado a la fe a partir de un discurso, que incluye el versículo puesto en la publicación. En este contexto de persecución, el versículo alude a acabar con los enemigos, la frase “los comeremos como pan; su amparo se ha apartado de ellos” acompañada de “con nosotros está Jehová” aplicada al contexto del plebiscito remite a la mirada dual promovida por la guerra espiritual, desde la cual pareciera enunciarse a quienes promueven y apoyan el plebiscito como enemigos y por la misma vía tinieblas.

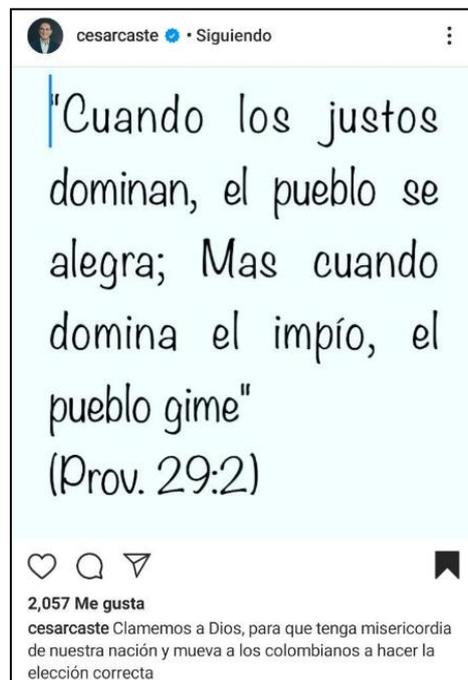
Figura 04 – Imagen tomada del Instagram de Claudia Castellanos



Fonte: Archivo del autor 26/09/16

Cerca de la misma publicación, el pastor César Castellanos comparte una imagen en sus cuentas personales el 30 de septiembre de 2016 (figura 05), en la cual aumenta la mirada guerrerista situando a aquellos que promueven la paz como impíos, incluso en el pie de página de la foto dice que pide a Dios que permita a los colombianos hacer la decisión “correcta”, estableciendo por medio de esta frase una clara mirada dicotómica en la cual existen posturas correctas y otras incorrectas, sin dar espacio a pensamientos democráticos, complejos y críticos, sino a expresiones univocas y reducidas, en la cual se cree ostentar la verdad y no se aceptan cuestionamientos. Por su parte, pese a las críticas, muchas personas recibieron este mensaje de manera positiva, con comentarios que aluden a hacer que las personas voten a “consciencia”, que la gente reconozca las verdades ocultas o las mentiras detrás del plebiscito, o evidenciando una clara mirada retributiva y la necesidad de castigo ante el daño cometido, pero sobre todo alusiones a buscar una paz distinta, de Dios y no de hombres.

Figura 05 – Tomada del Instagram de Cesar Castellanos



Fuente: Archivo del autor 30/09/16

Figura 06 – Tomadas del Facebook de MCI



Fuente: Archivo del autor 26/09/16

Además de estas imágenes que ambos líderes movían en sus cuentas, desde las redes de MCI se promovían una serie de motivos de oración e intercesión por Colombia (Figura 06) relacionados al “peligro” que acarrea el proceso de paz y a todas las artimañas ocultas de las tinieblas. Desde que la teología del poder y de la súper fe hicieron mella en los movimientos protestantes, estos han considerado la oración e intercesión (entendida como el acto de orar repetidamente y de manera encarecida haciendo una petición a Dios) como una forma de guerrear espiritualmente y lograr cambiar cosas a raíz de las palabras (Super Fe) siempre y cuando estas tengan fe y sean escuchadas por Dios. Por dicha razón, MCI constantemente genera motivos de oración sobre temas nacionales, incluidos los del 26 de septiembre de 2016 que se mostraron en la página anterior, los cuales tienen una particularidad, y es que todos los siete pedidos de este día son sobre temas políticos y 5 de estos son directamente sobre el plebiscito.

Como se mencionó previamente, estas imágenes dan muestra de la mirada de guerra espiritual que abarcaba el plebiscito, evidenciando un lenguaje de confrontación y disputa y

aludiendo a cosas ocultas, manipulación, corrupción, engaño, valores que discursivamente potencian o fomentan una gran resistencia a lo relacionado al apoyo del proceso de paz. Por otro lado, como la oración e intercesión son una expresión de la Super Fe o en otras palabras del “poder de las palabras”, orar para bendecir trae bendición, así como orar para juzgar trae maldición. En medio de la intercesión no se busca solo la bendición o pedirle a Dios; la intercesión por su parte guarda una cercanía a ideas de gobierno espiritual y de poder, en ella se juzgan entidades, personas o espíritus desde el poder otorgado por Dios a quienes creen en él y se mantienen santos, o, en otras palabras, el éxito de la oración e intercesión se da cuando se reproduce y no se cuestiona la creencia establecida y se mantienen los parámetros de deber ser determinados discursivamente.

Posterior a la victoria del No en el plebiscito, la cual fue incluso vista como una victoria espiritual para los cristianos, los líderes de MCI fueron parte de los cristianos renegociadores del acuerdo de paz, previo reconocimiento del sector cristiano como uno fundamental para la victoria del No, pese a los líderes cristianos que en sus partidos e iglesias apoyaron el proceso de paz. En este marco de postplebiscito llama la atención una publicación puesta por César Castellanos reunido con diversos pastores opositores al proceso de paz (Figura 07), en la cual reconoce el poder cuando los pastores se reúnen y oran, además de la función poderosa de la intercesión que se abordó previamente. Muchos de los comentarios son de bendición y apoyo a esta unión, distintas personas celebran la unión de los pastores y el poder en el “acuerdo” aludiendo al acuerdo entre iglesias diferentes sobre el tema plebiscito. Esta publicación genera diversos comentarios y llama la atención la referencia constante que hacen los creyentes a la guerra espiritual, incluso en un comentario los llaman “generales de Dios” evidenciando el énfasis guerrerista con el que se revistió el plebiscito del 2016 por parte de los neopentecostales.

Figura 07 – Tomada del Instagram de Cesar Castellanos



Fuente: Archivo del autor 12/10/16

Por su parte, a finales del 2017 y principios de 2018 en el marco de las elecciones legislativas, para Senado y representantes a la Cámara, Claudia Rodríguez de Castellanos anuncia su candidatura, en una alusión directa al llamado que considera le hizo Dios para participar en la política. De las diversas publicaciones hechas por la líder en sus redes sociales se retomarán dos que enuncian el aparato discursivo desplegado por la candidata para alcanzar su curul en el senado. De un lado en enero del 2018 para su campaña política, Rodríguez de Castellanos profundiza la idea de la oposición al socialismo y proclama que su objetivo es frenar el avance del socialismo en Colombia tal como lo muestra la figura 08. Es llamativo que, en el pie de página de la publicación, la entonces candidata, hoy senadora, dice que trabajará por el bienestar de la nación, razón por la cual debe buscar “incansablemente (...) frenar el avance del socialismo en Colombia”, aludiendo de manera explícita que el socialismo va en desmedro del país, haciendo alarde de una defensa de la República colombiana, a partir de este gran enemigo, pese a que el partido socialista o el partido comunista colombiano tiene muy poca representatividad.

Figura 08 – Tomada del Instagram de Claudia Castellanos



Fuente: Archivo del autor del 11/01/18

La estrategia de este tipo de publicaciones es convocar a las votaciones para oponerse a un gran enemigo, así, situándose como defensora y obstáculo para el avance de este “peligro” el caudal electoral puede aumentar. Sin embargo, al considerar los asistentes a MCI, puede creerse que Claudia Rodríguez de Castellanos no necesita recurrir a este tipo de publicaciones para ganar un puesto en el senado, sin embargo, puede ser importante situarse como opositora al socialismo por el rédito que puede implicar no solo en medio de creyentes sino en otros electores, debido la búsqueda constante que ha tenido esta lidereza frente a la presidencia, ya que, desde la creación del Partido Nacional Cristiano alcanzar este puesto ha sido su finalidad. Esta publicación genera principalmente comentarios de apoyo, incluso usuarios venezolanos y otros aluden al peligro del socialismo por el vecino país, discurso repetido constantemente durante la contienda electoral, que potenció la oposición a Petro y el apoyo a Duque como opositor socialista.

Además de esta mirada de guerra, para su campaña electoral al senado, la líder de MCI recurrió a vídeos e imágenes alusivas a la predestinación o al llamado que Dios les hizo para participar como cristianos en política. Incluso, pareciera que Claudia Rodríguez está destinada por Dios al poder y a lo político, como se evidencia con las frases de un vídeo publicado en su Facebook el 06 de febrero de 2018 que tiene un fragmento de un discurso hecho por la entonces

candidata al senado en la plaza de Bolívar en el cual alude a la predestinación con la siguiente frase *“cuando uno tiene un llamado y un propósito, uno lo debe cumplir. La democracia es importante, cualquiera del pueblo puede ser elegido y tu voto vale. Y nosotros somos una fuerza, una fuerza poderosa en la mano de Dios”* (CASTELLANOS CLAUDIA, Página de Facebook, disponible en: <https://www.facebook.com/emmaclaudiacastellanos>).

Después de su victoria y durante la campaña, se dedicaron como iglesia a hacerle campaña a Germán Vargas Lleras para la presidencia, pero, a raíz del fracaso electoral de este, la MCI decide apoyar a Duque al promover la idea de protegerse del socialismo, pero, acompañando esta oposición con una explicación de predestinación sobre el mismo candidato (Duque), quien a pesar de no ser creyente ni practicante protestante fue considerado como un hombre de Dios, a partir de una analogía con un emperador que aparece en la Biblia, el cual ayuda al pueblo de Israel. Son varias las publicaciones de apoyo a Duque, pero esto comienza con la idea de no permitir que el socialismo llegue al poder, aludiendo que Petro representa esta corriente política.

Prueba de esto es el fragmento de una prédica posteados en el Facebook de Claudia Castellanos, el 24 de mayo de 2018 en la que se escribe el siguiente pie de página *“Este es un momento histórico, nunca el socialismo que representa a un candidato ha estado tan cerca de ser una realidad en Colombia, lo que está en juego es mucho más que una presidencia”* (CASTELLANOS CLAUDIA, Página de Facebook, disponible en: <https://www.facebook.com/emmaclaudiacastellanos>), cerrando con el hashtag #VargasLlerasPresidente. Asimismo, en medio del fragmento, ella enuncia que el futuro de sus hijos, del país y de la riqueza está en juego por las posibilidades del candidato con *“ideas de izquierda radical”* (Petro) de pasar a segunda vuelta. Con esta idea se manifiesta no solo el *“peligro”* del socialismo, sino el peligro que encarna Petro para los hijos de los creyentes, muy ligado a las ideas de ideología de género usadas en el plebiscito, en este caso para desestimar a opositores políticos.

Por otro lado, con estas frases, se pone de manifiesto de manera sutil la importancia de las riquezas para los movimientos protestantes, al decir que están en riesgo, difundiendo esta idea por la supuesta *“expropiación”* que cometería Petro en caso de ser presidente. Finalmente, la pastora enuncia que esto responde a unas luchas en toda Latinoamérica por establecer gobiernos socialistas, lo que desencadena en el apoyo protestante a gobiernos de derecha y extrema derecha; e incluso, termina el video comparando a Petro con Maduro y Chávez para exacerbar el estigma y el odio que encarnan estos dirigentes y conducirlo hacia el candidato opositor.

Aunque fueron muchas las publicaciones sobre las elecciones presidenciales y la segunda vuelta de 2018, se pondrá énfasis en una que por su acogida tanto en likes como en comentarios llama la atención, y da una muestra que la predestinación, o el llamado de Dios no es solo para quienes profesan esta religión, sino que incluso puede dirigirse a agentes externos al cristianismo. La figura 09 del 06 de junio de 2018 es una publicación en el marco de la segunda vuelta electoral, en la que se evidencia el respaldo de los pastores de MCI a Iván Duque como candidato, diciendo que es “el presidente que necesita Colombia en este tiempo”, esto se explica no solo por la lucha contra el comunismo, sino también a un llamado que tiene el mismo Duque, o, expresado en otras palabras a la significación de este político con la figura del Rey Ciro que aparece en la Biblia.

Figura 09 – Tomada del Instagram de César Castellanos



Fuente: Archivo del autor del 06/06/18

Ciro, según cuenta la historia de la Biblia fue un rey Persa, quien conquistó Babilonia, Reino que previamente había sitiado a Israel y tomado objetos del templo. Los babilonios en cabeza de Nabucodonosor también llevaron a cuatro jóvenes israelitas para ser consejeros del rey, dentro de los cuales estaba el personaje bíblico de Daniel. Después de la conquista de los

persas, Ciro devolvió los utensilios tomados por los babilonios a los judíos, además de pedirles que construyeran el templo para Jehová en Jerusalén, ordenando a quienes estaban en el lugar ayudar a la construcción con donaciones de plata, bienes o ganados según se narra en la Biblia versión Reina-Valera de 1960. Sobre este personaje además profetizó Isaías, diciendo lo siguiente: “que dice de Ciro: Es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero, al decir a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: Serás fundado” (REINA VALERA, 1960, Isaías 44:28). Esta bendición sobre Ciro continúa en el capítulo 45 del libro de Isaías que tiene por título “Encargo de Dios para Ciro” cuya cita completa se pone a continuación:

“Así dice Jehová a su ungido, a Ciro, al cual tomé yo por su mano derecha, para sujetar naciones delante de él y desatar lomos de reyes; para abrir delante de él puertas, y las puertas no se cerrarán: Yo iré delante de ti, y enderezaré los lugares torcidos; quebrantaré puertas de bronce, y cerrojos de hierro haré pedazos; y te daré los tesoros escondidos, y los secretos muy guardados, para que sepas que yo soy Jehová, el Dios de Israel, que te pongo nombre. Por amor de mi siervo Jacob, y de Israel mi escogido, te llamé por tu nombre; te puse sobrenombre, aunque no me conociste. Yo soy Jehová, y ninguno más hay; no hay Dios fuera de mí. Yo te ceñiré, aunque tú no me conociste, para que se sepa desde el nacimiento del sol, y hasta donde se pone, que no hay más que yo; yo Jehová, y ninguno más que yo” (REINA VALERA, 1960, Isaías 45:1-6).

Esta idea de Ciro es fundamental para comprender la forma en que los creyentes significan a sus candidatos. Para empezar, en el texto citado y en la historia se reconoce que, aunque Ciro no era un judío, si fue escogido por Dios para llevar a cabo su plan de construir el templo. Además de esto, el término ceñirse que es puesto en la cita, se usa normalmente para referirse a sujeción, o a actuar y hacer conforme a la voluntad de Dios. El personaje y la descripción de Ciro, ha sido constantemente usada por líderes y movimientos cristianos para significar a candidatos de Dios como los “escogidos” y los “ceñidos”, quienes pese a no ser cristianos harán la voluntad de Dios y trabajarán para agradarle a este y a su pueblo.

Dentro de las ideas de predestinación que tienen los creyentes, se consideran a sí mismos como el pueblo escogido por Dios, es decir, como los israelitas, sin serlo directamente, solo creyendo ser “su pueblo”. Como pueblo de Dios, están predestinados a recibir grandes cosas, pero a su vez, esta predestinación también se extrapola a los no creyentes, siendo la representación de Ciro, el ejemplo de un ser que Dios predestinó para gobernar por su pueblo sin ser parte de este. Dicha mirada ha servido para justificar el apoyo a diversos candidatos al considerarlos el “Ciro” que el pueblo necesita. Fue así como se usó la figura de Ciro para significar a Uribe, Santos, Zuluaga y también sobre Duque cuando se oraba por ellos en medio

de las iglesias; pero, además de las declaraciones de los líderes, es una idea repetida y abordada constantemente por los creyentes, quienes incluso replicaron la idea de Duque como Ciro en distintos comentarios lo que le da el carácter de predestinado, escogido y sujeto a Dios.

Como se expresó previamente, la idea del temor al socialismo y de escoger candidatos “ceñidos” a Dios no es solo en Colombia, y se traslapa a Latinoamérica, por lo cual los líderes de MCI enuncian su apoyo a distintos candidatos de derecha en esta latitud e incluso en otras. Un ejemplo de esto son las distintas publicaciones de apoyo a Jair Mesías Bolsonaro durante su campaña presidencial, como la que aparece en la figura 10 del 07 de octubre de 2018 en el perfil de Facebook de César Castellanos. Esta publicación fue recibida con buena acogida tanto por los creyentes colombianos como incluso por los creyentes brasileros, debido a que MCI es una iglesia transnacional con múltiples sedes en distintos países. Incluso, el discurso de Ciro también tiene cabida en otros contextos, ya sea enunciando a candidatos como Ciros o considerándolos los elegidos por Dios para llevar a cabo la voluntad de este en los países por los que se ora.

Entre los candidatos que los líderes de MCI han apoyado directamente en sus cuentas se encuentran Donald Trump en Estados Unidos, el gobierno dictatorial de Jeanine Áñez en Bolivia que no fue elegida democráticamente, Carlos Fabricio Alvarado, pastor y candidato presidencial en Costa Rica, Juan Sartori en Uruguay, entre muchos otros, a partir de diversos vídeos y publicaciones, haciendo manifiesto su sesgo basado en la mirada guerrerista de lo político. Desde esta mirada, con tal de ganarle al “comunismo” o “socialismo” se apoyan candidatos con ideas y trayectorias dudosas o con poca preparación, mostrando una parcialidad moral al pasar por alto conductas corruptas, represivas, autoritarias y/o falta de experiencia y formación de los candidatos de derecha a los cuales apoyan.

Figura 10 – Tomada del Instagram de César Castellanos



Fuente: Archivo del autor del 07/10/18

Por último, el discurso de guerra y predestinación continuó en medio de las elecciones regionales, en las cuales MCI apoyó a Miguel Uribe para la alcaldía de Bogotá y puso a Sara Castellanos, hija de César y Claudia como cabeza al consejo del partido liberal en la misma ciudad, quien en su primera elección logró la mayor cantidad de votos registrada. Incluso, diversos pastores se unieron para orar por este candidato y en las publicaciones constantemente decían que era el candidato que necesitaba la ciudad, aludiendo una vez más a una predestinación (Figuras 11 y 12).

Figura 11 – Tomada del Instagram de César Castellanos



Fuente: Archivo del autor del 25/07/19

Figura 12 – Tomada del Instagram de César Castellanos



Fuente: Arhivo del autor del 04/10/19

Ambas publicaciones recibieron mucho apoyo por parte de creyentes quienes mantenían la idea de que los cristianos deben gobernar al participar en política. Los dos marcos interpretativos abordados en el apartado anterior se ejemplifican constantemente en medio de las publicaciones compartidas por MCI y sus líderes, quienes dicen que Dios los predestinó a gobernar y que deben hacerlo para evitar que sus “enemigos ganen”. Se estima que esta misma lectura de la realidad electoral va a continuar permeando estos grupos, debido a que todo esto se sustenta en un aparato discursivo muy fuerte, que parte de la aceptación y el no cuestionamiento de las ideas propuestas, sumado a la polarización creciente relacionada a temas políticos en el país, que puede generar más sectarismo y disputa en lugar de diálogo y capacidad crítica. Con los resultados electorales recientes (Sara Castellanos la concejal más votada de Bogotá), se hace necesario no desestimar la participación cristiana en política, quienes han demostrado su potencial electoral y ser fuente de interés para diversos partidos y candidatos.

## **EL PAPEL DEL DISCURSO CRISTIANO EN LA CONSTRUCCIÓN DE SUJETOS POLÍTICOS Y DE LA CRISTIANDAD**

Se hace necesario reconocer que el discurso cristiano tiene un contenido de disputa, al estar asociado a una serie de ideas y valores contenidos en un “deber ser”, respondiendo a patrones ideológicos y dinámicas de poder, apoyando modelos de sociedad en desmedro de otros y situándose de manera particular ante asuntos como la paz y el conflicto armado interno o las disputas electorales.

Para empezar, es importante reconocer algunas ideas apuntadas por Hannah Arendt; quien establece que la antítesis de la verdad fáctica o a la verdad de los hechos es la opinión, la cual es un componente central de lo político y las discusiones sobre el poder (ARENDR, 1996). Incluso, estas verdades factuales y los hechos mismos se transforman en opiniones, lo cual relativiza lo sucedido, dejándolo a imperio de la subjetividad, abriendo un espacio para la no aceptación por razones ideológicas de lo acontecido, o la reinterpretación de los hechos al acomodo de quien los interpreta. Un ejemplo de esto es la lectura del conflicto armado interno que dan movimientos de derecha, para los cuales el conflicto colombiano se da por el interés de movimientos comunistas mundiales por apropiarse de la estabilidad y democracia colombiana.

Esta lectura de la guerra pone énfasis en factores que relativizan los hechos, desconociendo el sufrimiento y la desigualdad de las víctimas además defendiendo y

justificando un statu quo, que para estos sectores es una democracia estable perfectible (TORRIJOS, 2015). Esta forma de situar el conflicto se acerca a las nociones que describen la guerra en Colombia como ataques de terroristas que buscan desestabilizar la democracia, idea desde la cual, se niega la responsabilidad y participación estatal, se desconocen los factores estructurales generadores del conflicto como el problema de la tierra, la participación política, entre otros. Este discurso no solo es promovido por sectores asociados a la derecha, sino que también tiene calado en medio de los movimientos neopentecostales, quienes bajo las ideas de respeto a la autoridad, obediencia y otras desestiman cualquier intento de rebeldía. Dichas opiniones e ideas se asocian al concepto de regímenes de verdad mencionado por Foucault, siendo entonces sistemas creados que promueven procesos de “producción, regulación, distribución, circulación y operación de declaraciones” (FOUCAULT, 2001, p. 318). Estos regímenes se asocian con sistemas de poder, que establecen y reproducen ideas discursivas aceptadas y reconocidas como verdaderas, así tengan el carácter de interpretaciones o simples opiniones.

Es así, como las ideas discursivas adoptadas por los protestantes tienen una carga de poder y en ellas se encuentra a su vez una estructuración hegemónica, desde el cual cumplen la función de lo que Gramsci denominaba “sociedad civil”, siendo instituciones de un tercer orden, que acompañan la estructura económica y estatal, cuyo objetivo es generar consenso ver Gramsci (1972). Esta idea del consenso hace que muchos creyentes acepten la idea de un Estado democrático, desconociendo a su vez, las dinámicas antidemocráticas del Estado, sus desigualdades y la potencialidad de las revoluciones o reformas para transformar estas características problemáticas del Estado. Y, por otro lado, el consenso es una forma de control, basada en la importancia de la obediencia, siendo una forma de control no solo sobre las acciones, sino también sobre el pensamiento. Este consenso produce lo que Chomsky denomina “adoctrinamiento”, desde el cual se debe reconocer la benevolencia del Estado, evitando críticas, promoviendo acuerdos tanto en la bondad del gobierno como en el temor y peligro de las ideas diferentes, en este caso las comunistas ver Chomsky & Peck, (1987).

Y así, el consenso y la obediencia promovidos en medio del discurso neopentecostal, acompañados del temor arraigado ante pensamientos disidentes, gestan una interpretación de la realidad parcializada, considerada verdadera, desde la cual se imparten las enseñanzas y valores al interior de las organizaciones, que determinarán patrones morales y de deber ser en quienes asisten a estos movimientos. Entonces, la oposición a ideas nuevas, dentro de las cuales se incluye el proceso de paz se da en medio de un consenso con el cual se promueven estructuras hegemónicas, y se demoniza la crítica, la desobediencia y el cambio. Sin embargo,

estas ideas no son solo discursivas, sino que tienen un fuerte arraigo en las concepciones morales de los creyentes. Este arraigo se explica por un lado a partir de las miradas ejemplificantes ante ciertas conductas y pensamientos, ya que, como explica Arendt (1996), las opiniones se forjan en verdades a partir de las prácticas, y, los principios éticos se verifican por medio de ejemplos, como es el caso de la bondad, que para la autora es verificable o verificado a partir de la figura de Cristo. Esta idea da cabida al reconocimiento del papel de líderes de fe y políticos como representantes de conductas y patrones morales para los creyentes, quienes consideran que sus pastores son la ejemplificación de valores, por lo cual deben ser admirados y seguidos.

Esta personificación de lo moral y del deber ser no solo se expresa hacia los líderes de fe, sino que también tiene cabida en figuras políticas. Este es el caso de candidatos de derecha que son reconocidos como representantes o ejemplos de los valores cristianos, como lo han sido Duque, Uribe, Bolsonaro, Trump y otros; quienes además son opositores a las ideas que algunos creyentes consideran contrarias a su moral, tales como el comunismo, la desobediencia, la rebeldía, etc. De esta manera, el posicionamiento discursivo protestante es un posicionamiento político, cargado de intereses e inmerso en relaciones de poder, desde el cual se gestan representaciones compartidas signadas por una mirada guerrerista y negativa de los opositores. La mirada de guerra y oposición sirve para gestar una cristiandad que se lee en constante disputa con la sociedad, razón que alimenta la justificación de participar en política como una forma de llevar esta disputa a otros ámbitos.

Alrededor de estos valores, ideas, comportamientos derivados de la discursividad cristiana se consolida un modelo de cristiandad hegemónico acompañado de un deber ser. Esto lleva a reconocer la importancia de las representaciones, con las que se “conecta el sentido al lenguaje y la cultura” (HALL, 1997). Esto implica que la representación es usar el lenguaje para decir algo con sentido que representa o se relaciona con el mundo de las otras personas, o, en otras palabras, es producir en nuestras mentes el sentido de los conceptos por medio del lenguaje.

Toda representación o imagen que demos a los conceptos depende de los sistemas de representación que tengamos. El sistema de representación implica “diferentes modos de organizar, agrupar, arreglar y clasificar conceptos, y de establecer relaciones complejas entre ellos” (HALL, 1997). En este sentido, los sistemas de representación son dos, el primero es la pertenencia cultural de los individuos, y el segundo el lenguaje. Si bien cada sujeto dependiendo de los roles y membrecías que tenga en diversos grupos de la sociedad tendrá un sistema de representación particular, existen marcos culturales que determinan la forma en que

se da sentido a las cosas y a la realidad. Hall (2010) nombra esto como obligaciones de representación, en las cuales una persona por su pertenencia étnica, de género o de país, debería tener unos marcos interpretativos particulares. A partir de esto, cada sujeto tendrá formas de interpretar particulares a partir de su pertenencia grupal y cultural; sin embargo, al ser el cristianismo un marco interpretativo adquirido por decisión propia este tiene un fuerte arraigo identitario y de sentido a todas las esferas de la vida. Esto implica que los creyentes dan prelación al sistema interpretativo cultural cristiano, o su obligación interpretativa cristiana prima sobre las demás, lo cual los lleva y condiciona a leer la realidad a partir del ser cristiano. Por otro lado, el lenguaje es la traducción de nuestro mapa conceptual compartido o nuestra cultura en una expresión común para relacionar las ideas adquiridas con palabras particulares, sonidos, dichos o imágenes. Es así, como el discurso protestante abordado previamente, con sus respectivas características (capacidades sobrenaturales, capacidades naturales y marcos interpretativos) así como su lenguaje es fundamental para la interpretación que los creyentes dan al mundo, y a lo que consideran es “cristiano”. Esto se refleja en la apropiación de las ideas de los líderes y movimientos a partir de las publicaciones analizadas, pero sobre todo en los conceptos o ideas repetidas como la idea de Ciro en política, de la guerra contra el comunismo, entre otras.

A su vez, para De Saussure los signos se interpretan en medio de diferencias u opuestos, como el ejemplo de noche/día o blanco/oscurο (De Saussure, retomado por Hall, 1997). Esto lleva a la idea, que el sentido de los signos se construye por medio de un lenguaje compartido a partir del opuesto, por ejemplo, siguiendo esta idea lo cristiano se consolida culturalmente a partir de lo anticristiano. Esto evidencia la importancia del discurso de guerra espiritual en medio de los cristianos, quienes tienen un arraigo mayor a partir de la construcción de un enemigo externo al cual dirigir las ideas de un “no deber ser”, para con esto consolidar su “deber ser”, ahondando en lo anticristiano para conformar lo cristiano y la cristiandad.

De otro lado, el filósofo francés Michel Foucault añade a las concepciones previas un énfasis en el discurso, el cual implica una forma de sentido condicionada por un momento histórico particular y unas dinámicas de poder. (Foucault retomado por Hall, 1997). A su vez, para Foucault el discurso contiene tanto lo dicho como lo que se hace, estando cargado de formas aceptables de discurso y a su vez de práctica, conteniendo un deber ser epocal. Es así como a los protestantes se les debe entender en medio de su evolución histórica, debido a que el discurso solo toma sentido en una época particular, por lo cual los neopentecostales tienen estrategias discursivas y por lo tanto, también prácticas distintas a los pentecostales de los años 70's. A su vez, entender la temporalidad discursiva e interpretativa de la realidad evidencia que

las consideradas verdades cristianas responden a un sistema de poder epocal que determina lo que se cree, acepta y replica, estando siempre sujetos al contexto en el cual se reproducen los discursos y prácticas.

Barthes retomado por Hall, enuncia que la representación de los signos se da por medio de tres niveles de representación, el primero considerado como denotación, que consiste en unir significantes y significado para formar un signo simple denotado, o el conocimiento literal (Hall, 1996) como por ejemplo ver a un pastor orando por Colombia es un mensaje simple denotado. En el segundo nivel de representación se da la connotación, que implica significados más asociativos e intercambiables, además al no expresarse de manera literal está marcada por las dinámicas de poder e ideológicas (Hall, 1996), en este nivel el mensaje o signo es vinculado con una serie de significados cargados de ideología, como puede ser creer que el pastor al orar está asumiendo su autoridad y poder para frenar la expansión de los enemigos ideológicos en el país. Barthes también desarrolla lo que podría considerarse un tercer nivel, muy asociado a lo connotativo e interpretativo, que al cargarse de ideología como resultado produce un mito. Este concepto es usado por Barthes para hablar de las identidades nacionalistas como la italianidad (Hall, 1996); sin embargo, para el presente trabajo se abordará el mito de la cristiandad, entendido como las representaciones compartidas por creyentes cristianos a partir de signos y significados ideológicos comunes que dan formas particulares de entenderse a sí mismos y a los otros.

Estas representaciones compartidas están signadas por una mirada guerrerista y negativa de los opositores, a partir de la cual, la identidad cristiana o la cristiandad se construye desde lo que es anticristiano. Así, la izquierda, el comunismo, el ateísmo son anticristianos, lo que implica que todo lo contrario será lo realmente cristiano. Finalmente, estas representaciones de los diferentes como enemigos, gestan un supremacismo moral, a partir del cual los cristianos se consideran contenedores de la verdad, en desmedro de otras formas de conocimiento, lo cual no solo señala a quienes están por fuera de los parámetros cristianos, sino que a su vez exagera la concepción propia de quienes profesan esta religión.

## CONCLUSIONES

Al igual que los nacionalismos, la cristiandad entendida como producto de una discursividad hegemónica y cargada de “deber ser” es difícil de cuestionar o problematizar, lo que impide en muchos casos una mirada crítica de quienes hacen parte de estos grupos. Sin embargo, como se mencionó previamente, los discursos son construcciones históricas y particulares, e incluso, la cristiandad promovida por algunos movimientos parte de una interpretación sesgada de las historias contenidas en la Biblia, en las cuales se da prelación al Dios castigador del antiguo testamento antes que al Dios de amor y perdón del nuevo testamento. Se hace necesario reconocer que las interpretaciones y opiniones deben ser sometidas a constantes cuestionamientos y debates, sin importar el ámbito del que vengan o incluso si son dadas como verdades. Esto con el fin de promover desde todos los ámbitos al respeto por la diferencia y las miradas conciliatorias, antes que las de disputa y guerra. La invitación es a insistir en las ideas tolerantes y respetuosas frente a los otros por parte de los cristianos, haciendo énfasis en el papel de Jesús y el amor predicado por este. Ya que, en las mismas convicciones cristianas está el amor a los distintos, característica que debería ser potenciada y reconocida como el fundamento un protestantismo renovado que se acompañada de nuevas discursividades y representaciones del mundo.

Muchos movimientos pentecostales se han abierto al respeto por las personas y parejas LGTBI, permitiéndoles incluso ser parte de congregaciones; de otro lado, la teología de la liberación y otras formas de cristianismo consideran el ayudar a los menos favorecidos y la transformación de las desigualdades como el fundamento del quehacer cristiano; además, el ecumenismo expresa la posibilidad de mantener ideas de religión eclécticas en las cuales cada sujeto asume su creencia de forma particular, liberándose de exigencias de deber ser.

Puede que estemos asistiendo a una nueva discursividad cristiana en este nuevo contexto a raíz de los cambios que se han dado en esta época, sin embargo, estas nuevas expresiones de la fe cristiana son pocas en comparación con las grandes iglesias y líderes neopentecostales quienes parecen ser quienes promueven y comunican los valores y deberes “cristianos”. La llegada de una nueva “era del cristianismo” puede tardar mucho tiempo, pero, se hace esencial reconocer estas nuevas formaciones discursivas, e incluso reconocer la potencialidad de estas ideas desde un ejercicio de contrapoder y contrahegemonía, en medio de las disputas por lo “cristiano”.

## REFERENCIAS

ARENDDT, Hannah. *Verdad y Política: Entre el pasado y el futuro: Ocho ensayos sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.

BELTRÁN, William Mauricio; QUIROGA, Jesús David. Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014)\*. *Colombia Internacional*, 2017. Disponível em: <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/colombiaint91.2017.06>>. Acesso em: 14 out. 2019.

CASTELLANOS, César. *Cuenta de instagram de César Castellanos*. cesarcaste. Disponível em: <<https://www.instagram.com/cesarcaste/?hl=es-la>>.

CASTELLANOS, César. *Página de Facebook de César Castellanos*. @cesarcastellanos12. Disponível em: <<https://www.facebook.com/cesarcastellanos12/>>.

CASTELLANOS, Claudia. *Cuenta de instagram de Emma Claudia Castellanos*. Claudiacaste. Disponível em: <<https://www.instagram.com/claudiacaste/?hl=es-la>>.

CASTELLANOS, Claudia. *Página de Facebook de Claudia Castellanos*. @emmaclaudiacastellanos. Disponível em: <<https://www.facebook.com/emmaclaudiacastellanos/>>.

CHOMSKY, Noam; PECK, James. *The Chomsky reader*. New York: Pantheon Books, 1987. Disponível em: <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=722326>>. Acesso em: 6 maio 2020.

DE REINA, Casidoro; DE VALERA, Cipriano (Orgs.). *La Santa Biblia*. Reina-Valera 1960. [s.l.: s.n.], 1960.

DUQUE DAZA, Javier. Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990-2007. *Revista mexicana de sociología*, v. 72, n. 1, p. 73–111, 2010.

FIGUEROA, Helwar Hernando. El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (1856-1991). *Revista Cultura & Religión*, v. 10, n. 1, p. 66–87, 2016.

FOUCAULT, Michel (Org.). The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives. *In: The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. [s.l.]: The MIT Press, 2001, p. 317–319. Disponível em: <<https://direct.mit.edu/books/book/3935/the-nature-of-truthclassic-and-contemporary>>. Acesso em: 6 maio 2020.

GRAMSCI, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, política y Estado Moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

HALL, Stuart. Codificar/decodificar. *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies*. United Kingdom: Routledge & The CCCS University of Birmingham, 1996, p. 15.

HALL, Stuart. El trabajo de la representación. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londrés: Sage Publications, 1997, p. 55.

HALL, Stuart. *Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Ecuador: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana - Instituto de Estudios Peruanos - Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

JIMÉNEZ, Absalón. El protestantismo e iglesias evangélicas en Colombia: sistema de creencia y práctica religiosa popular. *methaodos. revista de ciencias sociales*, v. 2, n. 1, 2014. Disponible em: <<http://www.methaodos.org/revista-methaodos/index.php/methaodos/article/view/41>>. Acceso em: 14 out. 2019.

LÓPEZ, Jeiman David. Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, v. 41, n. 2, p. 65–103, 2014.

MAESTRO, Ignacio Carlos. *Protestantismo y Pensamiento Político*. Una revisión Histórica. v. 11, p. 20, 2016.

MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL. *Cuenta de instragram de la Misión Carismática Internacional*. iglesiasiamci. Disponible em: <<https://www.instagram.com/iglesiasiamci/?hl=es-la>>.

MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL. *Página de Facebook Misión Carismática Internacional*. @iglesiasiamci. Disponible em: <<https://www.facebook.com/iglesiasiamci/>>.

ROPER, Lyndal. *Martín Lutero renegado y profeta*. [s.l.]: Taurus, 2017.

SMYTH, Marie. *Truth Recovery and Justice After Conflict: Managing Violent Pasts*. United Kingdom: Routledge, 2014. (Routledges studies in Peace and Conflict resolution).

TORRIJOS, Vicente. Cartografía del Conflicto: pautas interpretativas sobre la evolución del conflicto irregular colombiano. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, 2015.

# **A VACINAÇÃO OBRIGATÓRIA, A RELIGIÃO E ESCUSA DE CONSCIÊNCIA: O CONFLITO ENTRE DIREITOS FUNDAMENTAIS INDIVIDUAIS E COLETIVOS**

Marcelo Agamenon Goes de Souza<sup>1</sup>

Fernando Batistuzo<sup>2</sup>

Rafael Silva Padovez<sup>3</sup>

## **INTRODUÇÃO**

Os anos de 2020 e 2021 estão marcados pelo período mais crítico da era globalizada, e que deixará sequelas por toda história humana. Como a maior pandemia do século XXI que o covid-19, levou vidas, e expôs crises políticas e humanitárias. Todas as discussões que permeiam a sociedade são naturalmente inseridas no campo do direito, e com o período de pestilência, a incidência de assuntos na realidade jurídica se tornou ainda maior. Inicialmente se discutiu como as relações civis restariam por ser reguladas, bem como as trabalhistas. Inclusive, o âmbito penal sofreu com um período de turbulência, com a grande disseminação da doença dentro de presídios e afins.

Com um esforço conjunto da humanidade, em um período extremamente curto foram desenvolvidas diversas vacinas, prontas para tentar imunizar toda a população. Entretanto, há uma tendência mundial que ganhou mais forças durante o período pandêmico, os movimentos antivacina. Não necessariamente de forma conjunta, mas diversas pessoas passaram a manifestar indistintamente seu desejo de não se vacinar, principalmente dentro do território nacional. O motivo muitas vezes se mostra pelo viés filosófico, ideológico ou político, e até mesmo religioso, e tal fato representa um interesse íntimo em não ser imunizado.

Dentro deste contexto, o Supremo Tribunal Federal decidiu quando do julgamento da ADI nº 6586, ADI nº 6587 e ARE nº 1267879 pela constitucionalidade da vacinação compulsória, podendo serem estabelecidas medidas indiretas, pela União, Estados, Distrito Federal e Municípios, dentro de suas esferas de competência.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Direito na UENP, Mestre pela ITE e UNOESTE. Professor Titular de Direito Constitucional e Prática Penal na Toledo Presidente Prudente. Sócio da AGAMENON & CORREA ADVOGADOS ASSOCIADOS. E-mail: ma-agamenon@uol.com.br.

<sup>2</sup> Mestre em Direito pela ITE de Bauru. Graduado em Direito pelo Centro Universitário "Antônio Eufrásio de Toledo" de Presidente Prudente – SP, onde é Professor Titular de Direito do Trabalho. É advogado. E-mail: Fernando.batistuzo@gmail.com

<sup>3</sup> Discente do 5º ano do curso de Direito do Centro Universitário "Antônio Eufrásio de Toledo" de Presidente Prudente. É Estagiário da Defensoria Pública do Estado de São Paulo. E-mail: rafael.padovez@hotmail.com.

Contraposto a isto, a importância do debate sobre a escusa de consciência e vacinação toma grandes proporções. Desta forma, o presente artigo busca trabalhar a questão da vacinação, tratando do ordenamento jurídico brasileiro e seu acervo de legislações sobre vacinas, analisar a decisão do Supremo Tribunal Federal e o direito fundamental da escusa de consciência, o embate entre o direito individual e o direito da coletividade, pelo princípio da solidariedade.

## **ESCUSA DE CONSCIÊNCIA**

A Constituição Federal de 1988 como importante Carta de direitos, traz em seu art. 5º os direitos fundamentais, especificando em seu inciso VIII, ao dizer que “*ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei*”, conhecido como escusa de consciência.

Ser brasileiro, traz uma série de ônus, deveres e obrigações, decorrentes uma imposição pública em contrapartida ao direito de liberdade, direito de primeira dimensão, como meio de alcançar outros direitos. Narra José Buzanello:

A objeção de consciência coincide com as liberdades públicas clássicas, que impõem um não-fazer do indivíduo, estabelecendo uma fronteira em benefício do titular do direito que não pode ser violada por quem quer que seja, nem pelo Estado. Essa ideia espelha a liberdade de consciência, isto é, viver de acordo com sua consciência, pautar a própria conduta pelas convicções religiosas, políticas e filosóficas. Dela decorre que cada ser humano tem o direito de conduzir a própria vida como “melhor entender”, desde que não fira o direito de terceiros. (2001, p. 174).

Não somente pela ordem jurídica, garantindo direitos, mas por fins morais e políticos é vislumbrável a justificativa. É objetivo da norma ser justa e proporcional, e se esta se torna um fardo maior a uma parcela social, é louvável pensar que, não sendo um ato de aflição a terceiros, poderia o direito individual sobrepor-se ao coletivo. Neste sentido José Carlos Buzanello:

A justificação política da objeção de consciência pode ser assentada em duas fontes: a primeira traz a ideia originária de salvaguardar a justiça e a dignidade humana, fundada em razões humanitárias de justiça social e solidariedade dos povos. A matriz da objeção de consciência está na reprovação da lei injusta em nome de uma ordem superior “justa”, uma ordem moral. (2001, p. 176).

O contrato social se trata propriamente de uma associação feita por seus próprios cidadãos, na intenção de proteger seus direitos fundamentais mais importantes, a vida e liberdade, através de uma convivência pacífica. O fundamento da objeção de consciência não

reside apenas no ordenamento jurídico pátrio, mas em instrumentos internacionais, ainda que não diretamente, como consta na Declaração Universal dos Direitos Humanos, que estabelece o direito a liberdade de pensamento, consciência e religião.

Não basta a existência desses direitos sem que houvessem garantias, que assegurem, ainda que limitadamente, o respeito. Se trata assim de uma garantia do cidadão, que complementa diversos outros direitos fundamentais do cidadão, como a liberdade de pensamento, consciência e crença. De nada valeria direitos se não pudesse o cidadão exercer livremente sua crença, ou ideologia, seja filosófica ou política. José Afonso da Silva asserta:

Da liberdade de consciência, de crença e religiosa e de convicção filosófica deriva o direito individual de *escusa de consciência*, ou seja, o direito de recusar prestar determinadas imposições que contrariem as convicções religiosas ou filosóficas do interessado. É comum que, por questões religiosas especialmente, alguém se recuse a prestar serviço militar. (2006 p. 242.)

Alexandre de Moraes, ao tratar do assunto escusa de consciência diz que,

O direito à escusa de consciência não está adstrito simplesmente ao serviço militar obrigatório, mas pode abranger quaisquer obrigações coletivas que conflitem com as crenças religiosas, convicções políticas ou filosóficas, como, por exemplo, o dever de alistamento eleitoral aos maiores de 18 anos e o dever de voto aos maiores de 18 anos e menores de 70 anos (CF, art. 14, §1.º, I e II), cujas prestações alternativas vêm estabelecidas nos arts. 7.º e 8.º do Código Eleitoral (justificação ou pagamento de multa pecuniária), e, ainda, à obrigatoriedade do Júri. (2003, p. 57).

Na Constituição de 1934, havia a possibilidade de aludir motivos religiosos, políticos e filosóficos como meio para eximir-se de obrigações legais, entretanto, ainda assim existia a perda dos direitos políticos. Na Constituição de 1946, o art. 141, §8º, previa a escusa de consciência como nos termos atuais, o indivíduo não perderia seus direitos políticos, como também já era possível se estabelecer uma medida alternativa para esse cidadão.

Esta garantia se perdeu na Constituição de 1967, também tendo como consequência a perda de direitos políticos, caso se utilizasse razões religiosas ou políticas. A positivação ou não da escusa de consciência se mostra atrelada ao momento social e o nível de garantismo que residiu em cada texto constitucional pátrio.

Desta forma, a escusa ou objeção de consciência representa o direito de não ser penalizado por eximir-se de obrigação legal, sem que seja privado de direitos, desde que motivado por crença religiosa ou convicção filosófica e política. Entretanto, não qualquer convicção ou motivo, deve ser algo intrínseco ao indivíduo, como discorre Gilmar Mendes:

A objeção de consciência consiste, portanto, na recusa em realizar um comportamento prescrito, por força de convicções seriamente arraigadas no indivíduo, de tal sorte que, se o indivíduo atendesse ao comando normativo, sofreria grave tormento moral. Observa-se que a atitude de insubmissão não decorre de um capricho, nem de um interesse mesquinho. Ao contrário, é invocável quando a submissão à norma é apta para gerar insuportável violência psicológica. A conduta determinada contradiz algo irrenunciável para o indivíduo (...). (2014, p. 306).

É sem dúvidas um direito individual, essencialmente ligado àquele que se exime da obrigação imposta, e não a terceiros. E através de uma análise da parte final do artigo, registra-se ainda que exista a possibilidade de se escusar da obrigação imposta, há a necessidade de se conceder ao agente a prestação de uma obrigação alternativa, que também deve estar devidamente expressa em Lei.

### **Natureza jurídica**

A escusa ou objeção de consciência é uma garantia fundamental, presente no art. 5º da Constituição Federal, e dentro de sua classificação como uma norma constitucional, é tida como contida, como declara José Afonso da Silva:

Há, assim, a liberdade de escusa, como um direito individual reconhecido mediante norma de eficácia contida, contendo esta que só se concretiza por meio da referida lei restritiva, que fixe a prestação alternativa. A prestação alternativa é que constitui a sanção, constitucionalmente prevista, para a escusa de consciência considerada neste dispositivo. Mas se o titular do direito de escusa recusar também a prestação alternativa, é que ficará sujeito a qualquer penalidade estatuída na lei referida no artigo ora em comentário. (2006, p. 242).

É assim que se considera a relação necessária entre a não concretização da obrigação, e necessidade de previsão de prestação alternativa em lei, para que esteja efetivada a escusa de consciência. Por sua vez André Ramos Tavares define as normas de aplicabilidade contida:

Consideram-se normas constitucionais de eficácia contida aquelas que têm igualmente aplicabilidade imediata, irrestrita, comparando-se, nesse ponto, às normas de eficácia plena, mas delas se distanciando por admitirem a redução de seu alcance (constitucional) pela atividade do legislador infraconstitucional. (2012, p. 119).

Por se tratar de uma norma de aplicabilidade contida, existe aplicabilidade imediata<sup>4</sup>, que pode ser oponível perante qualquer obrigação imposta ao cidadão, entretanto, somente poderá se operar uma prestação alternativa, ou em seu descumprimento uma pena, caso exista Lei prevendo expressamente esta alternativa.

### **Prestações alternativas e consequências do não cumprimento**

Estando devidamente prevista em Lei, podemos falar das eventuais consequências de seu não cumprimento, como por exemplo nas duas situações presentes em nosso ordenamento jurídico. O primeiro é caso do serviço militar obrigatório para brasileiros (natos e naturalizados). A regulamentação infraconstitucional se encontra na Lei nº 8.239/91 e na Portaria nº 2.681/92 do Ministério da Defesa. Na Lei nº 8.239/91, dispõe o art. 3º, §2º, que diz: *“Entende-se por Serviço Alternativo o exercício das atividades de caráter administrativo, assistencial, filantrópico ou mesmo produtivo, em substituição às atividades de caráter essencialmente militar”*.

O dispositivo ainda menciona o local onde deverá ser prestado o serviço alternativo, e em seu §4º está estabelecido a natureza da prestação, qual seja através de treinamento em áreas atingidas por desastres, situações de emergência e estado de calamidade.

Segundo a sistemática da escusa de consciência, somente poderá ser punido caso recuse prestar o serviço alternativo, e no caso do serviço Militar Obrigatório, suporta a supressão de seus direitos políticos, em caso de não cumprimento.

Apenas frisa-se, somente é possível essa punição por existir uma Lei regulando propriamente esta atividade alternativa. Já o segundo caso regulado em Lei é a convocação para ser jurado no Tribunal do júri, presente no art. 438 do Código de Processo Penal:

Art. 483, CPP: A recusa ao serviço do júri fundada em convicção religiosa, filosófica ou política importará no dever de prestar serviço alternativo, sob pena de suspensão dos direitos políticos, enquanto não prestar o serviço imposto.

§1º: Entende-se por serviço alternativo o exercício de atividades de caráter administrativo, assistencial, filantrópico ou mesmo produtivo, no Poder

---

<sup>4</sup> As normas de aplicabilidade contida, conforme especifica Marcelo Agamenon Goes de Souza (2020, 17) (...) *“são aquelas que, desde o primeiro momento em que a Constituição Federal entrou em vigor no ordenamento jurídico, possuem aplicabilidade imediata, assim como ocorre com as plenas; ou seja, pode a pessoa fazer valer o seu direito. Todavia, ao contrário do que ocorre com as normas plenas que não necessitam de dispositivo infraconstitucional para regulamentá-las, as normas contidas necessitarão, havendo previsão nelas expressa para isto na norma. No entanto, enquanto o legislador for omissis (legislador negativo), como a pessoa não pode ser prejudicada, poderá fazer valer o seu direito, inclusive com amparo do Poder Judiciário.”*

Judiciário, na Defensoria Pública, no Ministério Público ou em entidade conveniada para esses fins.

§2º: O juiz fixará o serviço alternativo atendendo aos princípios da proporcionalidade e da razoabilidade.

Para que possa se utilizar de sua garantia constitucional e se escuse desta prestação, o convocado deverá comparecer, não podendo se ausentar. E neste caso, caberá ao próprio juiz fixar o serviço alternativo, atendendo aos princípios da proporcionalidade e razoabilidade, que se aplicam sobre a tarefa que será desempenhada, bem como o tempo que deverá executar.

### **Núcleos da escusa de consciência**

Estabelece o dispositivo constitucional uma ordem de proteção de outros direitos fundamentais, que se positivam sobre dois aspectos. Primeiro, trata-se da liberdade de crença e religiosa, quando o artigo expressamente menciona “*por motivo de crença religiosa*”. Decorre assim dos direitos constitucionais presentes no art. 5º, incisos IV e VII.

Pensar em liberdade religiosa no Brasil é algo que representa uma significativa evolução dos tempos passados. No período colonial, não se pensava em qualquer viés religioso que se afastasse do Catolicismo, muito pela influência Portuguesa, como se vê pelas palavras de Aldir Guedes Soriano (2002, p. 67) ao especificar que “No referido período, não havia preconceito racial. O português tolerava todas as raças, mas não admitia outra religião, senão a Católica Romana. Os benefícios da coroa portuguesa só eram concedidos aos católicos.”

Já se afastando do domínio português, a primeira Constituição brasileira, de 1824, em seu art. 5º, definia a religião Católica Apostólica Romana como a religião do império, entretanto, eram permitidas todas as outras religiões, e a prática de seus cultos nos lugares próprios. A partir da Constituição de 1891 até a atual Constituição Federal, o Brasil é um Estado laico, sem religião oficial, tendo inclusive, a maior variedade cultural do mundo, e conseqüentemente, uma alta gama de religiões de todos os lados do globo.

O existente pluralismo religioso na sociedade brasileira, derivado da inexistência de uma imposição estatal de uma determinada religião, fé ou crença, é um dos elementos que compõem o tecido social desde a origem do país, especialmente a partir da vinda de estrangeiros legítima (imigrantes) ou ilegitimamente (escravidão dos negros africanos), o que levou ao “discurso” de que o Brasil seria um país isento de preconceitos religiosos internos, pois todas as religiões bem conviveriam entre si.

Haveria, e como deve haver, um respeito entre os membros da sociedade com relação à religião, a crença ou a fé professada por cada um dos seus componentes, respeito que se

constitui em elemento essencial para a manutenção e coesão harmônica da sociedade, conforme explana Joseph Raz:

A exigência de respeitar a vida alheia não está sujeita às variações que interferem no valor dos conteúdos da vida das pessoas. O nosso dever de respeitar a vida das pessoas não varia de escopo ou de potência conforme as variações do valor do seu conteúdo. É possível que seja um tanto sensível ao seu valor. Podemos não dever o mesmo respeito à vida de assassinos como à vida de outras pessoas. O nosso dever de respeitar a vida alheia, porém, não varia de tom a cada flutuação do valor dos seus conteúdos. (2004, p. 117)

Analisando-se o tema ora abordado sob a perspectiva do aludido respeito, o indivíduo que sob o fundamento e argumento do exercício de sua fé demonstrasse recusa a se vacinar deveria, em tese, ser respeitado pelos indivíduos adeptos de outras crenças que não os impedissem de receber a vacina, pois deveriam reconhecer a legitimidade das intenções daquele assim como desejariam que as suas fossem reconhecidas como legítimas em outra situação. Deste modo, pelo fato de que os demais deveriam respeitar a postura daquele, o Estado, por sua vez, também deveria, pois afinal o Estado é derivado de um “contrato social” e deveria refletir os ajustes firmados entre os “atores sociais”.

Como se pode denotar, a reflexão acima se debruça sobre a relação social existente entre possíveis e diferentes religiões ou crenças que componham a sociedade, porém é possível proceder-se a uma reflexão considerando diferentes posicionamentos entre indivíduos que professem a mesma fé e “sigam” a mesma religião.

Neste sentido, considerando-se o instituto sociológico “nação”, compreendido como o “(...) conjunto homogêneo de pessoas ligadas entre si por vínculos permanentes de sangue, idioma, religião, cultura e ideais.” (MALUF, 2010, p. 16), os fatores que contribuem para sua formação são classificados como nacionais, psicológicos e históricos, sendo que dentre estes últimos encontra-se, ao lado das tradições e os costumes, justamente a religião.

A religião, por sua vez, inclui determinada forma de regulamentação das relações entre os homens, manifestada pela existência de “princípios básicos” de amor ao próximo e respeito à pessoa humana, os quais se constituíram em determinada fase histórica como os valores de “ligação” entre as pessoas e destas com um Deus (VÁZQUEZ, 2012, p. 90-91).

Em um exercício hipotético, além, como dito, de haver o dever de respeito entre pessoas com diferentes crenças religiosas, pode-se refletir sobre eventual conflito entre indivíduos com a mesma fé, para os quais, em tese, os valores desta crença, por serem os mesmos, devem ser seguidos e aplicados de igual modo, ou seja, seria o caso de diferentes indivíduos invocarem

para si os mesmos valores, porém sob diferentes perspectivas com o fim de validar, legitimar suas convicções e posturas.

A título de exemplo, e considerando a formação da nação brasileira que ainda predominantemente professa a fé cristã - ou seja, a nação brasileira possui um traço religioso que une milhões de pessoas - imagina-se um cristão que deposite sua fé na cura de uma doença pela intervenção divina (p. ex., Jesus Cristo), por um milagre, e assim se recuse a ser vacinado. Por outro lado, imagina-se um outro cristão que, apoiado nos valores adiante mencionados neste estudo, quais sejam, a fraternidade, a solidariedade, manifeste-se contra o primeiro dizendo-lhe que deveria ser vacinado para concretizar a solidariedade, aqui aplicada no sentido do bem geral, da coletividade de todos serem vacinados para erradicar a transmissão de um vírus. Ter-se-ia, portanto, um conflito “interno” considerando-se uma mesma religião.

Com este exercício e considerando também a reflexão sobre eventual conflito entre indivíduos com crenças diversas, é possível observar que uma sociedade é mesmo complexa em vários sentidos, dentre eles o religioso, de modo que até mesmo o exercício da liberdade religiosa, que deve ser garantido, pode originar conflitos que comprometam o “tecido social”, atraindo a atuação do Estado-juiz para decidir se eventual escusa de consciência fundada em valor religioso é ou não legítima.

A liberdade religiosa, como direito fundamental, está presente não apenas na Constituição Federal, mas também em diversos Tratados Internacionais em que o Brasil é signatário, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a Convenção Americana de Direitos Humanos. Desta forma, além de se tratar de um direito fundamental, posto no texto constitucional brasileiro, também está contido em documentos internacionais, dando status a liberdade religiosa de direitos humanos, como se pode ver:

Artigo 12, Pacto de São José da Costa Rica – Liberdade de consciência e religião:

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.
2. Ninguém pode ser submetido a medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças.

Para entender o núcleo que reside a liberdade religiosa, e conseqüente motivo religioso dentro da objeção de consciência, existe os casos das testemunhas de jeová. Os adeptos a este

dogma religioso são doutrinados pela proibição de transfusão sanguínea e uso de armas de fogo. É evidente que, principalmente pelo afastamento de armas de fogo, não seria possível a estes serem submetidos ao serviço militar obrigatório, pois violaria sua íntima convicção, sendo um ato abusivo e violador. Inclusive, ao se pensar na liberdade religiosa, Roque Antonio Carraza diz que da liberdade religiosa decorrem três dimensões, que se completam, da seguinte forma:

A liberdade religiosa, uma das manifestações dos direitos humanos em sociedade, tem três dimensões: individual, social e política. Com efeito, abrange (i) o direito de ter convicções sobre assuntos espirituais (dimensão individual), (ii) o direito de manifestá-las livremente (dimensão social) e (iii) o direito à objeção de consciência (dimensão política). (2010, p. 783).

Sob essa perspectiva, dentro da liberdade religiosa está a própria objeção de consciência, através de uma dimensão política. Independente de onde se venha inserir a escusa de consciência, é evidente a liberdade religiosa como um de seus núcleos. Portanto, a escusa de consciência se efetiva como próprio direito a liberdade de religião.

## **VACINAÇÃO OBRIGATÓRIA NO BRASIL**

O ato de se vacinar, como forma de prevenir os mais variados tipos de doenças, passou a estar presente em nossa sociedade gradativamente, com a evolução da medicina. Atualmente a vacina tem uma função que vai além de controle de epidemias, sendo um meio de prevenção de doenças simples, como gripes, e outras doenças que não possuem alto grau de contágio, por uma imunização. Em pouco tempo foi possível perceber todos os benefícios de se vacinar, que não se restringem a proteção da saúde, mas tem uma importância econômica e política.

E diante do atual cenário político, econômico e de crise da saúde atual, causado pela pandemia do Corona Vírus Disease 19 ou apenas Covid-19, a vacinação é o único meio capaz de reatar a sociedade, reestabelecendo os aspectos sociais e econômicos tão afetados, imunizando todos contra o vírus, diante da comprovação de inexistência de medicamentos preventivos. Contudo, com as notícias acerca de possíveis vacinas sendo fabricadas, passou-se a discutir sobre a possibilidade ou não de vacinação obrigatória no Brasil. Mas o que pouco se sabe é que já existe previsão legal acerca vacinação obrigatória no Brasil.

## Aspectos normativos da vacinação obrigatória no Brasil

O primeiro texto legislativo que trouxe a obrigatoriedade de vacinação é a Lei nº 6.259/75, que trata de forma mais específica sobre o Programa Nacional de Imunizações. Seu art. 3º já tratava sobre a competência do Ministério da Saúde em elaborar o Programa Nacional de Imunizações, que deve definir as vacinações, inclusive de caráter obrigatório:

Art 3º, Lei nº 6.259/75: Cabe ao Ministério da Saúde a elaboração do Programa Nacional de Imunizações, que definirá as vacinações, inclusive as de caráter obrigatório.

Parágrafo único. As vacinações obrigatórias serão praticadas de modo sistemático e gratuito pelos órgãos e entidades públicas, bem como pelas entidades privadas, subvencionadas pelos Governos Federal, Estaduais e Municipais, em todo o território nacional.

O próprio parágrafo único ainda determina que as vacinações obrigatórias serão gratuitas, junto da possibilidade de edição de medidas estaduais, para que sejam cumpridas as vacinações. Posteriormente, abordando em partes a mesma temática, temos a Lei nº 8.069/90 (Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)), trata da vacinação obrigatória das crianças, especificamente em seu art. 14, §1º, ao dizer que “*é obrigatória a vacinação das crianças nos casos recomendados pelas autoridades sanitárias*”.

Doravante, foi editada a Portaria nº 597/2004 pelo Ministério da Saúde, com o objetivo de regular as vacinações, através do estabelecimento de um Calendário Básico de vacinação, para crianças, adolescentes, adultos e idosos, e mais uma vez foi tema a vacinação obrigatória. Esta Portaria foi ainda mais importante, por trazer sanções para a não vacinação, quando obrigatória, prevista no art. 5º, em seus parágrafos. Desta forma, a própria Lei estabelece uma série de medidas a serem tomadas no caso de não vacinação obrigatória, como medidas de restrição a direitos do cidadão, para buscar compeli-lo a cumprir, sendo assim um precedente antigo no que concerne a compulsoriedade das vacinações.

A mais recente é a Lei nº 13.979/20 que busca antecipar os efeitos decorrente do surto do covid-19, que já havia sido constatado no final de 2019. Em seu art. 3º ficou determinado que as autoridades podem adotar, no âmbito de suas competências, isolamento, quarentena, e realização compulsória de exames médicos, testes laboratoriais, coleta de amostras clínicas, e na alínea “d”, a vacinação ou outras medidas profiláticas.

## Consequências do não cumprimento da vacinação obrigatória

Por se tratar de vacinações obrigatórias, há uma série de sanções que buscam compelir o indivíduo cumprir com sua obrigação. O primeiro caso de regulação está no art. 5º e seus parágrafos da Portaria nº 597/2004, como se vê:

Art. 5º, Portaria nº 597/2004: Deverá ser concedido o prazo de 60 (sessenta) dias para apresentação do atestado de vacinação, nos casos em que ocorrer a inexistência deste ou quando forem apresentados de forma desatualizada.

§ 1º Para efeito de pagamento de salário-família será exigida do segurado a apresentação dos atestados de vacinação obrigatórias estabelecidas nos Anexos I, II e III desta Portaria.

§ 2º Para efeito de matrícula em creches, pré-escola, ensino fundamental, ensino médio e universidade o comprovante de vacinação deverá ser obrigatório, atualizado de acordo com o calendário e faixa etária estabelecidos nos Anexos I, II e III desta Portaria.

§ 3º Para efeito de Alistamento Militar será obrigatória apresentação de comprovante de vacinação atualizado.

§ 4º Para efeito de recebimento de benefícios sociais concedidos pelo Governo, deverá ser apresentado comprovante de vacinação, atualizado de acordo com o calendário e faixa etária estabelecidos nos Anexos I, II e III desta Portaria.

§ 5º Para efeito de contratação trabalhista, as instituições públicas e privadas deverão exigir a apresentação do comprovante de vacinação, atualizado de acordo com o calendário e faixa etária estabelecidos nos Anexos I, II e III

Os efeitos se aplicam nas mais diferentes esferas da vida. Inicialmente, podemos ver a incidência na realidade dos menores (crianças e adolescentes). Como requisito para matrículas em creches, pré-escolas, ensino fundamental, médio, e faculdades, é necessário apresentação de atestado de vacinação, com todas as obrigatórias cumpridas. Se estendem as medidas até as relações trabalhistas, vez que, para ser contratado por instituições públicas e privadas é necessário estar em dia com a vacinação, apresentando a carteira de vacinação. Também, para recebimento de benefícios de cunho pecuniário e sociais fornecidos pelo Governo é requisito essencial o cumprimento desta obrigação.

Fora desta portaria, também é possível verificar punições em seara penal, em casos de epidemias ou pandemias. O Código Penal, em seu artigo 268, determina que “*infringir determinação do poder público destinada a impedir introdução ou a propagação de doença contagiosa*” é crime, punido com detenção de um mês a um ano.

Mas é na seara cível que a responsabilização pela não vacinação obrigatória reside de forma mais incisiva, quando se tratar do dever parental com seus filhos. Este dever reside no

mandamento constitucional do artigo 227, CF/88, no art. 933 do Código Civil, e dentro do próprio Estatuto da Criança e do Adolescente. Explica Marina Imhoff e Alexandra Perico:

São várias as formas de responsabilização civil dos pais que não realizam a vacinação dos filhos, de modo que a negligência é punida com a aplicação de multas, ou mesmo com a suspensão ou perda do poder familiar, nos casos mais graves. Todavia, em razão do imenso impacto que o ato poderá implicar para toda a população, faz-se necessária a aplicação de uma responsabilização mais eficaz. Nos casos de não vacinação obrigatória dos filhos há a violação do direito à saúde da criança ou do adolescente, que passa a ficar desprotegido em relação às doenças imunizáveis. Ainda, referido ato gera consequências irreparáveis para vários setores da sociedade, ao colocar em risco a saúde de todas as pessoas que vivem no mesmo meio. (2019).

O Código Civil, em seu artigo 1.637 traz a possibilidade de por ordem judicial, requerendo algum parente ou o Ministério Público, adotar medidas que visem segurança de menor, quando do abuso de autoridade pelos pais, trazendo um risco aos direitos dos menores, consagrados constitucionalmente. Explica Gisele Leite e Denise Heuseler:

Havendo descumprimento ou violação dos direitos da criança ou adolescente, ou ainda, se os responsáveis abusarem de seus poderes, o Poder Público terá a incumbência de penalizar os responsáveis, podendo adotar a medida que lhe pareça reclamada pela segurança do menor e seus haveres, até suspendendo o poder familiar, quando convenha, conforme estabelecem os artigos 1.637 a 1.638 do Código Civil Brasileiro. (2020)

Desta forma, o não cumprimento do calendário de vacinação pelos responsáveis dos menores é passível de responsabilização, cabendo informar ao Conselho Tutelar ou Ministério Público da Infância e da Juventude, para que tomem as medidas cabíveis judicialmente.

## **Os movimentos antivacina**

A humanidade enfrentou outros estados pandêmicos em sua história, com doenças que causaram danos por longos períodos de tempo. O Corona Vírus, em comparação a outras pandemias, não é a doença com maior mortalidade, mas possui um alto grau de transmissibilidade. Contudo, a maior diferente perante outros períodos pandêmicos é o grande avanço da ciência, que tornou possível entender aspectos científicos do vírus, e culminou na confecção de uma vacina em um curto período.

E junto aos movimentos que tornaram possível a criação de vacinas e imunização contra doenças contagiosas, também surgiram os movimentos antivacina, marcados por uma luta fundada em argumentos filosóficos, religiosos, políticos e científicos.

Este movimento se iniciou com o artigo *MMR Vaccination and autism*, do médico inglês Andrew Wakefiel, que trouxe uma relação entre a vacina tríplice viral, que imuniza contra rubéola, sarampo e caxumba, com uma infecção que poderia desenvolver autismo. Este trabalho posteriormente foi descreditado, por ser constatado falsidade nos dados.

Os adeptos a este movimento se entendem capazes de optar por não se imunizar, acreditando ser seu direito escolher se desejam ou não passar por este processo de imunização. No Brasil o movimento se iniciou ainda no século XX, com a revolta da vacina:

Quem escuta falar sobre a Revolta da Vacina ocorrida no início do século XX na cidade do Rio de Janeiro, ocasionada pela imposição da vacinação contra varíola por parte do governo brasileiro, acredita que eventos do gênero se restringem aos livros de história. O movimento antivacina mais famoso em território nacional foi resposta à ideia do médico Oswaldo Cruz, promovida pelo então presidente Rodrigues Alves que, no intuito de modernizar a cidade e controlar epidemias, iniciou uma série de reformas urbanas e sanitárias que mudaram a geografia urbana e o cotidiano de sua população. (MELLO, Cecília; GERVITZ, Luiz Cobra. 2020, p. 3).

A Revolta da Vacina tomou forças pelas informações falsas que eram disseminadas, vez que o conteúdo da vacina era o mesmo usado para tratar doença bovina, e além do medo natural por ser uma vacina animal, muitos acreditavam que iriam desenvolver características ou feições bovinas. Sob o viés religioso, os movimentos antivacina perderam sua força, ainda que tenham se iniciado há muito tempo, como o caso de 1722 de Edmund Mossey, que dizia ser uma prática pecaminosa se vacinar. Um caso curioso de se comentar é em relação a vacina da rubéola, pela Igreja Católica, conforme discorre Guido Levi:

Entre os cristãos, são raros os grupos que fazem objeção à vacinação. A Igreja Católica somente demonstra preocupação com a vacina da rubéola pela sua origem em células embrionárias humanas, provenientes de fetos abortados. Embora autorize o uso dessa vacina, estimula pesquisas de vacinas alternativas e, quando de sua obtenção, recomendaria a preferência dos católicos por elas. (2013, p. 20)

E nem mesmo neste caso a Igreja Católica proíbe a vacinação, apenas estimula a busca por outros meios. Os Judeus também são adeptos a vacinação, ainda que existam seitas em

Israel contrárias a vacinação, como a *haredi burga*. Desta forma, se vê um cenário de muita aceitação das vacinas pelas religiões, que até mesmo colaboram com esta prática.

Sob o viés filosófico e político, se vê um medo contra o Estado e os governantes, das vacinas serem um meio de prejudicar a população, qualquer que seja a forma. Um caso que se assemelha a esta linha de pensamento é do Taliban, que se opõe a vacina, e por mais que se acredite tratar de motivo religioso, na verdade a motivação é filosófica ou política, como mais uma vez explica Guido Levi:

No entanto, aqui também a motivação para essa atitude do Taliban foi apresentada como não sendo ligada à religião, e sim ao temor que os agentes imunizantes pudessem conter substâncias danosas à população, capazes de produzir sérios prejuízos, como aids e impotência. (2013, p. 22)

Neste caso, a motivação é puramente fundada na desconfiança, ou o desejo de manter sua liberdade, e não se submeter a imposições de um terceiro, principalmente no pátrio poder familiar. Carolina Barbieri constatou o seguinte relato por aqueles que tomaram este caminho:

As justificativas relatadas por esses casais, que fundamentaram a problematização da vacinação e a decisão pela não vacinação, foram: o argumento de que a doença está eliminada ou ela é leve, medo dos eventos adversos, crítica à composição das vacinas, a sua eficácia, ao calendário de vacinação preconizado no Brasil, ao interesse financeiro e lucro das indústrias farmacêuticas e escolha de outras formas de proteção à saúde (com estilo de vida mais natural). (BARBIERI, 2017, p. 7)

Desta forma, além de se opor a uma obrigação que não caberia a ser imposta perante seus filhos, vez que, segundo os mesmos, caberia aos pais escolherem como cuidar de seus filhos, não haveria risco em não se vacinar. Há também aqueles que buscam se justificar por fins científicos, entretanto, dentro da seara da escusa de consciência, o estudo deve se limitar à sistemática política, filosófica e religiosa.

## **AS DECISÕES DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL SOBRE VACINAÇÕES**

Diante do amparo fático que se evidencia pela pandemia, e a constante manifestação dos movimentos antivacina, intensificado pela disseminação de informações falsas, muitos passaram a se posicionar de forma contrária a vacinação da Covid-19 em território nacional. Foi então que o Supremo Tribunal Federal colocou uma pá de cal sobre o assunto, decidindo sobre a obrigatoriedade ou não da vacinação. Foram julgadas no dia 17 de dezembro de 2020,

pelo plenário da Suprema Corte brasileira, as Ações Diretas de Inconstitucionalidade nº 6586 e 6587, bem como o Agravo em Recurso Extraordinário (ARE) 1267879.

### **nas ações diretas de inconstitucionalidade nº 6586 e 6587**

Tanto a ADI 6586 como ADI 6587, propostas respectivamente pelo Partido Democrático Trabalhista e Partido Trabalhista Brasileiro, tinham como discussão principal a possibilidade de o Estado determinar que seus cidadãos sejam submetidos a vacinação, de forma obrigatória. Como pauta principal do assunto, se debateu acerca do conflito de direitos fundamentais, por um lado o direito individual do indivíduo de recusar-se a passar pelo procedimento de imunização, e por outro lado o direito coletivo da sociedade. Do julgamento das Ações Diretas de Inconstitucionalidade extraiu-se a seguinte ementa:

O Tribunal, por maioria, julgou parcialmente procedente a ação direta, para conferir interpretação conforme à Constituição ao art. 3º, III, *d*, da Lei nº 13.979/2020, nos termos do voto do Relator e da seguinte tese de julgamento: “(I) A vacinação compulsória não significa vacinação forçada, porquanto facultada sempre a recusa do usuário, podendo, contudo, ser implementada por meio de medidas indiretas, as quais compreendem, dentre outras, a restrição ao exercício de certas atividades ou à frequência de determinados lugares, desde que previstas em lei, ou dela decorrentes, e (i) tenham como base evidências científicas e análises estratégicas pertinentes, (ii) venham acompanhadas de ampla informação sobre a eficácia, segurança e contraindicações dos imunizantes, (iii) respeitem a dignidade humana e os direitos fundamentais das pessoas, (iv) atendam aos critérios de razoabilidade e proporcionalidade e (v) sejam as vacinas distribuídas universal e gratuitamente; e (II) tais medidas, com as limitações acima expostas, podem ser implementadas tanto pela União como pelos Estados, Distrito Federal e Municípios, respeitadas as respectivas esferas de competência”. Vencido, em parte, o Ministro Nunes Marques. Presidência do Ministro Luiz Fux. Plenário, 17.12.2020 (ADI nº 6586 e 6687, Min. Rel. Ricardo Lewandowski, julgado em 2020, Acórdão).

Insta-se assim o reconhecimento do Supremo Tribunal Federal pela compulsoriedade da vacinação, podendo o Estado impor medidas restritivas de direitos àqueles que se recusarem a se vacinar, como aplicar multas, impedimento de fazer matrículas em escolas, e outras medidas a decisão do Poder Público. Entretanto, cabe diferenciar a vacinação compulsória da obrigatória. O termo compulsório implica uma restrição de direitos para aquele que não cumprir, ao passo que obrigatoriedade externa uma violação da integridade física, com a restrição de exercer certas atividades. Comenta Henderson Furst:

No caso das compulsórias, a não vacinação implica a perda ou restrição de um direito, como é o caso de profissionais de saúde que podem ter sua liberdade profissional restrita por conta da não vacinação. Já a não vacinação no caso das vacinas obrigatórias implicará a impossibilidade de realização de um direito, como é o caso da impossibilidade de transitar em locais com infecções da doença a ser prevenida, ou ainda de matricular crianças na escola etc. (2020).

Desta forma, a vacinação compulsória implica a restrição dos direitos de uma pessoa que não cumprir, ao passo que a vacinação obrigatória resulta em medidas que visam forçar o cumprimento, inclusive levando a força para ser vacinado. Da decisão podemos elencar requisitos para que sejam aplicadas essas 02 (duas) medidas indiretas.

O primeiro requisito é a competência para edição dessas medidas. Determinou o Supremo Tribunal Federal que a competência para a fixação destas medidas restritivas de direito pertence concorrentemente a União, Estados, Distrito Federal e Municípios, respeitadas as esferas de competência de cada um, devendo estar previstas em Lei ou emanar de determinações governamentais.

O segundo requisito versa sobre critérios que deverão ser adotados para aplicação das medidas, a razoabilidade e proporcionalidade, e que respeite a dignidade humana e direitos fundamentais da pessoa. Como parâmetro, existem medidas já previstas em Leis anteriores a este período (vide item "Aspectos normativos da vacinação obrigatória no Brasil"), e o próprio Supremo Tribunal Federal trouxe na ementa. Essas medidas não poderão representar qualquer forma de lesão ou ameaça à integridade física e moral dos cidadãos, pautado assim pela inviolabilidade do corpo humano.

O terceiro requisito dispõe acerca da necessidade de evidências científicas e análises estratégicas pertinentes, bem como ampla informação sobre a eficácia, segurança e contraindicações dos imunizantes. Trata-se assim do consenso científico, através de provas da eficácia das vacinas, e suas eventuais contraindicações, que podem vir trazer um encargo negativo a saúde do cidadão, vez que neste caso é possível não se vacinar.

O último requisito se trata da distribuição universal e gratuita das vacinas, disponibilizando assim como um meio a todos, para efetiva o direito à saúde, previsto no artigo 196 da Constituição Federal. Se trata da dupla obrigatoriedade reconhecida, sendo um dever do Estado de garantir e conceder os meios de imunização, bem como do indivíduo de se imunizar de forma voluntária, efetivando fielmente o mandamento constitucional.

Respeitados todos esses requisitos, seria assim cabível aplicação de medidas indiretas como meio compulsório de vacinação, para garantir o direito pertencente a coletividade.

## **Decisão do agravo no recurso extraordinário nº 1267879**

Ainda na mesma sessão do pleno, foi também discutida a questão que refere o pátrio poder familiar e escusa de consciência dentro do âmbito de imunização. O *leading case* versava acerca da possibilidade de pais com filosofia de vida vegana, baseado no respeito aos animais e não consumo de produtos de origem animal, recusarem-se a submeter seu filho às vacinas obrigatórias, fixadas pelo Programa Nacional de Imunização.

O Ministério Público do Estado de São Paulo, promoveu ação cível pública, buscando obrigar os detentores do pátrio poder familiar a vacinar seu filho. Em 1º grau a decisão foi improcedente, com fulcro nos arts. 227 e 229 da Constituição Federal, por onde os pais são responsáveis por guiar e educar seus filhos. Em 2º grau a decisão foi reformada pelo Tribunal de Justiça de São Paulo, que inclusive estabeleceu a possibilidade de busca e apreensão do menor em caso de descumprimento da decisão. Inconformados, os genitores levaram a decisão até o Supremo Tribunal Federal, que estabeleceu o seguinte entendimento:

Decisão: O Tribunal, por unanimidade, apreciando o tema 1.103 da repercussão geral, negou provimento ao recurso extraordinário, nos termos do voto do Relator. Foi fixada a seguinte tese: "É constitucional a obrigatoriedade de imunização por meio de vacina que, registrada em órgão de vigilância sanitária, (i) tenha sido incluída no Programa Nacional de Imunizações ou (ii) tenha sua aplicação obrigatória determinada em lei ou (iii) seja objeto de determinação da União, Estado, Distrito Federal ou Município, com base em consenso médico-científico. Em tais casos, não se caracteriza violação à liberdade de consciência e de convicção filosófica dos pais ou responsáveis, nem tampouco ao poder familiar". Presidência do Ministro Luiz Fux. Plenário, 17.12.2020 (Sessão realizada inteiramente por videoconferência - Resolução 672/2020/STF). ARE nº 1267879, Min. Rel. Luís Roberto Barroso, julgado em 2020, Acórdão).

Os Ministros entenderam assim pela impossibilidade de arguição de escusa de consciência nos casos em que se tratar de vacina obrigatória, incluída no Programa Nacional de Imunizações, ou que tenha aplicação obrigatória determinada em Lei o pela União, Estados, Distrito Federal ou Municípios, desde que exista um consenso médico-científico. Destaque no voto do Ministro Luís Roberto Barroso:

De um lado, tem-se o direito dos pais de dirigirem a criação dos seus filhos e a liberdade de defenderem as bandeiras ideológicas, políticas e religiosas de sua escolha. De outro lado, encontra-se o dever do Estado de proteger a saúde das crianças e da coletividade, por meio de políticas sanitárias preventivas de

doenças infecciosas, como é o caso da vacinação infantil. (ARE nº 1267879, Min. Rel. Luís Roberto Barroso, julgado em 2020, Acórdão).

Esse precedente complementa a obrigatoriedade da vacina, e traz um importante marco no embate dos direitos fundamentais individuais e coletivos, sendo um novo marco dentro do estudo da escusa de consciência, e o devido valor da coletividade.

## **VACINAÇÃO OBRIGATÓRIA E ESCUSA DE CONSCIÊNCIA**

Tratando-se de um conflito de direitos fundamentais, o Supremo Tribunal Federal é legitimado como o intérprete final da Constituição, sendo o competente para decidir qual direito fundamental deve prevalecer diante de um conflito. O próprio Ministro Luis Roberto Barroso explica a tensão de direitos, inclusive quando envolver liberdade religiosa:

No plano dos direitos fundamentais, a liberdade religiosa de um indivíduo pode conflitar com a de outro, o direito de privacidade e a liberdade de expressão vivem em tensão contínua, a liberdade de reunião de alguns pode interferir com o direito de ir e vir dos demais. Quando duas normas de igual hierarquia colidem em abstrato, é intuitivo que não possam fornecer, pelo seu relato, a solução do problema. Nesses casos, a atuação do intérprete criará o Direito aplicável ao caso concreto, a partir das balizas contidas nos elementos normativos em jogo. (2010, p. 353).

Quando se fala em obrigatoriedade de vacinação e escusa de consciência, há uma tensão de direitos fundamentais, por um lado a liberdade de crença e de consciência e convicção filosófica, e contraposto, os direitos da coletividade, de vida e saúde. Se não bastasse, no julgamento do Supremo Tribunal Federal ainda há o direito das crianças, que possuem proteção prioritária, concedida pela própria *Lex Mater*.

E dentro deste conflito, é necessário que se sopesem os valores de cada um destes direitos fundamentais, em consonância ao que ensina Virgílio Afonso da Silva, “*todos os direitos fundamentais são restringíveis e todos os direitos fundamentais são regulamentáveis.*” (2004, pág. 47), que torna possível a intervenção estatal perante todos os direitos fundamentais, precedida por uma fundamentação constitucional.

No aspecto jurídico da escusa de consciência, o fundamento está na liberdade individual do particular, de não ser submetido a imunização que não concorde, assumindo assim o risco por sua vida e saúde. Dentro da esfera de dever jurídico do Estado, e direito do cidadão, a vida e saúde não estariam em grau hierárquico superior as liberdades individuais.

Segundo Ingo Wolfgang Sarlet, o direito à saúde é uma norma jusfundamental, em viés duplo, tratando-se de direito social de segunda dimensão prestacional, cabendo ao Estado em um primeiro momento utilizar-se de políticas públicas para efetivar este direito (dimensão positiva), e além disso se trata de um direito de defesa, capaz de afastar intervenções estatais perante a integridade física e psíquica do indivíduo (dimensão negativa), concluindo que,

Assim, o direito a saúde pode ser considerado como constituindo simultaneamente direito de defesa, no sentido de impedir ingerências indevidas por parte do Estado e terceiros na saúde do titular, bem como – esta dimensão mais problemática – impondo ao Estado a realização de políticas públicas que busquem a efetivação deste direito para a população (...) (2002, p. 341).

Sob o viés negativo do direito a saúde, a defesa do indivíduo existe quando as ações do Estado tiverem condão de prejudicar a saúde das pessoas. É fato que um imunizante que busca erradicar um vírus capaz de arrastar um período de pestilência não é meio de trazer encargos negativos a vida e saúde, mas de garantir o direito individual e coletivo. Nota-se que uma vacina incluída no Programa Nacional de Vacinação tem consenso científico sobre sua eficácia, bem como eventuais consequências negativas e contraindicações, sendo aprovado pelo órgão de vigilância sanitária competente. E a decisão do STF estabelece como requisito essencial para a compulsoriedade da vacinação contra a Covid-19 as bases de evidências científicas, junto da ampla informação sobre sua eficácia, segurança e contraindicações.

Desta forma torna-se ilegítimo se utilizar da dimensão negativa do direito fundamental a saúde como defesa contra as vacinações, que traz inclusive junto as implicações da dimensão positiva do direito à saúde. Dentro do viés prestacional, cabe ao Estado prover o direito fundamental a saúde por políticas públicas, deve-se garantir a efetividade das vacinações. E dentro do campo de efetividade dos meios imunizantes, deve-se atingir a chamada imunidade de rebanho ou coletiva, conforme ensina Caroline Dutra Lacerda:

Imunidade de rebanho (Q), ou imunidade coletiva, é um conceito aplicável para doenças transmitidas de uma pessoa para a outra. Q descreve uma situação onde a cadeia de infecção é bloqueada, isto é a doença para de se alastrar, pois uma porcentagem de indivíduos, numa população definida, adquire imunidade a essa infecção e assim protege os que ainda não tem imunidade de serem infectados (...). Quando a quantidade suficiente de pessoas tem imunidade para atingir a imunidade de rebanho, a propagação da doença diminui, não porque a infectividade do agente patogênico tenha diminuído, mas porque diminui a possibilidade de uma pessoa contagiável entrar em contato com uma pessoa infectada. (2020).

Ao tratar de políticas públicas, principalmente relacionadas a saúde Valter Foletto Santin (2019, p. 142) explica que,

A proteção à saúde é serviço de relevância pública (art. 197, da Constituição Federal do Brasil), com previsão de se tratar de “direito de todos e dever do Estado”, em sistema de acesso universal e igualitário às ações e serviços, para promoção, proteção, recuperação e recuperação do usuário do serviço redução de riscos (art. 196) (BRASIL, 1988).

Vacinar-se, sob o aspecto jurídico, político e científico, é uma medida de assegurar o direito fundamental à saúde, vez que além de garantir que o imunizado não seja infectado pela doença, também o torna um meio incapaz de transmitir, se tornando uma barreira contra aqueles que não foram ou não podem ser vacinados.

Desta forma se atinge a imunidade coletiva ou de rebanho, imunizando quantidade de pessoas suficiente para fazer com que aqueles que não foram imunizados se protejam contra a Covid-19. Portanto, é necessário que a vacinação atinja uma certa quantidade de pessoas antes que possa surtir seus efeitos. Isso vai de encontro com a inovadora teoria suscitada no julgamento da Suprema Corte brasileira, ao trazer a chamada teoria do egoísmo.

É certo que por razões biológicas, políticas ou territoriais, nem todos são capazes de ter acesso a vacinas em celeridade suficiente para se proteger, como em casos de contraindicações, ou pela impossibilidade do sistema imunológico do indivíduo realmente se tornar imunizado, em certos casos. E para que essas pessoas sejam protegidas, é necessário que o restante da coletividade esteja imunizado, formando uma barreira contra o vírus.

Posto assim funda-se a teoria do egoísmo, do ponto de vista individual, a pessoa não pode colocar em risco a coletividade, por razões mesquinhas, o interesse coletivo está acima do interesse individual, vez que a vacinação só encontra seu fim com a imunização em massa, é o direito de todos não estarem expostos a vacinação de uma doença, por interesse próprio. Privilegia-se o princípio da solidariedade, posto no art. 3º, inciso I, da Constituição Federal, e sobre o mesmo, discorre Celso de Mello:

Enquanto os direitos de primeira geração (direitos civis e políticos) - que compreendem as liberdades clássicas, negativas ou formais - realçam o princípio da liberdade e os direitos de segunda geração (direitos econômicos, sociais e culturais) - que se identifica com as liberdades positivas, reais ou concretas - acentuam o princípio da igualdade, os direitos de terceira geração, que materializam poderes de titularidade coletiva atribuídos genericamente a todas as formações sociais, consagram o princípio da solidariedade e constituem um momento importante no processo de desenvolvimento, expansão e reconhecimento dos direitos humanos, caracterizados, enquanto

valores fundamentais indisponíveis, nota de uma essencial inexauribilidade. (STF – MS: 22164, Rel. Min. Celso de Mello, Data de Julgamento: 30/10/1995, Tribunal Pleno).

O princípio da solidariedade vige como um dos objetivos fundamentais da Federação Brasil, e resulta da terceira dimensão dos direitos fundamentais, junto da fraternidade, caracterizado pela proteção da humanidade, não apenas pelo Estado, mas pelos particulares entre si, como assinala Ana Cristina Monteiro de Andrade Silva:

A solidariedade passa pela empatia, mas nela não se encerra. Ao contrário, vai além dela. Enquanto a empatia é a capacidade de se colocar no lugar do outro, a solidariedade consiste na preocupação com a situação alheia e na tomada de ações para minimizar o sofrimento do próximo. (2013, p. 38).

Esse princípio foi pauta decisiva durante o julgamento pelo Supremo Tribunal Federal, de forma que a saúde se sobrepõe sobre outros direitos individuais. Quando se trata de garantir os direitos fundamentais, o dever imediato vem do Estado, mas não exclusivamente, vez que de forma mediata há a própria coletividade, como Ingo Wolfgang Sarlet aduz:

Neste sentido, aliás, cumpre destacar que a noção de deveres fundamentais conecta-se ao princípio da solidariedade, no sentido de que toda a sociedade é também responsável pela efetivação e proteção do direito à saúde de todos e de cada um<sup>16</sup>, no âmbito daquilo que Canotilho denomina de uma responsabilidade compartilhada (*shared responsibility*), cujos efeitos se projetam no presente e sobre as futuras gerações<sup>18 19</sup>, como já reconhecido na seara do direito ambiental. (2008, p. 7).

É pelo princípio da solidariedade que se funda o Estado, através dos pressupostos de segurança e eficácia das vacinas, restrinja a autonomia individual de todos, com a finalidade de dar poder ao direito social a saúde. De forma solidária, é um dever jurídico, e sobretudo moral, proteger-se, e se possível, imunizar-se, buscando proteger os direitos dos outros. Inclusive, é deste princípio que se admite o Estado, por vezes interferir na esfera privada, para proteger o indivíduo contra si mesmo, pela promoção da dignidade humana. Suscitado pelos próprios Ministros da Suprema Corte.

O princípio da solidariedade, segundo Pedro Lenza (2019, p. 109), “*trata-se de nova perspectiva de igualdade, sedimentada na solidariedade dos povos, na dignidade da pessoa humana e na justiça social*”, tendo assim uma ligação intrínseca ao princípio da dignidade da pessoa humana, admitindo-se a ideia de que o homem não é meio, mas sim um fim em si

próprio. Constitui um dos fundamentos da República Federativa do Brasil a dignidade humana, que garante ao indivíduo decidir como quiser, e ser tratado de forma digna.

É em razão disto que, dentro de sua esfera individual, pode um indivíduo recusar um tratamento médico, ainda que culmine em violação a seu direito a vida, como com as testemunhas de Jeová, onde privilegia-se a autonomia da liberdade religiosa.

Entretanto, o privilégio da autonomia privada, dentro de suas liberdades, não incide dentro da questão de vacinações, vez que a autonomia de liberdade está condicionada a esfera jurídica própria, ao passo que, tendo repercussões na esfera jurídica de terceiros, prevalece o interesse coletivo. É o que ensina José Renato Venâncio Resende e Cândice Lisbôa Alves:

Percebe-se, assim, que a teoria dos deveres fundamentais é muito mais complexa, não sendo apropriado explicá-los como a correspondência de um direito. Esses deveres, por sua natureza, impõem limitações e restrições ao exercício dos direitos, sobretudo das liberdades. É a clássica afirmação de que, para o exercício do direito de um indivíduo deve haver a limitação do direito do outro. (2020, p. 141).

Os direitos individuais de liberdade são os principais limitadores do poder estatal, protegendo contra os abusos e arbitrariedades, e fundam-se pela dignidade da pessoa humana. Entretanto, da mesma dignidade da pessoa humana também reside o dever de proteção da coletividade, não se pode privilegiar um direito individual sobre a esfera jurídica de tantos outros. No mencionado caso das testemunhas de Jeová, a recusa de transfusão sanguínea importa em um risco a própria vida, sem que traga encargos negativos a integridade física de terceiros. Adversamente, recusa de se imunizar contra qualquer que seja a doença, gera um dano social muitas vezes irreparável. A título exemplificativo, Guido Carlos Levi menciona um caso de 2011, propiciado pela circulação do sarampo na Europa e África:

Naquele ano, tivemos no Estado de São Paulo 26 casos de sarampo notificados. Todos tiveram como fonte casos importados. A maioria (60%) era de não vacinados, sete em crianças menores de 1 ano, cinco não vacinados por opção e quatro sem vacina documentada. Isso ocorreu em um estado com altíssimo índice de cobertura vacinal, obrigando a aplicação de um elevado número de doses de bloqueio de potenciais comunicantes. (2013, p. 45).

O princípio da solidariedade deve ser observado sob um aspecto global, e não meramente regional. Esse grande caos instaurado na Europa e África, por recusas vacinais, tiveram impactos dentro do próprio Estado brasileiro, e foi capaz de atingir até mesmo pessoas que passaram pelo procedimento imunizatório, vez que vacinas não possuem, em regra, imunização

absoluta em todos. Desta forma, o deslinde do exercício de liberdade daqueles que não tomaram as vacinas obrigatórias repercutiu em diversas pessoas que o fizeram.

O próprio contratualismo de Locke, fundado em ideias de liberdade, transmite-se o pressuposto de que o contrato social é um meio de associação entre indivíduos, através de um viés original de neutralidade, é dessa união que realmente se garante a liberdade do indivíduo. Entretanto, para ter o pleno gozo de seus direitos, é necessário que o homem abra mão de parte de sua liberdade, como forma de garantir o bem-estar social, e não interfira no direito de terceiro, por onde o notório ditado jurídico diz, “*o seu direito termina quando começa o direito do outro*”. John Locke, por suas palavras, assinala:

E assim cada homem, consentindo com os outros em instituir um corpo político submetido a um único governo, se obriga diante de todos os membros daquela sociedade, a se submeter à decisão da maioria e a concordar com ela; do contrário, se ele permanecesse livre e regido como antes pelo estado de natureza, este pacto inicial, em que ele e os outros se incorporaram em uma sociedade, não significaria nada e não seria um pacto. (2001, p. 61).

O Estado tem como função proteger o homem, em um primeiro momento contra aqueles fora do contrato social (nações estrangeiras), e em um segundo momento contra aqueles que vivem sob o mesmo fundamento contratual, e por vezes a decisão deverá sopesar o valor coletivo sobre o individual, a vontade da maioria.

E neste sentido, os Ministros do STF, legitimados pelo texto constitucional como intérprete final da norma, decidiram pela impossibilidade de arguição de escusa de consciência em face das vacinas obrigatórias, por capazes e incapazes, privilegiando-se sobre as liberdades individuais o princípio do melhor interesse do menor, que deve ser protegido.

E leia-se obrigatórias aquelas que forem registradas pelo órgão de vigilância sanitária, tendo sido incluída no Programa Nacional de Imunizações, em Lei, ou sejam determinadas pela União, Estados, Distrito Federal e Municípios, desde que havendo o consenso médico. Fato que assim não viola a liberdade individual da pessoa, mas garante a coletividade, e de forma compulsória, a ela mesma, ter garantido seu direito a saúde, e conseqüentemente a vida.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É fato que a escusa de consciência é uma garantia fundamental a liberdade religiosa e de convicção filosófica e política, com importância imensurável ao Estado democrático de direito, que busca garantir o exercício da dignidade humana e de todos os direitos fundamentais.

E em igual modo, os movimentos antivacina, ainda que injustificável aos não adeptos, deve ser respeitado como um exercício da liberdade individual, um exercício de direitos fundamentais próprios, de buscar e exercer, disseminando seus ideais.

Com o julgamento conjunto do plenário do Supremo Tribunal Federal das ADI's nº 6586 e 6587 e do ARE nº 1267879, de forma fundamentada e clara, foi pacificada a impossibilidade de por motivo religioso, filosófico ou político possa se escusar de obrigação atrelada a vacinar-se, pela prevalência do interesse coletivo, promoção dos direitos fundamentais da vida, e especialmente a saúde, através do princípio da solidariedade e dignidade humana, reconhece-se a constitucionalidade da aplicação de medidas indiretas àqueles que recusarem a vacinar-se. É o caso de dupla obrigatoriedade, do Estado de fornecer a vacina (direito a saúde positivo), e do indivíduo de se vacinar (princípio da solidariedade), e somente desta força ser capaz de efetivar plenamente o direito à saúde, na luta contra as doenças que se assentam no ambiente coletivo.

E como meio a trazer ainda mais aparato jurídico a decisão foi a constitucionalidade de todas as leis que tratam da vacinação no Brasil, vez que, segundo consta do julgamento, desde a primeira Lei de vacinação, nunca houve qualquer impugnação perante a Suprema Corte sobre sua constitucionalidade, que inclusive foi reafirmada pela edição da Lei nº 13.979/20, que tratou especificamente sobre a Covid-19.

Por todo o exposto, vê-se uma obrigatoriedade de se vacinar, e impossibilidade de se escusar, salvo pelo caso de contraindicação, sendo o único motivo do ordenamento jurídico brasileiro capaz de eximir alguém de vacinar-se, quando obrigatória, presente no Programa de Imunização Nacional, por Lei ou determinação da União, Estados, Distrito Federal ou Municípios.

## REFERÊNCIAS

BARBIERI, Carolina Luisa Alves; COUTO, Márcia Thereza; AITH, Fernando Mussa Abujamra. A (não) vacinação infantil entre a cultura e a lei: os significados atribuídos por casais de camadas médias de São Paulo, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 33, n. 2, p. 1-9, 2017. disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/csp/v33n2/1678-4464-csp-33-02-e00173315.pdf>>

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: Os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de Direito Constitucional*. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

BORN, Rogério Carlos. *A objeção de consciência e as privações aos direitos políticos e fundamentais*. Orientador: Dra. Eneida Desirre Salgado. 2013. Tese de Mestrado (Direito) - Mestre, 2013.

BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil: promulgada em 18 de setembro de 1946*. Disponível em: Acesso em: 18 de outubro. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988*. Disponível em: Acesso em: 18 de outubro. 2020.

BRASIL. *Decreto-lei nº 3.689. Código de Processo Penal*. Diário Oficial da União, 3 de outubro de 1941. Disponível em < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decretolei/del3689compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decretolei/del3689compilado.htm)> Acesso em: 08 de março de 2020.

BRASIL. *Lei nº 6.259*. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em Acesso em: 08 de março de 2020.

BRASIL. *Lei nº 8.069*. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 13 de julho de 1990. Disponível em < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/18069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm)> Acesso em: 08 de março de 2020.

BRASIL. *Lei nº 13.979*. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 06 de fevereiro de 2020. Disponível em Acesso em: 08 de março de 2020.

BRASIL. *Portaria nº 597*. Diário Oficial da União, 08 de abril de 2004. Disponível em Acesso em: 08 de março de 2020.

BUZANELLO, José Carlos. *Objecção de consciência: uma questão constitucional*. Brasília a. 38, n. 152, p. 173-182, out/dez, 2001.

CARRAZZA, Roque Antonio. *Curso de Direito Constitucional Tributário*. 26 ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS. *Pacto de São José da Costa Rica*. 22 de novembro de 1969. Disponível em: Acesso em: 18 de outubro. 2020.

DALLARI, Sueli Gandolfi. *O eterno conflito entre liberdade e controle: o caso da vacinação obrigatória*. R. Dir. sanit., São Paulo v.18 n.3, p. 7-16, nov. 2017. /fev. 2018.

FILHO, Manoel Gonçalves Ferreira. *Curso de Direito Constitucional*. 38. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FURST, Henderson. *Recusa terapêutica e recusa vacinal: notas sobre a regulação jurídica da vacina de Covid-19 e direito de pacientes*. Genjurídico. Disponível em <<http://genjuridico.com.br/2020/12/14/recusa-terapeutica-e-recusa-vacinal/>>, 14 dez 2020.

GOMES, Eduardo Biacchi; BORN, Rogério Carlos. A objeção de consciência no Direito Internacional e os direitos fundamentais: Reflexos no constitucionalismo brasileiro. *Revista de Direito Administrativo e Constitucional*, Belo Horizonte, p. 121-137, 1 jun. 2012.

IMHOFF, Marina Debastiani; PERICO, Alexandra Vanessa Klein. *A Responsabilização civil nos casos de não vacinação obrigatória dos filhos*. Âmbito jurídico, disponível em <<https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-civil/a-responsabilizacao-civil-nos-casos-de-nao-vacinacao-obrigatoria-dos-filhos/>>, 05 dez 2019.

LACERDA, Caroline Dutra; CHAIMOVICH, Hernan. *O que é imunidade de rebanho e quais as implicações?* Jornal da USP. Disponível em <<https://jornal.usp.br/artigos/o-que-e-imunidade-de-rebanho-e-quais-as-implicacoes/>>, 06 ago 2020.

LEITE, Gisele; HEUSELER, Denise. *Aspectos jurídicos sobre a obrigatoriedade de vacinação no Brasil*. Jornal Jurid. Disponível em <<https://www.jornaljurid.com.br/colunas/gisele-leite/aspectos-juridicos-sobre-a-obrigatoriedade-de-vacinacao-no-brasil/>>, 22 out 2020.

LENZA, Pedro. *Direito Constitucional esquematizado*. 23. ed. São Paulo: Saraiva, 2019.

LEVI, Guido Carlos. *Recusa de vacinas: causas e consequências*. São Paulo: Segmento Farma, 2013.

LOCKE, John. *Segundo tratado do governo civil: e outros escritos*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MALUF, Sahid. *Teoria Geral do Estado*. 30 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

MELLO, Cecilia; GERVITZ, Luiza Cobra. O movimento antivacina: a contaminação ideológica, a escolha social, o direito e a economia. *Revista dos Tribunais online*. Disponível em <https://www.thomsonreuters.com.br/content/dam/openweb/documents/pdf/Brazil/white-paper/rdm-5-cecilia-mello-e-luiza-gervitz-o-movimento-antivacina.pdf>>., v. 5, 2020.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

MORAES, Alexandre de. *Direito Constitucional*. 13. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

RAZ, Joseph. *Valor, respeito e apego*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTIN, Valter Foletto. *Serviço público e direitos humanos*. In: Revista Paradigma. Ribeirão Preto SP, a. XXIV, v. 28, n. 2, p. 134-153, mai/ago 2019. ISSN 2318-8650. Disponível em: <http://revistas.unaerp.br/paradigma/article/view/1332/1300>.

SARLET, Ingo Wolfgang; FIGUEIREDO, Mariana Filchtiner. Algumas considerações sobre o direito fundamental à proteção e promoção da saúde aos 20 anos da Constituição Federal de 1988. *Revista de Direito do Consumidor*, São Paulo, n. 67, p. 125-172, jul./set. 2008.

SARLET, Ingo Wolfgang. Algumas considerações em torno do conteúdo, eficácia e efetividade do Direito à Saúde na Constituição de 1988. *Revista Eletrônica sobre a Reforma do Estado*, Salvador, n. 11, p. 1-17, set./out./nov. 2007.

SILVA, Ana Cristina Monteiro de Andrade Silva. Princípio Constitucional da Solidariedade. *Revista CEJ, Brasília* V.20, n. 68, Jan/abr. 2016.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 25. ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

SILVA, Virgílio Afonso da. O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais. *Revista de Direito do Estado*, ed. 4, p. 23-51, 2006.

SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.

SOUZA, Marcelo Agamenon Goes de. *Direito Constitucional. Teoria e Jurisprudência*. Brasília: Praeceptor, 2020.

STF. Pleno. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 6586*. Diário de Justiça: 17/12/2020.

STF. Pleno. *Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 6587*. Diário de Justiça: 17/12/2020.

STF. Pleno. *Agravo em Recurso Extraordinário nº 1267879*. Diário de Justiça: 17/12/2020.

RESENDE, José Renato Venâncio; ALVES, Cândice Lisbôa. A vacinação obrigatória como um dever jurídico decorrente do direito fundamental à saúde. *Revista da Faculdade de Direito – UFP*, Curitiba, Vol. 65, n.2, 2020.

TAVARES, André Ramos. *Curso de Direito Constitucional*. 10 ed, São Paulo: Saraiva, 2012.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 34 ed. Civilização brasileira: Rio de Janeiro, 2012.

**MOVIMENTOS DE LEIGOS CATÓLICOS E A “HISTÓRIA VISTA DE BAIXO”:  
CULTURA POPULAR, SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO\***

Vanessa Miranda<sup>1</sup>

---

\* Temas desenvolvidos neste capítulo foram originalmente apresentados em tese de doutoramento defendida na PUC-SP, com auxílio de bolsa de estudos do CNPq, conf. MIRANDA, Vanessa. *Trabalhadores e trabalhadoras em movimento(s): leigos católicos e outros sujeitos na luta por democracia (ABC Paulista e Grande São Paulo nas décadas de 1970 e 1980)*. Tese de Doutorado em Psicologia Social. PUC-SP, São Paulo, 2020.

<sup>1</sup> Doutora em Psicologia pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É professora substituta do departamento de Psicologia da Universidade Federal do Tocantins (UFT/Campus Miracema) e servidora pública da Secretaria de Estado de Saúde do Amazonas (SES-AM) na cidade de Manaus. E-mail: vangmira@hotmail.com

## INTRODUÇÃO

A ditadura civil-militar, já desde 1964 (imposta a Doutrina de Segurança Nacional como filosofia oficial do Estado naquele momento) (SILVA, 2006), com acirramentos em 1968 (BRASIL. Ato Institucional n.º 5, de 13 de dezembro de 1968)<sup>2</sup>, e ao longo de toda a década de 70 (até a Lei de Anistia em 1979) (REIS; RIDENTE; MOTTA, 2014), representou para o país um aprofundamento das contradições sociais e econômicas, num cenário histórico que põe desafios para a pesquisa em psicologia social (FILHO, 2009; ANSARA, 2005; COIMBRA, 1995). Nesse meio de violências, contudo, organizaram-se trabalhadores e trabalhadoras em movimentos populares como os movimentos de leigos, atrelando suas pautas de reivindicação às lutas do movimento grevista no ABC do final da década de 1970 (MIRANDA, 2020). Nesse período os participantes desses movimentos, amalgamados nas lutas por democracia como sujeitos sociais ativos e transformadores, conquistaram a visibilidade que conferiu “*significado político às suas práticas*” (PAOLI, SADER, TELLES, 1983, p. 149).

Confirmações dessa dimensão, de valorização das lutas empreendidas por trabalhadores e trabalhadoras do ABC Paulista durante a ditadura, advindas de movimentos de leigos, encontramos na elaboração de Folheto de Missa distribuído para liturgia na Igreja Matriz de São Bernardo, em março de 1981, momento de organização das Campanhas Salariais e Assembleias nos Sindicatos. Assinado pela Ação Católica Operária do ABC (A.C.O) e Pastoral Operária do ABC, o folheto articula dimensões subjetivas da fé cristã de união, justiça, liberdade, verdade e solidariedade às lutas da classe trabalhadora por democracia e outros direitos, anunciando aos “Nossos Irmãos Trabalhadores do ABC” que,

Sindicalistas metalúrgicos de São Bernardo do Campo e Santo André foram condenados, em primeiro julgamento, a penas que somam 27 anos de prisão! Os metalúrgicos e os funcionários públicos estão em campanha salarial. Estes fatos, e mais outros que veremos aqui, exigem de nós, trabalhadores cristãos, uma palavra que nos ajude na caminhada. (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO (CPV). São Paulo. Acervo Documental, 2016. Folheto de Missa. “Aos nossos irmãos trabalhadores do ABC”. Ação Católica Operária do ABC (A.C.O) e Pastoral Operária do ABC, março de 1981).

---

<sup>2</sup> Promulgado pelo ditador militar, marechal do Exército, Artur da Costa e Silva, o AI-5 decretou, por meio de medidas constitucionais, a cassação política e a liberdade de expressão de todas as pessoas, partidos, movimentos sociais que se manifestassem contrariamente aos propósitos político-econômicos da ditadura, ideologicamente instituída pelo golpe de 1964 como o “Poder Revolucionário Brasileiro”.

O folheto alerta aos companheiros que ficar calado diante da violência de condenar injustamente à prisão sindicalistas metalúrgicos significaria perder laços de união conquistados pela classe trabalhadora em período de brutal retirada de direitos. Em meio a um jogo pesado de exploração e violência nas ruas, contrariando o sentimento de resignação e conformismo regularmente cantado nas missas (Senhor, tende piedade de nós!), conclui com sabedoria política um dos textos do folheto: “aos pobres nada será dado, tudo será conquistado”. A luta por direitos trabalhistas, que precisava ser travada por todos, rejeitaria na construção daquele folheto perspectivas religiosas que colocam o pobre na condição de vítima expiatória para satisfazer a consciência culpada das classes privilegiadas. Nesse sentido, o material divulgado buscava recuperar entre os trabalhadores o sentimento de dignidade, pois, como soava a canção: “desse lado do muro/ o jogo é tão duro, meu pai/ que só ter piedade de nós não vale a pena” (PARAÍSO das Hienas. Intérprete: Jessé. Compositor: J. Accioly Neto).

Pedimos pão e deram-nos soldados pelas ruas de todo o ABCD. Pedimos liberdade e prenderam nossos dirigentes sindicais. Pedimos paz e instalaram seus tribunais militares. Pedimos o direito de defesa e cercaram o tribunal de soldados, impedindo o livre acesso ao público. Pedimos justiça e anunciaram pesadas sentenças. Agora, **se nos calarmos seremos todos nós que, amanhã, perderemos o pouco que nos resta de pão, de liberdade, de paz, de direito e de justiça. Aos pobres nada será dado, tudo será conquistado.**

(...)

Nesse momento de desemprego, devemos confiar que a nossa união, a união da classe trabalhadora, é a força de Deus sobretudo na luta por salário-desemprego e por estabilidade no emprego. Participemos também ativamente dos Fundos de Greve.

(...)

**Companheiros:**

(...)

**- Lutemos pela absolvição de nossos companheiros! Contra a Lei de Segurança Nacional!**

**- Todo apoio às justas reivindicações das campanhas salariais!**

**- Lutemos pela estabilidade do emprego!**

**- Vamos todos nas Assembleias dos Metalúrgicos dia 29 em SBC [São Bernardo do Campo], e Sto. André. (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO. Folheto de Missa. “Aos nossos irmãos trabalhadores do ABC”. Ação Católica Operária do ABC (A.C.O) e Pastoral Operária do ABC, março de 1981, grifos da diagramação).**

Fica ressaltada, nos fragmentos transcritos acima, a forte presença das violências política e de Estado perpetradas contra a classe trabalhadora no ABC Paulista das décadas de 1970 e 1980, como a Lei de Segurança Nacional, repressão militar nas ruas, nos tribunais igualmente militares e a forte repressão socioeconômica como o desemprego enfrentado naquelas décadas. No entanto, o Folheto de Missa confeccionado por aqueles movimentos de

leigos evidência, também, o poder popular no ABC Paulista voltado à criação de importantes formas de organização da classe trabalhadora como o sindicato, o fundo de greve e as assembleias de trabalhadores ocorridas naquele período. Ficamos sabendo nesses trechos do folheto, que a sobreposição entre fé e luta no ABC Paulista daqueles anos de desemprego, de repressão política e policial compõe uma “história vista de baixo”, de trabalhadores organizados em Assembleias nos sindicatos em torno das campanhas salariais e pela conquista de outros direitos.

Contrapondo-se à história oficial, Edward Palmer Thompson (2012, p. 185-201), historiador inglês, propõe a “história vista de baixo” como uma perspectiva historiográfica que busca evidenciar a experiência da “gente comum”, que resiste às práticas sociais de opressão inerentes à cultura capitalista de destruição de saberes, de modos de viver e de trabalhar, quer seja no campo ou na cidade. Nessa perspectiva, a “história operária” surge como voz dissidente à memória oficial, exigindo das ciências humanas um olhar voltado à compreensão das relações sociais de poder atravessadas pela luta de classes entre trabalhadores e trabalhadoras e aqueles que detêm o controle dos meios de produção do capital, refletindo sobre a repercussão dessas relações na transformação da cultura e do cotidiano de gerações, no passado e no presente. Porque pretende não perder de vista a revalorização da experiência de sujeitos sociais, tal proposta historiográfica tem sido positivamente recepcionada por pesquisadores brasileiros de diversas áreas do conhecimento desde os anos de 1970. Para Thompson, a “história vista de baixo”, portanto, alcança perspectivas de trabalho em pesquisa cujos efeitos atingem criticamente não somente o modo como o tema “história operária” tem sido abordado pela história oficial, mas, sobretudo, os desdobramentos dessa “história vista de baixo” na criação de espaços de memória que visam incluir na própria produção da pesquisa, pela análise e problematização das fontes, “muito além dos bosques das universidades” (THOMPSON, 2012, p. 186), um “público extramuros”(THOMPSON, 2012, p.201).

Jim Sharpe (1992, p. 42-60) também refletiu sobre essa linha de pesquisa em ensaio sobre o tema. Este autor apresenta os desafios para se manter dentro dessa perspectiva, e de fato realizarmos pesquisas que recuperem não apenas o testemunho (oral ou escrito) das classes sociais inferiores, mas que ao resgatá-lo sejamos capazes de entranhar, nos resultados obtidos, a própria classe trabalhadora como agente transformador e participante da escrita dessa “história vista de baixo”. Sharpe traz à baila outros autores que, além de Thompson, colocaram em prática essa perspectiva, tanto do ponto de vista da diversidade de fontes que passaram a ser adotadas em suas pesquisas quanto do ponto de vista do esforço em buscar situar onde exatamente o “baixo” deve ser alocado na escrita, sem que se homogeneíze a noção de classes

sociais inferiores em ideias simplistas que acabariam por aprisionar e sufocar as vozes de trabalhadores e trabalhadoras. A fim de evitarmos esse perigo, alerta o autor que não devemos abandonar as contribuições dos historiadores marxistas que oferecem caminhos interpretativos para um entendimento “mais amplo ou dos propósitos de uma abordagem da história vista de baixo” (SHARPE, 1992, p. 44). A seguir, uma seleção de trechos do ensaio de Jim Sharpe expõe alguns pontos analisados pelo autor sobre o tema em questão.

Tradicionalmente, a história tem sido encarada, desde os tempos clássicos, como um relato dos feitos dos grandes. (...). Havia, é claro, vários indivíduos que se sentiam infelizes com essa situação, e, já, em 1936, Bertold Brecht, em seu poema *Perguntas de um Operário que Lê*, apresentou aquela que provavelmente ainda é a afirmação mais direta da necessidade de uma perspectiva alternativa ao que poderia ser chamado de “história da elite”. Mas provavelmente é justo dizer que uma declaração séria de transformar essa necessidade em ação só surgiu em 1966, quando Edward Thompson publicou um artigo sobre *'The History from Below'* em *The Times Literary Supplement*. (SHARPE, 1992, p. 40-41).

Como nossos sentimentos nos recordam, a expressão ‘história vista de baixo’ implica que há algo acima para ser relacionado. Esta suposição, por sua vez, presume que a história das “pessoas comuns”, mesmo quando estão envolvidos aspectos explicitamente políticos de sua experiência passada, não pode ser dissociada das considerações mais amplas da estrutura social e do poder social. Esta conclusão, por sua vez, leva ao problema de como a história vista de baixo deve ser ajustada a concepções mais amplas da história. (SHARPE, 1992, p. 54).

Regina Helena de Freitas Campos (1996, p. 129), ao observar que “a história deve ser a história da práxis, e por isso deve recuperar a atividade humana no convívio social, pois é aí que a história se faz”, entabula intercessões reciprocamente relacionadas entre o meio histórico e o psicológico. Recuperando a contribuição de autores como E. P. Thompson, e sua “história vista de baixo” (*history from below*), e Natalie Zemon Davis, aquela autora pensa a historiografia da Psicologia por métodos que a vinculam necessariamente ao estudo do social, da cultura. Desse percurso, como observa Maria do Carmo Guedes (1996, p. 164), “conhecer História da Psicologia é indispensável para situar corretamente um problema de pesquisa em Psicologia”. Ao fim e ao cabo, como assinalou Silvia Lane (2012, p.19) sobre a Psicologia, ao observá-la como inexoravelmente Social, busca-se aqui refletir procedimentos metodológicos de pesquisa nessa área como também necessariamente Social. Discussão de mesma magnitude realizou também Déa Ribeiro Fenelon (2009), ao afirmar que toda a História é sempre Social, evidenciando o compromisso ético-político que todo pesquisador necessita assumir como ponto de partida em toda a sua práxis.

Decerto, na psicologia social, a perspectiva da “história vista de baixo” incrementa o olhar voltado ao entendimento da subjetividade social, pois a trilha aberta por aquela concepção nos ensina que a história das pessoas comuns possibilita a análise de processos de subjetivação de homens e mulheres no ABC Paulista que, ao reabitem espaços de práticas religiosas (paróquias, missas, igrejas, festejos), questionando a hierarquia da própria Igreja, e tomando para si os significados de resistência que podem estar implícitos na trajetória bíblica, contribuem para a formação de uma identidade brasileira mais crítica em relação às noções autoritárias que nos uniformizam como sociedade pacífica ou sem luta de classes. A reposição da ideologia da sociedade sem violência se apresenta como tema a ser tratado pela psicologia social, haja vista ser a construção desse mito alimento para o aumento da desigualdade social no Brasil e, conseqüentemente, pela manutenção de uma subjetividade social dividida entre aqueles que tudo têm e podem e aqueles que explorados até a carne literalmente morrem de fome.

Movimentos de leigos, como a A.C.O e Pastoral Operária de São Bernardo, evidenciaram conjuntamente pela criação e distribuição de materiais impressos que participantes desses coletivos imbuíram-se da tarefa de buscar um diálogo reflexivo com a classe trabalhadora do ABC associando as lutas por democracia e direitos trabalhistas a passagens bíblicas, visando explicitar desse modo as injustiças e o *modus operandi* da ditadura civil-militar. Nesse processo, arriscaram esses movimentos elaborações visuais e arranjos de escrita com potencial de formação política muito significativo do ponto de vista da constituição da subjetividade social de trabalhadores do ABC, pois não se privaram nesse percurso de apresentar à classe trabalhadora os conflitos inerentes à luta de classes e ao capitalismo que oprimem, gerando vivências cotidianas muito concretas de violência (como a fome, prisão, desemprego, perseguição e morte).

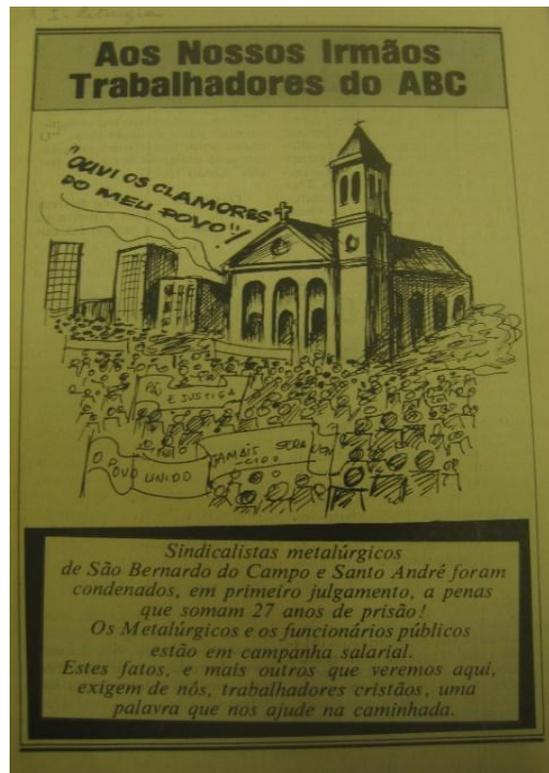
É essa, **especialmente, nossa vida cristã**: pois se conhecerá os verdadeiros cristãos em aqueles que “dão de comer aos famintos, água aos que têm sede, vestem os desnudos, acolhem os abandonados e libertam os oprimidos (Mateus 25, 31-46).

No trabalhador que luta, nos “rostos de operários, com frequência mal remunerados, que têm dificuldade de se organizar e defender os próprios direitos, reconhecemos o próprio rosto sofredor do Cristo” (Puebla n. 36 – Conferência dos Bispos de América Latina). (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO. Folheto de Missa. “Aos nossos irmãos trabalhadores do ABC”. Ação Católica Operária do ABC (A.C.O) e Pastoral Operária do ABC, março de 1981, grifos da diagramação).

Já na capa do folheto de missa, produzido pela A.C.O e Pastoral Operária do ABC, acompanhamos por diagramação artesanal imagem representativa de união entre Igreja e a luta dos trabalhadores por direitos (ver imagem abaixo). Na ilustração, em frente à Matriz de São Bernardo estão milhares de trabalhadores que seguram faixas de protesto com frases de forte significado emocional e político, que cravaram na memória sentidos identitários aos movimentos sociais e à classe trabalhadora daquele período: “O povo unido jamais será vencido” e “Pão e Justiça”. No plano superior da figura, entre a igreja e a cidade operária, o chamado “Ouvi os Clamores do Meu Povo!” suscita estar sendo evocado tanto do interior da igreja quanto de dentro de uma fábrica, que não a vemos, no entanto, sua presença é sugerida por leves, ondulantes e irregulares traços que nos fazem imaginar aquela mesma fumaça que sai das chaminés das fábricas, rejeito resultante do processo fabril, condensação da exploração de homens e mulheres. Na sua composição artística, esse desenho também é expressão das lutas reais que se deram em torno do movimento grevista (1978-1980) associado a movimentos de leigos, e de outras formas de organização dos trabalhadores e de trabalhadoras, no ABC Paulista, voltadas à conquista de direitos sociais básicos como educação, saúde, cultura, moradia e trabalho dignos.

Como identifica Ecléa Bosi (2003, p. 195-208), as práticas religiosas participam da tessitura de saberes que aproximam as classes populares da arte da pintura, da música, da poesia e da leitura bíblica, portanto, da história da humanidade. Para além disso, segundo Bosi, tais práticas podem também contribuir para o processo de enraizamento de sujeitos históricos constituindo o espaço da memória do trabalho, da vida social e comunitária das classes populares que fazem da fé território ambíguo de enraizamento ou desenraizamento.

Imagem 1 – Capa do Folheto de Missa (A.C.O do ABC e Past. Operária do ABC).



Fonte: Arquivo CPV, 2016.

Marilena Chaui, ao analisar as relações entre cultura popular e religião, alicerçada na declaração do “jovem Marx”, de que “somos todos judeus”, e na do “velho Hegel”, de que “somos todos gregos”, afirma que, o primeiro autor tendo assinalado o caráter da religião enquanto “aceitação de um poder transcendente”, e o segundo “como visibilidade e espetáculo”, circunscreveram ambos “o campo da religiosidade como pavor e cisão irremediável entre o exterior e o interior. Eis por que, do ponto de vista da razão, a consciência religiosa surge como forma exemplar da alienação – tema explicitamente desenvolvido por Feuerbach” (CHAUI, 2003, p.71). Contudo, concordando com aqueles autores, ao reconhecer o caráter alienante da religião, observa Chaui, fundamentada em estudos sobre formas de manifestação do catolicismo rural e da “adesão à religião popular urbana (de massa)”, que tais experiências podem apresentar práticas de resistência, nem sempre em ações deliberadas, mas que são “práticas dotadas de uma lógica que as transforma em atos de resistência” (CHAUI, 2003, p.63). Assim, diferentes formas de manifestar a religiosidade e a fé podem conformar um território ambíguo revelando ora sua face alienante (conformismo), do ponto de vista da razão, ora sua face de desejo de transformação (resistência) de uma determinada realidade social.

No catolicismo rural, a autora examina a crença no milagre como uma forma de resistência de trabalhadores, pois através dele “o que se pede é que a vida não seja tal como é”

(CHAUI, 2003, p. 82). Diante das dificuldades enfrentadas no campo e na cidade, “aqueles que conhecem a situação da medicina brasileira (...) (muitos morrendo durante longa espera) (...), há de convir que não é por mera alienação, mas por perfeito conhecimento de causa e por reconhecimento da impotência presente, que se pede a cura através do milagre, pois, caso contrário a morte é certa.” (CHAUI, 2003, p. 82). Ressalta ainda a autora que aqueles que conhecem “a situação de desemprego, subemprego, alta rotatividade de emprego (...), há de convir que não é por mera alienação, mas com pleno conhecimento de causa que se pede a Deus ou a intermediários celestes e infernais auxílio para a sobrevivência.” (CHAUI, 2003, p. 82). Percorrendo análise realizada em estudo de Carlos Brandão, Os Deuses do Povo, Chaui observa que, diferentemente da visão teológica romana para a qual o milagre “é acontecimento extraordinário que rompe a ordem natural das coisas, graças à vontade onipotente de Deus, nas religiões populares o milagre é rotina simples” (CHAUI, 2003, p. 82-83), relação cultivada entre divindades e fiéis sem mediação necessária da igreja ou dos enviados de Deus na terra, organizando dessa maneira “seu próprio sistema de crenças e devoções” (CHAUI, 2003, p. 83), prova de uma resistência implícita às imposições de igrejas oficiais (sejam elas católicas ou protestantes). O caráter dialético da religiosidade, prática social que ao mesmo tempo reconhece e nega o real, tem no milagre “sua pedra de toque”, posto que este podendo ser organizado como sistema de crenças e devoções sem ligações obrigatórias com a igreja e seus representantes revela-se como expressão de conformismo e inconformismo (resistência).

A religiosidade se realiza como uma forma de conhecimento do real, como uma prática que ao mesmo tempo reforça e nega esse real, combina fatalismo (conformismo) e desejo de mudança (inconformismo), o milagre sendo sua pedra de toque. (CHAUI, 2003, p. 84).

Nesse movimento, de ambiguidades que se combinam e convivem nas práticas religiosas, identificamos, no momento histórico analisado pela autora (décadas de 1970 e 1980), além dos pedidos por milagre que se manifestam ao mesmo tempo como clamor a Deus e grito de protesto contra as injustiças sociais e o abandono total do Estado, a presença de valores preconizados pela Teologia da Libertação sendo incorporados, tanto por movimentos sociais de comunidades rurais quanto por movimentos das periferias dos grandes centros urbanos, incluindo aí os movimentos de leigos, sobre os quais estamos tratando. Essa Teologia propõe uma ação pastoral que busque, a partir de um trabalho comunitário e de base, identificar relações de dominação que oprimem os mais pobres. Sua práxis foi decisiva no enfrentamento de ditaduras ocorridas nos países da América Latina entre as décadas de 1960 a 1980, porém,

a sua presença nesses países é diversa não podendo ser homogeneizada (LÖWY, 2016). Da Teologia da Libertação, naquelas décadas, também participaram outras matrizes religiosas (afro e indígena), inclusive as de orientação protestante, haja vista que, um dos aspectos daquela Teologia era, e ainda é, exatamente o seu caráter ecumênico.

Não podemos deixar de lembrar, que o Projeto Brasil Nunca Mais (1979-1985) (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Relatório “BRASIL: NUNCA MAIS” (1964-1979). Projeto “A” / 6 Tomos, 12 Volumes. São Paulo: Arquidiocese de São Paulo, 1985), financiado pelo Conselho Mundial de Igrejas, destinado a reunir documentação sobre provas das práticas de tortura e assassinato ocorridas nas prisões militares da ditadura e seus congêneres, foi coordenado pelo pastor presbiteriano James Wright, que iniciou as atividades do Projeto, e apenas posteriormente contou com a decisiva participação de d. Paulo Evaristo Arns.

Por sua vez, o Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL. CNV, 2014) apurou formas de perseguição e violação dos direitos humanos contra movimentos cristãos durante o regime militar, incluindo a Igreja Católica Apostólica Romana e as igrejas protestantes, estas

(...) com presença mais recente na vida do país (desde o século XIX), marcadas por uma composição complexa e diversificada, e que, por isso, assumiram diferentes posturas na relação com a sociedade ao longo dos anos, ora com distanciamentos, ora com aproximações das perspectivas sociopolítica e cultural. (BRASIL. Relatório Final Comissão Nacional da Verdade. Volume II (Textos Temáticos). “*Violação de Direitos Humanos nas Igrejas Cristãs*”. Brasília, CNV 2014, p. 157).

O Relatório evidencia que, em meio a essas diferentes posturas, jovens, missionários, pastores e leigos atuantes nas bases do protestantismo foram também perseguidos e torturados pelo regime militar, tendo muitos deles participado ativamente de grupos de oposição à ditadura, como a AP (Ação Popular) de base católica cristã, em diversos grupos de esquerda pertencentes à luta armada e de movimentos sindicais de oposição no ABC Paulista como é o caso emblemático dos três irmãos da família “José de Carvalho” apurado no documento da CNV. Sobre as designações de “protestantes” ou “evangélicos” no Brasil, “marcadas por uma composição complexa e diversificada”, estendendo para um breve detalhamento histórico de sua presença no país, o Relatório da CNV faz as seguintes observações:

Quando se trata do tema “protestantes” no Brasil (ou “evangélicos”, termo mais popularmente utilizado), a referência, em geral, é feita ao conjunto de cristãos não católicos presentes no país. A consciência de que este conjunto é

formado por uma diversidade muito ampla de grupos não é largamente partilhada: está presente na academia, entre os estudiosos da teologia e das religiões, e entre alguns poucos segmentos de mídia preocupados em informar o mais correta e objetivamente possível quando o noticiário envolve tal segmento.

É possível sintetizar as tentativas de criar tipologias agrupando os protestantes fundamentalmente em dois grupos: (1) os históricos, aqueles de diferentes confissões que chegaram ao Brasil por conta de imigração ou por meio de missões dos Estados Unidos (presbiterianos, metodistas, batistas, luteranos, anglicanos) a partir da segunda metade do século XIX; (2) os pentecostais, que aportaram em terras brasileiras na primeira década do século XX, vindos também dos Estados Unidos, e têm raízes no protestantismo histórico, mas baseiam sua doutrina e prática religiosa na chamada “experiência com o Espírito Santo”, marcada pelo “dom de falar em línguas estranhas” (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Evangelho Quadrangular). Entre os pentecostais se encontra a maior diversidade de grupos, com crescimento intenso, a partir dos anos 1950, de igrejas autóctones, estabelecidas por líderes brasileiros originados do pentecostalismo missionário (Brasil para Cristo, Deus é Amor, Nova Vida, Universal do Reino de Deus e muitas outras). (BRASIL. Relatório Final Comissão Nacional da Verdade. Volume II (Textos Temáticos). “*Violação de Direitos Humanos nas Igrejas Cristãs*”. Brasília, CNV 2014, p. 176-177).

Em que pese o histórico de violações de direitos humanos direcionados também a membros das igrejas protestantes devido a posicionamentos contrários aos designios da ditadura civil-militar, as dimensões de conformismo e resistência presentes nas práticas religiosas (católicas ou protestantes), evidenciadas anteriormente na análise de Marilena Chaui, ganharam novos elementos nos tempos atuais com o protagonismo político dos evangélicos (DANTAS, 2011), sobretudo, na vertente dos neopentecostais, que, pela doutrina da chamada “experiência com o espírito santo”, e apoiada na Teologia da Prosperidade, determina que seus fiéis não devem aceitar a miséria, e para saírem da condição de pobreza é prova de fé investir no próprio enriquecimento fazendo generosas doações em dinheiro a Deus e à Igreja, pois só assim serão recompensados tanto materialmente quanto espiritualmente (DANTAS, 2011, p. 29;33). Além disso, a Teologia da Prosperidade tem acentuado e incentivado o enfoque de movimentos religiosos para práticas profundamente reacionárias, de violência e de intolerância com outras matrizes religiosas. Cenário dramático brasileiro que se apresenta no presente evidenciado por contrastes ético-políticos com aquelas dimensões de resistência de práticas da religião popular valorizadas por perspectivas ecumênicas da Teologia da Libertação no ABC Paulista durante a ditadura.

Vale resguardar, contudo, a presença de vozes dissonantes também nesse meio protestante na atualidade, dialogando com perspectivas que, desde James Wright, e mesmo antes, também estavam presentes, articulando resistências em meio a conformismos impostos

por denominações religiosas diversas. Recentemente, presenciamos inúmeros pastores e pastoras, do Brasil e do mundo, de distintos movimentos da igreja evangélica que se somaram em apoio político e espiritual à luta pela libertação do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva junto à Vigília Lula Livre. Movimento de resistência que se iniciou em 07 de abril de 2018, nos arredores da sede da Polícia Federal em Curitiba, capital paranaense, imediatamente após a prisão política do ex-presidente, condenado sem provas e sem direito ao devido processo legal, articulado seu sequestro judicial com o propósito de impugná-lo como candidato nas eleições presidenciais de 2018, que o teriam reconduzido pelo voto popular, segundo pesquisas eleitorais da época, ao Palácio do Planalto.

### **“FEIÇÕES DE CRISTO” E “FEIÇÕES DE OPERÁRIOS” CONTRA O GOLPE DE 1964: “A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES” NO ABC PAULISTA**

Refletir sobre a produção social do sujeito pelo campo da psicologia sócio-histórica (FURTADO, 1998) entre as décadas de 1970 e 1980 no Brasil, tendo como objeto de pesquisa as lutas pela democracia de trabalhadores e trabalhadoras do ABC Paulista, é pensar o lugar do político e da luta política, os processos de produção da subjetividade naquele período pela resistência e cultura de trabalhadores e trabalhadoras como superação de dicotomias entre subjetividade e objetividade, qualidade e quantidade, teoria e prática, no sentido de se evidenciar a prática política de sujeitos históricos participantes de movimentos de leigos revalorizando suas experiências como invenção de democracia (MARTÍN-BARÓ, 1986), ainda que em período de suspensão de direitos.

O estudo aqui proposto, ao mesmo tempo em que aposta no direito de escolha dos sujeitos históricos pela dimensão política de um fazer-se sem dicotomias, busca estabelecer relações entre psicologia, história e subjetividade como base epistemológica para a análise sócio-histórica das experiências e memórias de trabalhadores e trabalhadoras participantes de movimentos de leigos que, entrelaçadas ao movimento grevista (1978-1980) do ABC Paulista, desenharam no campo subjetivo pelas suas próprias atividades determinadas o meio de revalorização de suas trajetórias.

Kasumi Munakata (2009) definiu as greves de 1978 no ABC Paulista como o principal acontecimento daquele ano no país. Muito mais importante que qualquer outro fato político (indicação do general Figueiredo à Presidência, crise no meio militar, candidatura dissidente a senador de Magalhães Pinto, articulação da Frente Nacional de Redemocratização), a irrupção do movimento grevista no ABC trouxe à tona a presença dos trabalhadores no cenário político

definindo os princípios do novo sindicalismo, que transformou a vida de trabalhadores e trabalhadoras de toda a Grande São Paulo e, também, de outros estados brasileiros para a mobilização social (MUNAKATA, 2009, p.19). Acontecimentos que naquele ano e anos seguintes, como as Assembleias de trabalhadores em greve realizadas no estádio municipal da Vila Euclides, em São Bernardo do Campo, com a presença nelas de 120.000 a 150.000 mil operários, seriam fartamente registrados no documentário *Linha de Montagem* de Renato Tapajós. A canção homônima de Chico Buarque, composta originalmente para o filme, assim como os dizeres de Munakata, define o espírito dessa presença de luta de trabalhadores que mudou os rumos da história e da subjetividade social dos brasileiros “(...) Abecê abecedário/Ópera operário, Pé no pé no chão/Eu não sei bem o que seja/ Mas sei que seja o que será/ O que será que será que se veja/Vai passar por lá (...)”. Eder Sader (1988) transformou a percepção desse momento em importante trabalho, “Quando novos personagens entraram em cena”, no qual problematiza as experiências de condições de vida dos trabalhadores da Grande São Paulo, suas lutas por saúde, democracia e justiça, identificando uma nova rede de relações sociais, criada entre trabalhadores (principalmente as mulheres nos Clubes de Mães, Movimento Custo de Vida e nas Comunidades Eclesiais de Base - CEBs), a Igreja, padres e bispos contrários à ditadura civil-militar, que compõe com os anos pujantes nas greves do ABC Paulista.

Desde meados da década de 1960, movimentos de leigos inspirados nos trabalhos pastorais conduzidos durante o Concílio Vaticano II (1962/1965), e nas lutas sociais travadas contra o golpe de 1964, já direcionavam sua ação pastoral em defesa da autonomia da classe trabalhadora. Encontro de prelados do mundo inteiro ocorrido na cidade de Roma, o Concílio Vaticano II contou com quatro sessões realizadas separadamente durante os três anos de duração do evento (1962/1965). O seu acontecimento proporcionou desdobramentos que modificaram, principalmente, a missão social da Igreja que passou a se dedicar a um projeto de diminuição da pobreza no mundo. O Concílio II, a despeito das contradições ideológicas que nele possamos encontrar, continua até hoje sendo alvo de ataques de setores da direita ligados à própria Igreja. Como observou Eder Sader (1988, p. 151), as transformações ocorridas na Igreja, após a realização do Concílio II, não podem ser subestimadas. Com seu caráter “modernizante e profético” (CHAUI, 2003, p. 82), em oposição à versão verticalizada e “burocrática da Igreja Tridentina” (CHAUI, 2003, p. 82), o Concílio II

enfatizou a missão social da Igreja, declarou a importância do laicato dentro da Igreja, (...), desenvolveu a noção de Igreja como Povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torná-la mais acessível (MAINWARING, 1986, p. 62).

Em consonância com essas modificações, expostas por Scott Mainwaring, ocorridas na Igreja a partir do Concílio II, grupos de leigos incorporaram em seus propósitos de organização a filosofia que anos mais tarde ficaria conhecida como a “opção preferencial pelos pobres”, adotada pelos setores mais progressistas da Igreja Católica na prática pastoral. Filosofia e prática valorizada pela Teologia da Libertação, a “opção preferencial pelos pobres” está diretamente ligada ao posicionamento ético-político de religiosos, leigos e de trabalhadores militantes católicos ou não católicos, no Brasil e na América Latina. Naquele momento, essa filosofia ganharia corpo, em parte, com o “Pacto das Catacumbas da Igreja Serva e Pobre” (BEOZZO, 2015), aderido por padres conciliares do mundo inteiro durante o Concílio II, dentre eles d. Jorge Marcos de Oliveira, Bispo de Santo André do ABC Paulista. Conhecido pela população do ABC Paulista como Bispo dos Operários, Bispo dos Trabalhadores e Bispo Vermelho, d. Jorge exerceu o bispado da diocese de Santo André no período de 1954 a 1975. Participou do Concílio II, tendo feito uso da Doutrina Social da Igreja para apoiar lutas de operários na região do ABC Paulista. No entanto, ao longo de sua atuação, recebeu críticas tanto de setores da esquerda quanto da direita. Da esquerda, por ter sido adepto ao anticomunismo segundo preceitos doutrinários da Igreja. E da direita, por ter defendido operários daquela localidade em momentos de greve, além de ter cedido espaços da Igreja, durante o golpe de 1964, para reuniões consideradas pela direita como “subversivas” (SERVO, 2016, p. 80-93).

O Pacto das Catacumbas previa a renúncia de religiosos a qualquer luxo de moradia, alimentação, meios de locomoção, vestimenta e formas de tratamento identificadas com a hierarquia e o poder como, por exemplo, o uso de Eminência, Excelência e Monsenhor. No entanto, exatamente por prever alterações estruturais no funcionamento hierárquico das Igrejas, o tema “opção preferencial pelos pobres”, discutido pelos signatários daquele Pacto, como ressalta José Oscar Beozzo (2015, p.14), foi visto muito mais como fracasso do que um sucesso no plano institucional do Concílio II. Pela análise do autor, o Pacto teria alcançado maior repercussão nos planos pastoral e profético, encontrando seu corolário, na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (Colômbia, 1968), e onze anos mais tarde, na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Puebla (México, 1979). Aquele “fracasso” do Pacto das Catacumbas apontado por Beozzo evidencia conflitos da luta de classes presentes no interior da própria Igreja daquele período. Por um lado, disputas existentes entre forças conservadoras e anticomunistas da Igreja, que visavam a manutenção de seus patrimônios e privilégios, e por outro, forças progressistas ligadas ao significado social do

Pacto das Catacumbas cujos trabalhos ganhariam maior delineamento e projeção, primeiro, na Conferência de Medellín, e posteriormente, na Conferência de Puebla.

A prática pastoral a favor dos pobres, assumida por militantes em seus movimentos no ABC Paulista, durante a ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), revela a construção de uma subjetividade social alcançada pela disputa de homens e mulheres em torno dos ideais de justiça, solidariedade e democracia em período no qual a defesa daqueles valores enfrentou obstáculos edificadas pela cultura do medo e pela disseminação de políticas de repressão contra a classe trabalhadora. Contudo, as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) evidenciam que, no movimento da luta de classes existente no interior da Igreja, apesar de termos vivido um ciclo de cruéis ditaduras por toda a América Latina entre 1968 e 1979, a voz dos oprimidos falou mais alto em espaços institucionais marcados por um saldo histórico de práticas de exclusão e de negação de direitos de trabalhadores e trabalhadoras.

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín recuperou o ideal por uma Igreja servidora e pobre, defendido anos antes no Pacto das Catacumbas, alertando a comunidade latino-americana no preâmbulo do documento, intitulado “Pobreza da Igreja”, para as condições de vida de seus povos, salientando as injustiças sociais e econômicas que levam ao desemprego, à fome e à “miséria desumana” resultantes de longo processo de colonização.

O episcopado latino-americano não pode ficar indiferente perante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza e que, em muitíssimos casos, chega a ser miséria desumana. (...)

A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo. (CONCLUSÕES DA II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Medellín, texto integral, Colômbia, 1968, p. 62-63).

Medellín, ao evidenciar indiretamente por estas linhas a realidade desumana enfrentada nas favelas e barracos das periferias das cidades latino-americanas, reavivou a memória subjetiva da dor do povo pobre (latino-americano, oprimido e colonizado), contribuindo para a multiplicação de suas lutas e vozes por justiça e solidariedade mesmo naquele ano de 1968, com terríveis arranjos ditatoriais no Brasil, como a instauração do AI-5. Este último que, por sua vez, teve como clara intenção nos seus desígnios o extermínio de vozes libertárias que se organizavam também em movimentos de leigos contra as formas de repressão do capital. Para tanto, o AI-5 instituiu como lei de Estado o “combate à subversão e às ideologias contrárias às

tradições de nosso povo” (BRASIL. Ato Institucional de n.º 5, 13 de dezembro de 1968), por meio de práticas de tortura cuidadosamente estudadas e aplicadas por agentes da ordem contratados pelo governo militar durante todo o período ditatorial.

Já a Conferência de Puebla valorizou formas de organização da classe trabalhadora e de suas lutas travadas contra a opressão social e econômica na América Latina. As dificuldades enfrentadas por trabalhadores e trabalhadoras, na defesa de seus direitos, foram enfatizadas em Puebla a partir do efeito de políticas desenvolvimentistas sobre homens, mulheres, crianças e idosos como vidas submetidas a “frios cálculos econômicos” (DOCUMENTO de PUEBLA<sup>3</sup> apud BEOZZO, 2015, p. 16). Nesse sentido, Puebla buscou interpelar a realidade concreta de repressão socioeconômica exercida contra a classe trabalhadora na América Latina pela associação que fez entre as “feições de operários” (DOCUMENTO de PUEBLA apud BEOZZO, 2015, p. 16), de “subempregados e desempregados” como “feições concretíssimas” de sofrimento identificadas às “feições de Cristo” (DOCUMENTO de PUEBLA apud BEOZZO, 2015, p. 16). No documento de Puebla, somam-se a essas feições as feições de indígenas, de afro-americanos, de camponeses, de crianças, de jovens, de idosos e dos marginalizados, o que evidencia também o reconhecimento da pluralidade de sujeitos históricos em movimento de luta e resistência contra a opressão presente em toda a América Latina. Entre “rostos do passado e do presente” que sofrem miséria e fome, Puebla (1979 apud BEOZZO, 2015, p. 18) afirmou “a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação”.

Esta situação de extrema pobreza generalizada adquire, na vida real, feições concretíssimas, nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo, o Senhor, que nos questiona e interpela: (...) feições de operários, com frequência, mal remunerados, que têm dificuldade de se organizar e defender os próprios direitos; feições de subempregados e desempregados, despedidos pelas duras exigências das crises econômicas e, muitas vezes, de modelos desenvolvimentistas que submetem os trabalhadores e suas famílias a frios cálculos econômicos (...). (DOCUMENTO de PUEBLA apud BEOZZO, 2015, p. 16-17).

Importante evidenciar, nas entrelinhas do documento de Puebla, dimensões subjetivas de práticas pastorais progressistas, que durante a ditadura civil-militar foram incorporadas nos processos de luta e disputa no ABC Paulista, articuladas também por movimentos de leigos

---

<sup>3</sup> CONCLUSÕES DA IIIª CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Puebla. Texto Oficial. Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979.

naquele período. Vale notar, que as feições sofredoras de Cristo em Puebla são valorizadas como instrumento de luta e de resistência da classe trabalhadora, igualmente sofredora. Ademais, há aí uma proposta de libertação e de transformação, pois, tanto o sofrimento de Cristo quanto o sofrimento de operários e outros sujeitos históricos não nos são mais apresentados como aquele sofrimento entranhado de submissão à lógica do capital e do trabalho cristianizado, tão bem identificado por Alcir Lenharo, como processo histórico de “sacralização da política” (LENHARO, 1986, p. 169-197). A partir desta definição, o autor observa, por exemplo, pela problematização de fontes diversificadas, formas de “instrumentação social e política da cruz”, como a “introdução do Cristo crucificado nas fábricas” sugerida à Fiesp pelo arcebispo de São Paulo, em 1942, o que foi prontamente atendido pelas indústrias (LENHARO, 1986, p. 170-171). Nesta política, de entronização da figura de Cristo, o sofrimento de Jesus, diferentemente da proposta em Puebla, é utilizado como objeto pacificador no processo de luta de classes entre operários e patrões. Lenharo, assim, evidencia a trama social que se formou, principalmente, durante o Estado Novo (1937-1945), nas relações entre a Igreja e a formação autoritária do estado brasileiro que, voltadas à “sacralização da política” corroboraram e muito para a valorização do fascismo na formação de costumes e valores do operariado, instituindo políticas de conagração e “harmonia” entre a classe operária e os donos do capital, que perduraram na experiência ditatorial de 1964 pela perspectiva da revolução militarizada do corpo, do espírito e do trabalho. O que temos no processo histórico delineado por Lenharo é a razão científica do trabalho sendo animada por laços liberais entre a Igreja, a política e o Estado brasileiros responsáveis pela desarticulação da organização de trabalhadores e trabalhadoras em sindicatos classistas ou outras formas de organização social que se revelassem contrárias aos objetivos empresariais. Importante destacar que nesse processo a subjetividade do trabalhador visou ser marcada pela cristianização das relações entre o operário e o patrão, criando de um lado a figura do trabalhador dócil, amável, assíduo, devedor à pátria, à família, ao chefe e à nação, e de outro a figura do patrão bom provedor assim como o “bom Deus”.

A despeito de todas as críticas que possamos fazer ao Concílio II, Medellín e Puebla (e elas existem, pois, esses documentos também preservam dimensões contrárias a um projeto mais amplamente libertário), não podemos negar, ao mesmo tempo, que as formas autênticas de apropriação pelas classes populares no ABC Paulista das diretrizes e princípios ali colocados significaram a possibilidade de lutar contra a “sacralização da política” nos espaços de convívio na cidade.

Por isso, o que pretendemos evidenciar aqui pela análise de fontes orais e escritas é que trabalhadores e trabalhadoras participantes de movimentos de leigos “interferiram também na

própria organização interna da Igreja, alterando o funcionamento das paróquias e o papel dos vigários” (SADER, 1988, p. 152), a partir de seus próprios modos de vida, durante a ditadura civil-militar, instituindo fazeres que alcançaram e redimensionaram a experiência na fábrica, no bairro, nas paróquias, no sindicato. Trata-se de demarcar pela análise das fontes, de forma ampla, que as práticas de atuação daqueles movimentos de leigos e outras formas de organização da classe trabalhadora (como o movimento grevista e o novo sindicalismo) convergiram na luta por ideais de libertação, igualdade e justiça social aproximando suas “matrizes discursivas” no cotidiano e espaços de convívio na cidade.

Eder Sader utiliza o termo “matrizes discursivas” a fim de problematizar pelas lutas sociais como os sujeitos históricos nelas envolvidos elaboram suas representações sobre os acontecimentos e sobre si mesmos. “As matrizes discursivas devem ser, pois, entendidas como modos de abordagem da realidade, que implicam diversas atribuições de significado.” (SADER, 1988, p. 141). O autor identificou na década de 70, a partir das experiências de movimentos populares, “três instituições em crise que abrem espaços para novas elaborações” (SADER, 1988, p. 141-145): a Igreja, movimentos marxistas e o sindicalismo. Daí decorrem a matriz da teologia da libertação, a matriz marxista e a matriz sindicalista evidenciando que, em contraposição a uma ideia de sujeito histórico privilegiado (proletariado), “graças ao seu lugar na estrutura; um sujeito de cuja posição histórica se pudesse captar o sentido de toda uma sociedade de toda uma história” (SADER, 1988, p. 55), o que se apresenta por aquelas matrizes discursivas é “uma pluralidade de sujeitos, cujas identidades são resultado de suas interações em processos de reconhecimentos recíprocos, e cujas posições são mutáveis e intercambiáveis” (SADER, 1988, p. 55). Nessa esteira, pela análise sócio-histórica das práticas daqueles movimentos de leigos, identificam-se aspectos psicossociais que evidenciam dimensões subjetivas da experiência de seus militantes, ressaltando que nas lutas por democracia durante a ditadura, sujeitos históricos se afirmaram rumo à autonomia, em busca de projetos reais de vida, resistindo à heteronomia instituída. Seguindo as linhas de Castoriadis (1982, p. 30), entende-se por autonomia como a “relação na qual os outros estão sempre presentes como alteridade e como ipseidade do sujeito” o que a torna um problema e uma relação social.

Maria da Graça M. Gonçalves (2001, p. 41) afirma que, “a categoria subjetividade, tomada simultaneamente como experiência humana, signo e conceito teórico, também pode mostrar a relação entre a base material e a produção de ideias no movimento histórico”. Nesse sentido, Psicologia e História encontram na presente pesquisa a possibilidade de diálogos convergentes para uma reflexão acerca da historicidade dos movimentos de leigos e da subjetividade de seus militantes durante o período da ditadura civil-militar no Brasil. Como

principal elo entre esses dois campos de conhecimento, Psicologia e História, temos as noções de experiência e memória como alternativas a uma matriz estruturalista da constituição da subjetividade.

Para a psicologia sócio-histórica, os conceitos de experiência e memória ganham delineamentos teórico-metodológicos ancorados em categorias como consciência, atividade/trabalho, linguagem, cultura, subjetividade social ou ainda dimensões subjetivas da realidade (FURTADO, 2011). Todas essas noções devem ser consideradas a partir de perspectivas do tempo presente, ainda que direcionemos o nosso olhar para refletirmos sobre experiências sociais de enfrentamento ao golpe de 1964, assim como as lutas por democracia no seu após, e memórias relativas a esse passado recente no Brasil. O que significa demarcar que, para o campo de estudos da psicologia sócio-histórica, a constituição da subjetividade não é um processo estático e linear, ele se dá na historicidade das relações sociais presentes no movimento da luta de classes, pelo qual sujeitos sociais constroem seus valores, costumes, culturas, modos de viver, de trabalhar e de resistir na cidade, conformando aquilo que nomeamos como experiência e memória. Nesse sentido, vale ressaltar que, Karl Marx e Friedrich Engels (2007), em *A Ideologia Alemã*, enfrentam o tema da dicotomia entre produção e reprodução da vida na filosofia idealista clássica na Alemanha, evidenciando, pelo materialismo histórico, que o engendramento do social se dá juntamente com suas expressões pensadas.

Já para a história social, a noção de experiência nos remete para aquilo que o historiador E. P. Thompson chamou de "lógica histórica", isto é, o movimento da história concebido como um processo contínuo e elástico de confrontação empírica entre o ser social e a consciência social, entre passado e presente. Para este autor, as pessoas "experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e antagonismos, e em seguida 'tratam' essa experiência em sua consciência e sua cultura" (THOMPSON, 1981, p. 182) das mais complexas maneiras.

A problematização de experiências como JOC, CEBs e Pastorais Operárias no ABC paulista são expressões de como esses movimentos e sujeitos históricos "tratam" suas lutas pela democracia, em sua "*consciência*" e em sua "*cultura*", no processo de formação de movimentos populares que extrapolaram o espaço do sindicato e do partido, sem, no entanto, deles prescindirem totalmente como enfrentamento político pelo direito à cidade.

## REFERÊNCIAS

ANSARA, Soraia. *Memória política da ditadura militar e repressão no Brasil: uma abordagem psicopolítica*. 2005. (Tese de Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Psicologia Social, São Paulo, 2005.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Relatório "BRASIL: NUNCA MAIS" (1964-1979)*. Projeto "A" / 6 Tomos, 12 Volumes. São Paulo: Arquidiocese de São Paulo, 1985.

BEOZZO, José Oscar. *Pacto das catacumbas: por uma igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015. Disponível em: <[http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro\\_site/dhc/textos/52846-3\\_pacto\\_das\\_catacumbas.pdf](http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/52846-3_pacto_das_catacumbas.pdf)> Acesso em 15 de maio de 2021.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. *Ato Institucional n.º 5*, de 13 de dezembro de 1968.

BRASIL. *Relatório Final Comissão Nacional da Verdade*. Volume II (Textos Temáticos). Brasília, CNV 2014.

BRASIL. *Relatório Final Comissão Nacional da Verdade*. Volume II (Textos Temáticos) "Violações de Direitos Humanos dos Trabalhadores". Brasília, CNV 2014, p. 57-88.

BRASIL. *Relatório Final Comissão Nacional da Verdade*. Volume II (Textos Temáticos) "Violação de Direitos Humanos nas Igrejas Cristãs". Brasília, CNV 2014, p. 155-200.

CAMPOS, Regina Helena de Freitas. "Em busca de um modelo teórico para o estudo da História da Psicologia no contexto sociocultural". In: CAMPOS, Regina Helena de Freitas (org.). *História da psicologia: pesquisa, formação, ensino (Coletâneas ANPEPP)*, vol. 1, n. 15, p. 125-145, dez, 1996.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO (CPV). São Paulo. Acervo Documental, 2016. Folheto de Missa. "Aos nossos irmãos trabalhadores do ABC". Ação Católica Operária do ABC (A.C.O) e Pastoral Operária do ABC, março de 1981.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 10ª edição. São Paulo: Cortez, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

COIMBRA, Cecília. *Guardiões da Ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do "Milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

CONCLUSÕES DA IIª CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Medellín. Texto Integral. Medellín, Colômbia, 1968. Disponível em: <<https://www.faculdadejesuita.edu.br/eventodinamico/eventos/documentos/documento-FwdDtt9v3ukKPDZq.pdf>> Acesso em 15 de maio de 2021.

CONCLUSÕES DA IIIª CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Puebla. Texto Oficial. Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979. Disponível em: <[http://portal.pucminas.br/imagenbd/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI20130906182452.pdf](http://portal.pucminas.br/imagenbd/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf)> Acesso em 15 de maio de 2021.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. *Religião e Política: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal*. 2011. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Psicologia Social, São Paulo, 2011.

DOCUMENTOS DE MEDELLÍN. Movimento de Leigos. n. 9. Relatório de Atividades Temáticas, 1972/1974. Arquidiocese de São Paulo. Pasta Pastoral Operária. Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CPV/SP), 2016.

FENELON, Déa Ribeiro. “O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo?”. in: *História & Perspectivas*, Uberlândia, v. 40, p. 27-51, jan.jun.2009.

FILHO, Celso Ramos Figueiredo. *A Tortura dos Presos Políticos Durante a Ditadura Militar Brasileira: Uma Abordagem Psicanalítica*. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Psicologia Social, São Paulo, 2009.

FOLHETO DE MISSA. “Aos nossos irmãos trabalhadores do ABC”. Ação Católica Operária do ABC (A.C.O) e Pastoral Operária do ABC. Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CPV/SP), 2016.

FURTADO, Odair. *As dimensões subjetivas da realidade: um estudo sobre a subjetividade social no Brasil*. 1998. (Tese de Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Psicologia Social, São Paulo, 1998.

FURTADO, Odair. *Trabalho e Solidariedade*. São Paulo: Ed. Cortez, 2011.

GONÇALVES, Maria da Graça Marchina. A Psicologia como ciência do Sujeito e da Subjetividade: a historicidade como noção básica. in: BOCK, Ana M. Bahia; GONÇALVES, M. da Graça M.; FURTADO, Odair. *Psicologia Sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. São Paulo: Cortez, 2001.

GUEDES, Maria do Carmo. História da psicologia: recurso para formação de pesquisadores e de psicólogos. In: CAMPOS, Regina Helena de Freitas (org.). *História da psicologia: pesquisa, formação, ensino (Coletâneas ANPEPP)*, v. 1, n. 15, p. 161-170, dez, 1996.

LANE, Silvia Tatiane Maurer. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a psicologia. In: LANE, Silvia Tatiane Maurer.; CODO, Wanderley. (Orgs.) *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Editora Papirus, 1986.

LINHA de Montagem. Direção: Renato Tapajós. Produção: Tapiri Cinematográfica Ltda. Assistente de direção: Ivan Novais. *Financiamento/patrocínio: Associação Beneficente e Cultural dos Metalúrgicos de São Bernardo do Campo e Diadema. Montagem e edição: roberto Gervitz*. Argumento/roteiro: Renato Tapajós. Filme documentário, longa-metragem, 16 mm, Cor, 90 min, 1981/1982.

LÖWY, Michel. *O que é Cristianismo da Libertação? Religião e Política na América Latina*. Tradução Vera L. M. Josceline. 2ª ed. São Paulo: Perseu Abramo e Expressão Popular, 2016.

MAIWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Psicología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

MIRANDA, Vanessa. *Trabalhadores e trabalhadoras em movimento(s): leigos católicos e outros sujeitos na luta por democracia (ABC Paulista e Grande São Paulo nas décadas de 1970 e 1980)*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Psicologia Social, São Paulo, 2020.

MUNAKATA, Kasumi. O Lugar do movimento operário. In: *História & Perspectivas*, Uberlândia v. 40, p. 27-51, jan-jun. 2009.

PACTO DAS CATACUMBAS DA IGREJA SERVA E POBRE. Disponível em: <[http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro\\_site/dhc/textos/52846-3\\_pacto\\_das\\_catacumbas.pdf](http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/52846-3_pacto_das_catacumbas.pdf)> Acesso em 15 de maio de 2021.

PAOLI, Maria Célia; SADER, Eder; TELLES, Vera da Silva. Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol.3, n.6, set. 1983.

PARAÍSO das Hienas. Intérprete: Jessé. Compositor: J. Accioly Neto. In: *Jessé*. Volume 3. Intérprete: Jessé. Rio de Janeiro: Som Livre, 1982. 1 disco vinil, lado B, faixa 8, (4 min).

REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Orgs.) *A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo 1970-1980*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.

SERVO, Cleonice Rosa do Nascimento. *A Atuação da Diocese de Santo André durante a Ditadura Civil-Militar nos episcopados de Dom Jorge Marcos de Oliveira e Dom Cláudio Hummes (1964-1980)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Psicologia Social, São Paulo, 2016.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, P (org.). *A escrita da história*. São Paulo: Editora da Unesp, 1992, p. 40-62.

SILVA, Marcos Antonio da. (Org.). *Brasil, 1964/1968: A ditadura já era ditadura*. São Paulo: LTDE, 2006.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros (uma crítica ao pensamento de Althusser)*. Tradução Waltensir Dutra. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da classe operária inglesa. A árvore da liberdade*. Tradução Denise Bottmann. Vol. I. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.

THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros escritos*. Organizadores Antonio Luigi Negro e Sérgio Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

# A MITOLOGIA IORUBÁ: MATRIARCADO E ANCESTRALIDADE NA FENOMENOLOGIA DOS CANDOMBLÉS DO BRASIL

Regina Coeli Araújo Trindade Negreiros<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A figura da matriarca nos candomblés<sup>2</sup>, as yalorixás ou “mães de santo”, buscam forças e se sustentam, muitas vezes, no Orixá regente de sua cabeça, aquele ou aquela que lhe guia na vida. Dentro do panteão dos Orixás, as yabás, orixás do gênero feminino, se apresentam, conforme pesquisadores diversos, como guerreiras, fortes, sensuais, matriarcas por natureza, e sustentam de forma arquetípica, em meio às sociedades patriarcais, o empoderamento feminino que, espelhados nestas, geram comportamento social similar àquele que define a personalidade dos Orixás desse panteão Iorubá.

Durante a diáspora africana, segundo Sampaio (2016, p.45), “a mulher desempenha um papel fundamental na reconstituição dos laços familiares e na (re)construção da identidade negra no período escravocrata brasileiro”. Papel esse que tem reflexo direto na forma de constituição dos terreiros de candomblés e na configuração do papel feminino no universo afro-religioso que, mesmo situado em um país eurocêntrico e cuja hegemonia masculina era intensa, do lado de dentro dos terreiros “eram as mulheres que desempenhavam um papel de poder” (SAMPAIO, 2016, p 46), embaladas provavelmente pela força arquetípica das yabás como Iansã, Oxum, Iemanjá, Obá, Nanã e Ewá. Esse papel feminino parece bem representar o matriarcado através do exercício desempenhado pela mulher e denota que há uma conexão direta com as origens, não apenas mitológicas, como veremos adiante ao abordar os conceitos fundadores da filosofia africana, ubuntu e ukama.

Ademais, essa força matriarcal, segundo Sampaio (2016), não existe apenas dentro dos terreiros, ela sempre esteve presente no seio das famílias pobres que se constituíram pós-diáspora, o que provavelmente ocorreu devido à memória histórica da diáspora presente nas

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Pesquisadora do grupo Raízes, liderado pela professora Dra. Dilaine Soares Sampaio - Grupo de Estudo e Pesquisa sobre religiões mediúnicas (CNPq-UFPB), na linha de Religiões afro-brasileiras: aspectos míticos, rituais e simbólicos; história, discursividades, sincretismos, hibridismos. E-mail: reginatrindadenegreiros@gmail.com

<sup>2</sup> “religião brasileira de culto aos orixás iorubanos, voduns daomenaos ou inquices bantos” (LOPES, 2012, p.72). No Brasil nasce, segundo pesquisadores como Pierre Verger e Edison Ramos, através das irmãs Iyá Akalá, Iyá Adetá e Iyá Nassô, que teriam migrado para o Brasil e fundado na Bahia a “Casa Branca”, o mais antigo templo de culto africano do país.

raízes do povo brasileiro. Essas famílias, cuja maioria sempre se constituiu de pessoas negras, traziam na figura materna uma força motriz unificadora, a figura central da família, aquela figura que organiza e orienta a vida dos demais. Sampaio (2016) chama atenção, nesse caso, para o conceito de matrifocalidade, que é, segundo ela, um “conceito antropológico que explica a centralidade da mulher no âmbito da família. A mãe é a figura central, estável, de modo que as outras pessoas do grupo doméstico funcionam ao seu redor e as instâncias decisórias ficam centralizadas na mãe” (SAMPAIO, 2016, p. 46).

A relação entre matriarcado e matrifocalidade é intrínseca, tendo em vista que a matrifocalidade traz em si o próprio conceito de matriarcado, que segundo Heide Goettner-Abendroth (2004), não é o reverso do patriarcado. Para entender melhor esse conceito, segundo a autora, é necessário decolonizar o olhar, despir-se do olhar eurocêntrico para entendê-lo como algo que tem na figura da mãe um esteio; uma figura central cuja sensibilidade auxilia na liderança e na tomada de decisões da comunidade.

Essa força feminina, matriarcal, está presente dentro dos terreiros das religiões afro-brasileiras através das inúmeras divindades femininas cultuadas dentro do panteão Iorubá “que trazem diferentes imagens do feminino, reveladas por meio dos mitos de cada orixá” (SAMPAIO, 2016, p. 60) e refletem o papel fundamental das mulheres nas construções sociais, o que é constatável historicamente (SAMPAIO, 2016), se opondo ao conceito de patriarcado que é predominante no ocidente e que se sobrepõe a qualquer outra possibilidade de centralização do papel feminino no constructo social.

O panteão iorubá, por sua vez, se constitui dos mitos de cada Orixá, ressignificados e reinventados ao longo dos séculos, e trazem, como toda mitologia, relevantes contribuições para as construções individuais e coletivas em suas muitas perspectivas de compreensão, pois como afirma Sampaio (2016, p. 61), eles têm um “potencial educativo, transformador, revelador de cosmologias e cosmogonias dos vários povos que habitaram e habitam esse mundo”, pois mesmo em meio aos arquétipos<sup>3</sup> sociais criados sob a égide do patriarcado eurocentrista, sobressaem-se as emblemáticas figuras das Yabás que influenciam aos indivíduos que afirmam “ter à frente” uma Yabá, criando uma identidade entre o arquétipo da Orixá e seus “filhos”, tendo estes sido “feitos no santo” ou não.

---

<sup>3</sup> Arquétipos são modelos, imagens gerais que determinam inconscientemente o pensamento enquanto substantivos simbólicos. Esses padrões ou modelos se repetem social e culturalmente, sendo alguns de seus componentes de ordem pessoal e outros são registros compartilhados ancestralmente, o que Jung chama de inconsciente coletivo e que servem como banco de memória acessado de forma inconsciente (JUNG, 1978).

Essa relação entre as yabás, os arquétipos e fenomenologia dos Orixás está relacionada também à ancestralidade que é, segundo Ferreira (2015, p. 46), “uma forma cultural desenvolvida na diáspora. Não nasce como categoria, e sim como experiência e, enquanto tal, implica uma ética, salvaguardada nos corpos, das formas artísticas e nas diversas manifestações da cultura afro-brasileira”. Tanto o matriarcado quanto a ancestralidade possuem uma identidade com os termos ubuntu e ukama, que “são uma marca identitária do povo africano subsaariano e juntos, cunham um clima de espiritualidade metafísica que conduz a uma ética que visa fortalecer, cuidar, gerar e transmitir vida” (NEGREIROS, 2019).

Todos esses conceitos estão intrinsecamente ligados as religiões afro-brasileiras, particularmente ao candomblé, cuja relação entre aos membros do mesmo grupo em um determinado terreiro é de laço familiar, constituindo a família do “povo de santo”<sup>4</sup>. Essa família está ligada pela mitologia Iorubá, pelos Orixás que representam essa ancestralidade da Ukama e se relacionam através do Ubuntu. E cada pessoa, chamada de Filho de Santo, é regido por um Orixá de cabeça e seus ajuntós<sup>5</sup>. É interessante entender que o candomblé tem inúmeras variantes regionais e seus mitos “justificam papéis e atributos dos orixás” (PRANDI, 2001, p. 32). Seguindo esse mesmo padrão, os orixás justificam, enquanto imagens arquetípicas, comportamentos e atributos dos seus ‘filhos de santo’, como em uma eterna tautologia.

Essa relação entre ubuntu, ukama, matriarcado e ancestralidade, apesar de presente nos terreiros, não me parece ser algo perceptível do ponto de vista êmico. Quem é ‘do santo’ vive essa relação de modo sistêmico e profundo, sem questionar, de forma que essa relação de identidade com o mito e toda sua carga cultural confere sentido à dimensão dos fatos que forjam o cotidiano e, como afirma Campbell (2016), acabam por cumprir sua função de apresentar uma imagem compreensível do universo e impor uma ordem moral e de conformação do indivíduo.

---

<sup>4</sup> Peter Fry, na introdução do livro “Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos” (2006, p. XIV), afirma que o termo ‘povo do santo’ não se refere apenas aos descendentes africanos, ao povo do candomblé, tão pouco se restringe ao povo negro. Ele cita Yvonne Maggie para afirmar que nós somos todos, de alguma forma, filhos do santo tendo em vista que a África está espalhada em meio ao universo cultural e social brasileiro, seja através da religiosidade ou através do vocabulário, dos alimentos, da música etc.

<sup>5</sup> Divindade secundária de cada iniciado (LOPES, 2011, p. 45). O termo também pode ser ouvido nos terreiros como juntó.

## **O MATRIARCADO NA FILOSOFIA AFRICANA E NA MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA**

A organização matrilinear presente nas sociedades africanas é uma forma de organização social que confere status social, político e espiritual às mulheres em relação ao seu papel na comunidade. No entanto, para compreender essa forma de estruturação social é importante perceber que o uso de conceitos ocidentais para abarcar outra realidade cultural e social é insuficiente ou mesmo negligente para uma análise aprofundada, tendo em vista que as interpretações são feitas a partir de uma cosmovisão já estruturada. É como ler um outro idioma que não é completamente traduzível, e no caso do ocidente que tem por base uma visão eurocêntrica e patriarcal, faz-se necessário descolonizar o olhar para então fazer uma leitura e interpretação.

Outro fator que pesa para a análise é a perspectiva de vida, o referencial existencial e social que pode oferecer um arcabouço maior para a compreensão de mundo através de um olhar que permita uma leitura descolonizada para a apreensão do matriarcado numa perspectiva afrocentrada, incluindo o pensamento endógeno através das narrativas africanas, ao invés de narrativas sobre africanos e africanas ou sobre a África.

Na África pré-colonial, segundo Oliveira (2018), a parte meridional do continente banhada pelo oceano Índico e representada geograficamente pela região sul, teria sua base econômica e social na agricultura. A mulher era a responsável por essa área, enquanto aos homens cabia a caça. As atividades, apesar desse gerenciamento de tarefas, eram organizadas de forma coletiva, mas cabia às mulheres o papel fundamental e solidário da comunidade, o que facilitava a “percepção positiva da alteridade, pois o outro não era visto como inimigo” (OLIVEIRA, 2018, p. 322). O modelo organizacional que a autora chama de matricêntrico, mostra que a mulher era emancipada da vida doméstica, que não era ‘domesticada’, ocupando um lugar sagrado, de autoridade política, econômica, social, cultural e espiritual, oposto ao patriarcado ocidental de nossos dias, também chamado de matrilinearismo ou matriarcado.

Oliveira (2018) afirma que, em oposição a África meridional pré-colonial, a região setentrional no norte do continente (Marrocos, Tunísia, Argélia, Líbia, Sudão, Saara ocidental e Egito), devido ao ambiente árido no qual a agricultura não se desenvolvia, o homem passou a depender quase exclusivamente da caça, adotando uma posição individualista e isolada. Nesse contexto a mulher passou a ser um peso e na luta pela sobrevivência, a mulher assumiu um papel meramente de procriação, havendo um remodelamento na estrutura social para o modelo patriarcal naquela região.

Apesar do uso das terminologias matricentrismo e matrilinearismo, ou mesmo matrifocalidade, Goettner-Abendroth (2004) considera que o termo matriarcado é o mais adequado, já que nele estão inseridas as demais terminologias. Além disso, a autora afirma a necessidade de ressignificar seu conceito, tendo em vista que reivindicar sua ressignificação é uma forma de resgatar o que lhe era original: “means to reclaim the knowledge about cultures that have been created by women<sup>6</sup>”.

Sobre o matricentrismo, Goettner-Abendroth (2004) afirma que o termo apresenta uma visão reduzida das sociedades e negligencia uma complexa rede de relações sociais, sendo o termo matriarcado, utilizando-se de forma ressignificada, uma importante e necessária provocação política. Para ela os matriarcados são sociedades de parentesco, sociedades igualitárias, com um padrão social político que não permite acúmulo de poder, não havendo dominados ou dominantes, opressores nem oprimidos. Ela afirma que o patriarcado não conseguiu destruir antigas e longas tradições matriarcais que sobreviveram – e sobrevivem – através das tradições orais, através dos mitos e seus desdobramentos, mesmo diante dos ataques constantes do colonizador eurocêntrico.

Para Goettner-Abendroth (2004) o matriarcado está associado principalmente as sociedades agrícolas e constituem sociedades de reciprocidade, onde os princípios da igualdade são conscientemente mantidos com base no princípio da mutualidade; padrões sociais – onde há uma base de clã estendido formado sobre o princípio da matrilinearidade:

On the social level, matriarchies are based on a union of extended clan. The people live together in big clans, which are formed according to the principle of matrilinearity, i.e. the kinship is exclusively acknowledged in the female line. The clan's name, and all social positions and political titles are passed on through the mother's line. Such a matri-clan consists at least of three generations of women: the clan-mother, her daughters, her granddaughters, and the directly related men: the brothers of the mother, her sons and grandsons. Generally, the matri-clan lives in one big clan-house, which holds from 10 to more than 100 persons, depending on size and architectural style. The women live permanently there, because daughters and granddaughters never leave the clan-house of their mother, when they marry. This is called matrilocality.

What is most important is the fact, that women have the power of disposition over the goods of the clan, especially the power to control the sources of nourishment: fields and food. This characteristic feature, besides matrilinearity and matrilocality, grants women such a strong position that these societies are “matriarchal” (GOETTNER-ABENDROTH, 2004, p. 5)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Tradução livre: “significa resgatar o conhecimento sobre as culturas que foram criadas por mulheres”.

<sup>7</sup> Tradução livre: No nível social, os matriarcados são baseados em uma união de clã estendido. As pessoas convivem em grandes clãs, que são formados segundo o princípio da matrilinearidade, ou seja, o parentesco é reconhecido exclusivamente na linha feminina. O nome do clã e todas as posições sociais e títulos políticos são

No nível cultural as mulheres são respeitadas e valorizadas pelo fato de garantirem um ciclo contínuo da vida, tendo em vista que elas possibilitam o renascimento que renova e prolonga a vida do clã. Esse, aliás, é o conceito basilar da visão matriarcal no qual a terra é a grande mãe que alimenta e concede o renascimento a todos os seres, inclusive os não-humanos, pois “according to the matriarchal principle of connection between macro-cosm and micro-cosm, they see the same cycle in human life. Human existence is not different from the cycles of nature; it follows the same rules” (GOETTNER-ABENDROTH, 2004, p. 7)<sup>8</sup>. Essa característica está diretamente ligada ao conceito de Ubuntu e ukama no que se refere a biocentricidade e a ancestralidade, pois tudo é sagrado. A natureza é venerada, respeitada e o lar é considerado um lugar sagrado onde vivos e ancestrais se encontram. Não há dualismo nem polaridade, por isso não há uma superioridade entre homens e mulheres, tudo é partilhado, por isso, a autora afirma que, “on the cultural level, I call matriarchies sacral societies or cultures of the Goddess”<sup>9</sup>.

Um dos mais renomados autores da filosofia africana, Cheik Anta Diop (1989), o berço do desenvolvimento do matriarcado foi o continente africano, sendo o patriarcado introduzido no continente através do Islamismo na expansão inicial árabe-islâmica por volta séculos VII e VIII. Segundo Oliveira (2018, p. 318), o matriarcado “pressupõe uma transmissão intergeracional de valores e crenças nas sociedades” e essa transmissão pode ser notada de forma muito profunda nos conceitos de ubuntu e ukama.

O termo ukama, especificamente, tem uma singularidade por estar ligada a uma relação materna e afetiva ao relacionar ‘pessoas que bebem do mesmo leite’, estando, portanto, relacionado à irmandade, palavra esta que se conecta ao termo ubuntu, que significa humanidade, relação com o outro ou com o ser através do outro:

---

transmitidos pela linha materna. Tal matri-clã consiste em pelo menos três gerações de mulheres: a mãe-clã, suas filhas, suas netas e os homens diretamente relacionados: os irmãos da mãe, seus filhos e netos. Geralmente, o matri-clã vive em uma grande casa de clã, que acomoda de 10 a mais de 100 pessoas, dependendo do tamanho e do estilo arquitetônico. As mulheres vivem ali permanentemente, pois filhas e netas nunca saem da casa do clã da mãe, no momento do casamento. Isso é chamado de matrilocidade.

O que é mais importante é o fato de que as mulheres têm o poder de disposição sobre os bens do clã, especialmente o poder de controlar as fontes de alimentação: campos e alimentos. Esse traço característico, além da matrilinearidade e da matrilocidade, confere às mulheres uma posição tão forte que essas sociedades são “matriarcais”.

<sup>8</sup> Tradução livre: “De acordo com o princípio matriarcal de conexão entre macro-cosmo e micro-cosmo, eles veem o mesmo ciclo na vida humana. A existência humana não é diferente dos ciclos da natureza; segue as mesmas regras”.

<sup>9</sup> Tradução livre: “no nível cultural, chamo os matriarcados de sociedades sagradas ou culturas da Deusa”.

Ukama, um termo da língua xona (grupo de línguas africanas faladas nas províncias de Manica, Tete e Sofala de Moçambique, na metade norte do Zimbabwe e no leste da Zâmbia), é um conceito que vem do verbo “kama” que, em português, significa ordenhar, tirar o leite de uma vaca ou de uma cabra. Desse verbo saiu um substantivo que é “hama” e que significa uma pessoa que eu considero muito próxima. A ideia é que essa pessoa se alimentou do mesmo leite materno que eu. Há um vínculo afetivo muito forte aí. “Ukama” é a abstração de “kama” ou “hama”, expressando uma relação de irmandade, uma relação afetiva forte. (...) Ukama está conectado com Ubuntu, com a ideia de humanidade e de relação com os outros seres. Ukama traz para Ubuntu essa afetividade que é elevada também a outro patamar, que é a afetividade com a natureza. O “hama” nos liga com nossos ancestrais, que são muito importantes na cosmovisão africana. Nas religiões africanas, os ancestrais são uma figura central. Eles são a ligação entre os vivos, os mortos e os ainda não nascidos, sendo representados por totens não humanos. Pode ser um pássaro, uma árvore, são elementos da natureza. Nós também os consideramos como “hama”, como nossos irmãos que beberam o mesmo leite materno que nós (KAKOZI, 2018).

O termo Ubuntu, por sua vez, conforme Desmond Tutu (2004), “é a essência de ser uma pessoa. Isso significa que somos pessoas através de outras pessoas. Nós não podemos ser totalmente humanos sozinhos. Somos feitos para interdependência, somos feitos para a família”. O autor se refere à família no sentido do ukama, dessa irmandade onde todos e todas bebem do mesmo leite e relaciona ubuntu com interconectividade, fraternidade, compaixão e abertura do espírito para a existência, de forma que o conceito se afirma como uma teologia que se opõe à violência e que tem no perdão o único caminho para a justiça e o equilíbrio.

Os conceitos supra mencionados estão conectados diretamente ao conceito do matriarcado que está presente não apenas na base da filosofia africana como também nos terreiros, nos filhos da diáspora, que através dos mitos ressignificados e reinventados, mantiveram vivo a figura da matriarca, da yalorixá mantenedora do terreiro e das yabás que permitem que todos os filhos bebam do mesmo leite e se mantenham interconectados através delas. Essas yabás por sua vez, para assim se manterem, transferem arquetipicamente seus atributos humanos para os que lhes estão conectados e assim, se perpetuam no mito e o mito nos filhos de santo.

## **MITOLOGIA, RELIGIÃO E ARQUÉTIPOS NA FENOMENOLOGIA DAS SUBJETIVIDADES:**

O fenômeno é parte intrínseca e indissociável da nossa existência, sobretudo no que se refere ao que é apresentado como sagrado, inclusive nas religiões. O sagrado, por sua vez, “é

uma verdadeira e própria manifestação divina” (GASBARRO, 2016, p. 81), e é nesse aspecto que a fenomenologia – do latim: *phaenomenon*, busca explicar aquilo que se mostra:

A fenomenologia procura o fenômeno; o que é o fenômeno? É aquilo que se mostra. Isto comporta uma tríplice afirmação: 1) há alguma coisa; 2) esta se mostra; 3) é um fenômeno pelo fato do mesmo se mostrar. Ora, o próprio fato de se mostrar afeta seja aquilo que se mostra, seja aquele a quem é mostrado; por conseguinte, o fenômeno não é um simples objeto; e não é tampouco o objeto, a verdadeira realidade, cuja essência seria somente recoberta pela aparência das coisas vistas (VAN DER LEUW, 1933 apud GASBARRO , 2016, p. 85).

No entanto, em algumas situações a fenomenologia parece criar categorias para explicar conceitualmente o fenômeno e descrevê-lo, sem, no entanto, atingir o cerne da questão de forma clara, parecendo uma tautologia *ad eternum* do saber, que mais está para a teologia que para ciência propriamente dita. Por isso, terei o cuidado de tratar do que de fato se mostra, tentando me esquivar dos paradigmas, sem as metáforas da transcendência da teologia cristã que muitas vezes se vê na fenomenologia de Otto (2007), por exemplo, que traz o *numinoso*, o *mysterium* e o *tremendum* como categorias impenetráveis da epistemologia.

Na fenomenologia é interessante perceber que os aspectos presentes nas mitologias se apresentam através de arquétipos míticos e é importante levar em consideração que “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 1972, p. 9) estando relacionadas tanto as questões religiosas quanto aos arquétipos sócio-culturais, e é exatamente por isso que é importante entender essa relação entre mito, religião e fenômeno.

Para Eliade (1972, p. 101), “graças ao modelo exemplar revelado pelo mito cosmogônico, o homem se torna, por sua vez, criador. Embora pareçam destinados a paralisar a iniciativa humana, por se apresentarem como modelos intangíveis, os mitos na realidade incitam o homem a criar”, e de tal forma, segundo o autor, prepara o homem pra fazer o que já foi feito. Esse pensamento reitera as figuras míticas como paradigmas sociais que influenciam o comportamento coletivo e individual, arquétipos que delineiam um padrão de forma subjetiva e inconsciente. O autor ainda assinala características definitórias que abarcariam, embora de forma imperfeita, o que viria a ser o conceito do termo mito, como por exemplo, o relato de uma história sagrada em um período ocorrida fora do tempo histórico, “*in illo tempore*”, com entes sobrenaturais, representando sempre uma narrativa de criação:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios" (ELIADE, 1972, p. 9).

Outro autor, Gilbert Durand (2012), afirma que o mito é importante para o homem, dado o seu poder simbólico que muito representa a realidade, segundo ele “o mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias. O mito explicita um esquema ou um grupo de esquemas” (DURAND, 2012, p. 63). O arquétipo presente no mito está relacionado à ideia e o símbolo relacionado ao nome, sendo responsáveis pela promoção das doutrinas religiosas.

As ideias arquetípicas, naturais ou elementares, estão presentes nas imagens mitológicas condicionadas às ideias sociais, históricas e étnicas. E força das convicções baseadas na experiência subjetiva, na fé individual, forma o símbolo mítico que serve como guia e suporte social:

Os mitos de todas as tradições, grandes e pequenas, originaram-se em primeiro lugar das experiências individuais: na verdade, possuímos um mundo de lendas que nos falam de profetas e visionários por meio de cujas realizações pessoais se instituíram os cultos, seitas e mesmo grandes religiões (CAMPBELL, 2018, p. 69).

Lévi-Strauss (2000) aborda a origem dos mitos como sendo algo presente em diversas culturas de diversos povos diferentes, que muitas vezes trazem em comum os mesmos elementos em suas origens, aliás, algo muito próximo, nesse sentido, da abordagem de Joseph Campbell. Para ele o mito teria sua origem nos sentidos, e por isso, questiona o cogito cartesiano, paradigma científico no qual se espelhou toda ciência moderna entre os séculos XVII e XVIII, sendo imperioso “à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse as costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 11).

Os sentidos e os rumos que as sociedades pavimentam estão intrinsecamente ligados à arquitetura mitológica, de forma que o mito “revela a potência construtiva do pensamento e as dimensões que esta imprime às realidades socioculturais entendidas como lugares antropológicos e momentos históricos de uma hierofania presente” (GASBARRO, 2016, p. 92). Portanto, o mito está relacionado ao percurso no qual a realidade deve se adequar para ter sentido histórico.

Nesse aspecto do mito, precisamos considerar que toda religião possui mitos, ritos e símbolos não estáticos. Eles se moldam e se adequam às culturas que também são por eles moldadas. No caso dos candomblés, especificamente, observamos os mitos ligados a símbolos que estão relacionados aos orixás que trazem consigo toda simbologia através de ritos muito plurais que foram sendo ressignificados ao longo dos séculos. Essa ressignificação ocorreu principalmente por ser a religiosidade uma forma de resistência do povo negro transmitida oralmente através das gerações durante o período escravagista na diáspora.

No que se refere ao conceito de religião, é verificável que não há um conceito fechado. Para Durkheim (1996), por exemplo, a religião possui uma dimensão social e sistemática, e o homem é formado pela soma do ser individual e do ser social, e “na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo” (DURKHEIM, 1996, p. XXIV). Segundo ele, a religião é uma projeção dos valores sociais, algo real, já que seus efeitos são reais, mesmo que suas origens sociais estejam camufladas e que as explicações e crenças sejam ilusórias. Ele define religião como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32), sendo, portanto, um elemento de coesão social, instituída pelos indivíduos que partilham das mesmas crenças e norteados pela mesma moral comunitária.

Para Silas Guerriero (2013) não há uma religião mais verdadeira que outra e não há consenso na definição do termo religião, embora haja consenso sobre a existência dos elementos dentro dos sistemas religiosos que são os símbolos, os ritos e os mitos. Os símbolos têm significado fixo, inerente a eles mesmos, em todas as religiões e culturas. Os ritos tem o poder de instaurar uma condição social, reforçando os vínculos entre os indivíduos, e através deles podem ser observados aspectos fundamentais de como uma sociedade vive, pensa a si mesma e se transforma. Os mitos penetram no universo cosmológico e nas visões de mundo de povos diferentes, constituindo narrativas coletivas contadas a partir de um discurso metafórico. Tanto os símbolos como os ritos alimentam os mitos.

Dentro do arcabouço da mitologia Iorubá não é diferente e os elementos presentes são os mesmos que estruturam as demais religiões, especialmente nos Candomblés que têm nas suas narrativas arquétipos divinos humanizados, que dão sentido, conforme Prandi (2001), às práticas e concepções. Mas é importante lembrar-se da insuficiência das palavras para traduzir conceitualmente tanto o termo mito, quanto o termo religião, e como bem diz Durand (2012, p 358), “o mito não se traduz, mesmo em lógica. Qualquer esforço de tradução do mito - como qualquer esforço para passar do semântico ao semiológico - é um esforço de empobrecimento”, portanto, apesar do esforço para aproximar o fato de sua definição, é apenas o esforço para traduzir e aproximar a ideia da imagem, ou como sugere Durand (2012), arquétipo do símbolo.

## **A MITOLOGIA IORUBÁ E O CANDOMBLÉ ATRAVÉS DE UM OLHAR FENOMÊNICO**

A mitologia iorubá é composta por orixás que, segundo Prandi (2001, p. 20), “são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo”. Segundo Prandi, os Iorubás creem que todas as pessoas descendem dos Orixás e herdaram destas suas características e personalidade. Sendo os orixás figuras antropomorfizadas, seus atributos são extremamente humanos, portanto, são passionais, controversos, dissimulados, amam e odeiam, atuando como identidades individuais que influenciam o coletivo e podem, inclusive, interferir no destino de cada sujeito que se sente guiado e/ou protegido por eles. Os humanos “são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (PRANDI, 2001, p. 20).

O termo ‘arquétipo’ foi associado aos Orixás inicialmente por Pierre Verger, em 1981, no livro ‘Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo’. Segundo Fonseca (2003, p.1), ao “pronunciar os nomes dos deuses e deusas iorubá, evocamos o seu axé e aceitamos ser os portadores do seu legado, oferecendo a eles uma via de ‘re-existência’”, portanto, o axé, que é a energia vital de cada orixá, dá vida ao axé de cada sujeito que o invoca, numa relação simbólica de simbiose.

Todos os Orixás do panteão Iorubá são comumente associados a guerreiros, mas é através da figura feminina que o xirê gira. (BÁRBARA, 2002), pois a “líder do Axé Opô Afonjá tem sido sempre uma mulher, embora também existam no terreiro homens iniciados, desde o tempo da fundadora, Mãe Aninha Obabii” (BÁRBARA, 2002, p. 8), além disso, na

Casa Branca do Engenho Velho<sup>10</sup> a iniciação para receber o orixá em transe é exclusiva das mulheres, não foi a toa que Ruth Lands ficou tão impressionada em sua etnografia na Bahia com a força das mulheres dos candomblés:

O candomblé e, especialmente, o lugar das mães-de-santo na sociedade baiana impressionam Ruth Landes. É a partir dessas mulheres que ela passa a refletir sobre a própria condição feminina, fazendo uma leitura sensível do poder que detinham. Essa impressão positiva com relação ao candomblé é alimentada por seus diálogos com Edison Carneiro, que considera o candomblé "uma força criadora. Dá às pessoas coragem e confiança e faz com que se concentrem na solução dos problemas desta vida, e não na paz do outro mundo. Não sei onde estariam os negros sem o candomblé!" (ABREU, 203, p. 159).

Em um dos diálogos travados entre Ruth Lands e Edison Carneiro em "A Cidade das Mulheres", há claramente essa relação do poder feminino das matriarcas e das sacerdotisas de forma mais ligada às origens dos candomblés quando Edison Carneiro afirma que as mulheres são "as intermediárias dos deuses" (LANDS, 2002, p. 76) e, essa função era dada a elas tão somente, pois "nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue" (LANDS, 2002, p. 77). A mulher, portanto, tinha um poder e uma permissão que o homem não tinha, muito embora a frase insinue a forte existência de um machismo típico de um país que vive sobre a hegemonia do patriarcado.

No candomblé Ketu, por exemplo, as mulheres desempenham importantes e fundamentais papéis, dentre eles, os de ialorixás, as conhecidas mães de santo, principal função na hierarquia dos candomblés, apesar de hoje em dia ter se propagado a figura do babalorixá ou pai de santo; além de funções como Iyalaxé, Iyakekerê (Mãe-pequena), Ojubonã, Iyabassê, Oloyá (BENISTE, 1997). Para além disso, há uma divisão social e sexual do trabalho, mas não há um trabalho mais importante que o outro no terreiro. No entanto, não há generalização nos terreiros, cada um tem suas especificidades, mas, todo aquele ou aquela que adere ao culto começa como um Abiã até que seja "feito no santo" e passe ao cargo hierarquicamente superior, de Iyawô. Para Bárbara (2002), o lugar que as mulheres ocupam nos terreiros é certamente resultado do processo afro-diaspórico no período escravagista que se construiu com base na origem da cultura africana, e é exatamente nesse cenário que os

---

<sup>10</sup> Conforme o Portal Geledés, a "Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká é considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, Bahia. Constituído de uma área aproximada de 6.800 m<sup>2</sup>, com as edificações, árvores e principais objetos sagrados. É o primeiro Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil desde o dia 31 de maio de 1984". Disponível em: <https://www.geledes.org.br/casa-branca-do-engenho-velho/>

conceitos de matriarcado, ubuntu e ukama se cruzam, permitindo que as pessoas, nesse processo desumano, fossem alimentadas do mesmo leite, o leite materno que nasce das tetas de uma África Mãe que está presente na memória ancestral de cada filho seu que vê nos Orixás a força da resistência e a fé em dias melhores.

Dentre os Orixás do panteão iorubá, a yabás são, na perspectiva do patriarcado, as transgressoras, as que apresentam dupla resistência, tanto por serem negras quanto por serem mulheres em meio ao patriarcalismo colonial, e é por isso que elas são símbolo de poder para quem acredita na regência de seu ‘ori’ – cabeça. As principais orixás cultuadas no Brasil são: Iansã, Oxum, Iemanjá, Obá, Nanã e Ewá. Cada um com suas qualidades, todas antropomorfizadas pelo mito e, diferentemente da mulher submissa e coadjuvante que se vê no cristianismo, nos candomblés as yabás são guerreiras, poderosas e donas de si, mulheres empoderadas cujos arquétipos são refletidos nas características e personalidades dos filhos e filhas que tem por regência, por “orixá de cabeça” aquela deusa forte e que domina.

Mas pensar o feminismo nas religiões afro-brasileiras não significa dizer que o Candomblé seja uma tradição religiosa pautada pela perspectiva revolucionária da ausência do patriarcado, afinal, o candomblé se estabeleceu em um país cuja cultura patriarcal e eurocêntrica é hegemônica, e claro que influenciou na história e na estruturação do candomblé no Brasil. No entanto, as mulheres negras escravizadas no Brasil trouxeram consigo o espírito de resistência e de luta, e de tal forma, deram continuidade ao culto de seus ancestrais africanos, reunindo as diferentes nações em um mesmo espaço sagrado. Essas mulheres quebraram a ordem vigente de uma sociedade predominantemente patriarcal cristã e por isso, elas seguem fortes e empoderadas, influenciadas pela ancestralidade e pela força das Yabás.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os sistemas religiosos enquanto fenômeno humano que permeia nossa existência social e coletiva, interferem estruturalmente na sociedade sustentando seus dogmas e se perpetuando social e historicamente em campos da experiência e de sentido ou a campos de identidade e poder. O conceito de religião é muito complexo e todas as religiões desempenham papéis importantes no mecanismo social, sendo parte da arquitetura de diferentes culturas que se fundiram, se resignificaram ou mesmo se reinventaram, assim como aconteceu com os mitos (CAMPBELL, 2018).

Estando presente em diversas civilizações, estruturando-as conforme os interesses sócio-políticos, os mitos, presentes nas religiões e integrando muitas vezes o campo do sagrado,

influenciam a sociedade e a práxis social. Essa operação ocorre do indivíduo para o coletivo e do coletivo para outros indivíduos, operando em fluxo constante de afetamento mútuo, gerando a arquitetura que estrutura o tecido social.

A mitologia iorubá especificamente, que é a base fundamental dos Candomblés, também passou por adequações e ressignificações ao longo dos séculos e constitui uma forma de resistência e enfrentamento ao patriarcado eurocêntrico, tendo em vista que nele se encontram conceitos basilares da filosofia, da cultura e da religiosidade oriunda da sangrenta diáspora africana que tentou negar o lugar de direito a todas as pessoas que fizeram e ainda fazem parte desse processo de opressão.

Nesse espaço de resistência e enfrentamento a mitologia Iorubá permaneceu viva, e coube à mulher afro-diaspórica, dentro do contexto social dos terreiros e nas constituições familiares, sustentar-se como a grande matriarca que mantém viva a sua memória ancestral através dos candomblés, dos seus mitos e, principalmente de suas deusas femininas, as Yabás. O matriarcado sobreviveu ao patriarcado através das tradições orais, através dos mitos e da ancestralidade dos candomblés.

De tal forma, há um cordão umbilical que nunca foi cortado entre a África e seus descendentes e é ele que fornece o alimento do ubuntu e do ukama, o leite da mãe Terra – a África, que existe em cada filha e filho seu. Esse alimento, servido no candomblé através dos Orixás, fortalece o povo de terreiro com o seu axé, de modo que essa relação intrínseca entre a personalidade do sujeito que recebe o alimento e seu Orixá regente, sustenta e influencia o comportamento do crente que se imbuí de características ancestrais relacionadas a descrição da personalidade mitológica.

A relação entre o mito e as divindades do candomblé se torna ainda mais peculiar no caso das yabás que empodera as mulheres e lhes confere poder, tanto as matriarcas nos terreiros quanto as mulheres fora deles que veem nos orixás uma forma de fortalecer-se a si mesmo para enfrentar o dia-a-dia frente ao sistema patriarcal. Essa imagem arquetípica, ao conferir suas características e atributos às “filhas de santo”, confere também a força da ancestralidade vinculada a este, bem como toda sua filosofia de humanidade biocêntrica e matriarcal que lhes cabe dentro dos candomblés que são carregados do axé, do ubuntu e do ukama, elementos presentes na mitologia Iorubá e no DNA ancestral e afrodiaspórico dos negros e negras que re-existem no Brasil.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. A cidade das mulheres. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 151-154, abr. 2003. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132003000100012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000100012&lng=pt&nrm=iso)>. acesso em: 22 jan. 2021. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132003000100012>.

BARBARA, Rosamaria. *A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.8.2002.tde-09082004-085333. Acesso em: 22 jan. 2021. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/pt-br.php>

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BENISTE, José. Òrun Àiyé: *O Encontro dos Dois Mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Criativa*, Vol. 4. 2ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2018.

DIOP. Cheik Anta. *The cultural unity of Black Africa – the domains of patriarchy and matriarchy in classical antiquity*. Westbourn: Karnak house, 1989.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral I*. trad. Hélder Godinho. 4 ed. - São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Introdução, Cap. I – p. 5-32.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FERREIRA, Elizia. *Pensamento Afro-brasileiro: uma filosofia que resiste em nossas formas culturais de matriz africana*. Revista Cult nº 204 - Dossiê Filosofia da Ancestralidade. São Paulo: Editora Bregantini, 2015.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da. *Filhas do desejo de Eva: herdeiras da sorte de Obá*. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003. Disponível em <https://docplayer.com.br/21360403-Filhas-do-desejo-de-eva-herdeiras-da-sorte-de-oba-denise-pini-rosalem-da-fonseca-puc-rio.html>. Acesso em 12 Jan. 2021.

GASBARRO, Nicola Maria. *Fenomenologia da Religião*. In.: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org). *Compêncio de Ciência da religião*. São Pulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 75-99

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. *Matriarchal Society: Definition and Theory*. Published in *The Gift, A Feminist Analysis*. Athanor book, Meltemi editore, Roma 2004. Disponível em

[http://wunrn.com/wp-content/uploads/013106\\_matriachial\\_society.pdf](http://wunrn.com/wp-content/uploads/013106_matriachial_society.pdf). Acesso em 12 Jan. 2021.

GUERRIERO, Silas. *Antropologia da Religião* In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p.243-256.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos sobre psicologia analítica*. V. VII. Petrópolis: Vozes, 1978.

KAKOZI, Jean Bosco. *Filosofia africana: a luta pela razão e uma cosmovisão para proteger todas as formas de vida*. 2018. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/filosofia-africana-a-luta-pela-razao-e-uma-cosmovisao-para-protoger-todas-as-formas-de-vida/>. Acesso em 02 jan. 2019.

LANDS, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*, Lisboa: Edições 70, 2000.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana*. 4 ed – São Paulo. Selo Negro, 2011.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário banto do Brasil*. 2 ed – Rio de Janeiro. Pallas, 2012.

NEGREIROS, Regina Coeli Araújo Trindade. *Ubuntu: considerações acerca de uma filosofia africana em contraposição a tradicional filosofia ocidental*. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 2 (2019), p. 111-127 ISSN 2236-8612. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.47738>. Acesso em 10 Jan. 2021.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. *O matriarcado e o Lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos*. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4424>. Acesso em 15 Jan. 2021.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

SAMPAIO, Dilaine Soares. *As lideranças femininas no universo afro-brasileiro*. In: SANTOS, Patrícia Teixeira (org.). *África & Brasil: religiosidade e ritos*. Curitiba: Positivo, 2016.

TUTU, Desmond. *Receita de Desmond Tutu para a paz*. Disponível em <<https://www.beliefnet.com/Inspiration/2004/04/Desmond-Tutus-Recipe-For-Peace.aspx?p=2>>. 2004. Acesso em 11 jan. 2019.

# O GÊNERO DO RITUAL: PAJÉ E MÃES DE TERREIRO ENTRE OS TUXÁ DE RODELAS, BAHIA, BRASIL

Leandro Durazzo<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A história dos povos originários do que hoje se conhece por Brasil é, a par de uma história de constante espólio, violência e abuso institucional (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), também uma de desterro e territorialização forçada pelo Estado – primeiro com as frentes de expansão coloniais, em seguida com a própria configuração do Estado brasileiro, mesmo após sua independência (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Como o pensador indígena Ailton Krenak (2020) muito bem explicita, ao refletir sobre a pandemia de Covid-19 que avassalou o mundo a partir de 2019, a experiência do confinamento não é algo inédito para os povos indígenas. Pelo contrário, se tal confinamento por medidas sanitárias foi indicado como salvaguarda contra o vírus SARS-CoV-2, causador das síndromes que afetam intensamente a população global desde o ano de 2020, tal experiência – a de estar confinado – não é desconhecida dos povos indígenas. Falando sobre seu povo, Krenak<sup>2</sup>, cujo território abrange o atual estado de Minas Gerais, o autor afirma:

A verdade é que vivemos encurralados e refugiados no nosso próprio território há muito tempo, numa reserva de 4 mil hectares – que deveria ser muito maior se a justiça fosse feita –, e esse confinamento involuntário nos deu resiliência, nos fez mais resistentes. Como posso explicar a uma pessoa que está fechada há um mês num apartamento numa grande metrópole o que é meu isolamento? (KRENAK, 2020, p. 4).

A fim de entender o confinamento dos povos indígenas no atual território brasileiro é fundamental compreender sua historicidade, o processo colonial que os desterritorializou para em seguida os territorializar em espaços contidos, em missões católicas vindas da Europa, em aldeamentos aonde eram enviados muitos sujeitos indígenas das mais diversas filiações

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Professor substituto no Departamento de Antropologia ; pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRN). E-mail: leandrodurazzo@gmail.com

<sup>2</sup> Este texto utiliza a seguinte convenção para etnônimos indígenas e termos deles derivados : quando referindo-se a etnias, grafam-se as iniciais maiúsculas e sem flexão de número ou gênero (os Tuxá, os Pankararu, os Pankararé etc) ; os termos daí derivados, sobretudo adjetivos, grafam-se com iniciais minúsculas, também sem flexão de número ou gênero (professores tuxá, especialistas rituais pankararu etc).

linguísticas e culturais para, sob o comando de missionários jesuítas, capuchinhos e outros, servir ao embrionário Estado brasileiro e às expectativas de sua fé cristã (POMPA, 2003).

Nesse processo constante de remoção e realocação forçadas, de redução em aldeamentos missionários, de guerras coloniais contra as populações autóctones, muitos elementos da organização social e política dos povos foram, progressivamente, sendo alterados. Em parte, pelas imposições missionárias, em parte pelas estratégias dos próprios indígenas para fazer face a exigências extremamente assimétricas do Estado colonial, concepções como as divisões sociais de gênero, de função social e política, viram-se profundamente modificadas ao longo destes cinco séculos de história colonial.

É assim que encontramos, entre povos indígenas constantemente perseguidos, coibidos e tutelados pelo Estado e por seus agentes indigenistas, uma gradativa mudança em papéis e posições políticas e rituais de liderança. Como demonstraremos, em alguns contextos etnográficos como entre os Tuxá do norte da Bahia, a relação do povo com o Estado brasileiro, já no século XX e ainda pautado em uma verdadeira colonialidade cotidiana (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, 2018), precisou aceitar a criação de novas posições e cargos políticos para seguir desempenhando algum nível de negociação na interface com o poder estatal. No caso aqui analisado, veremos como o estabelecimento de um cargo centralizado de liderança ritual, o *pajé*<sup>3</sup>, surge para alterar uma configuração indígena em que a especialidade ritual era distribuída entre diferentes *mestres* rituais e, sobretudo, *mestras*.

O surgimento de um cargo político, de liderança ritual estimulado pelo Estado, desse modo, representou a concentração inicial da especialidade ritual, da posição de liderança reconhecida pelo Estado, sobre a figura de um *pajé* em detrimento dos *mestres* e das muitas e significativas *mestras* que até então desempenhavam importante função agregadora e articuladora no seio do povo. Afastadas da centralidade ritual, pelo menos no que concerne ao reconhecimento do Estado, tais *mestras* parecem ter deixado de concentrar em si e em seus terreiros a articulação anteriormente vista (SAMPAIO-SILVA, 1997). Não obstante, considerando-se a extrema “complexidade do fato colonial, caracterizado por múltiplas agências e atores” (AMOROSO, 2005, p. 186), demonstraremos como a participação de mulheres tuxá em contextos rituais segue sendo, ainda hoje, de relevância fundamental, malgrado o histórico de alijamento de tais mulheres da arena pública estimulado pela influência do Estado.

Entre os Tuxá de Rodelas, no estado brasileiro da Bahia, portanto, a posição

---

<sup>3</sup> Termos em itálico designam categorias nativas, mesmo quando correspondentes a palavras portuguesas.

prestigiada de especialista ritual, desde os anos 1970, concentra-se na figura do *pajé*. Isto não significa, contudo, que outros sujeitos não tenham desempenhado funções de significativa centralidade ritual, num passado recente, e sigam ainda hoje presentes nas performances rituais do povo, detendo grande relevância para o complexo ritual que apresentaremos. Caberá anunciar, desde já, que as mulheres tuxá desde há muito exercem funções sócio-rituais e de socialidade fundamentais na chamada Aldeia Mãe. A centralidade político-ritual da figura do *pajé* não altera o fato histórico e social de que às mulheres já esteve reservado um espaço fundamental de especialidade ritual, em um passado não muito distante que ainda hoje é visível nas práticas rituais, como o *toré* que descreveremos adiante.

Contudo, desde meados do século XX e após longos séculos de opressão, desterritorialização e tutela do Estado colonial sobre os povos indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), muitos grupos étnicos viram suas formas próprias de organização social, política e ritual impactadas pela ação direta dos agentes desse mesmo Estado – fosse o Estado português, durante o período colonial, fosse o Estado brasileiro, na contemporaneidade republicana. Sendo assim, a par das desterritorializações e reterritorializações impostas a grupos humanos pelas frentes de expansão colonial (processo denominado *territorialização* por PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), observou-se historicamente uma readequação de modos indígenas de existência e socialidade, em parte como estratégia de sobrevivência coletiva desses povos e de manutenção de práticas e conhecimentos socioculturais próprios (CARVALHO, REESINK, 2018).

Estas considerações colocam-nos incontornavelmente no campo de uma antropologia processual, em que as situações históricas e coloniais (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, 1998) importam sobremaneira, porque nelas compreendemos não apenas as modificações temporais de dado grupo sociocultural, mas também as relações sociais sempre superpostas que acabam por imprimir novos rumos às relações interétnicas, especialmente quando pensamos os povos indígenas em sua interface com o Estado colonial brasileiro. É também por tal situação colonial que se podem compreender as dinâmicas de alteração dos papéis sociais concernentes à ritualidade e às posições políticas em determinado grupo social.

No caso que aqui nos importa mais diretamente, o dos Tuxá de Rodelas, é fundamental compreender que sua organização como grupo étnico possui estreita relação com um histórico de aldeamentos missionários e territorializações em missões católicas desde pelo menos o século XVII (POMPA, 2003). Tais aldeamentos configuravam-se como espaços multiétnicos agregando diferentes grupos linguísticos da região, de modo que os Tuxá atualmente se dizem descendentes dos antigos Rodeleiros, isto é, indígenas cuja dinâmica de aldeamento fez com



De acordo com João Pacheco de Oliveira:

A organização política de quase todas as áreas [com presença indígena] passou [nos anos de 1930 e 1940] a incluir três papéis diferenciados — o cacique, o pajé e o conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”) —, tomados como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do P.I. [Posto Indígena]), que, de fato, ocupava o topo dessa estrutura de poder e quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d’água etc.) (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 59).

Desse modo, e considerada a natureza colonial da sociedade nacional brasileira, vê-se que o Estado acaba por agir sobre grupos originários, como o são os indígenas, a partir de seus próprios interesses coloniais: como destaca o antropólogo na passagem acima, já na primeira metade do século XX, com o tripé *cacique/pajé/conselheiro* o Estado brasileiro imprime a grupos indígenas uma “estrutura de poder” no topo da qual estará o indigenista local, quase sempre um não-indígena. E essa nova estrutura de poder é também estrutura de distribuição de recursos, de facilitações ou empecilhos no tocante às demandas frente ao Estado e à sociedade nacional, e não menos importante, é estrutura de poder que, historicamente, acaba por mediar reivindicações indígenas por seus territórios, quase sempre em desfavor desses mesmos indígenas.

Não espantará, portanto, que tais figuras estabelecidas por influência estatal busquem em sujeitos masculinos seus representantes preferenciais. Afinal, o Estado nacional brasileiro, centralizador do poder político inaugurado pela expansão colonial portuguesa, herda das civilizações europeias uma divisão sexual e social do trabalho que tende a designar às mulheres apenas os espaços domésticos e de cuidado, legando aos homens a atuação pública e a concentração de poder – político, mas também religioso, entre outros.

Contudo, a etnologia ameríndia nos alerta para a necessidade de compreender que conceitos como *gênero, masculino e feminino* etc., tornam-se compreensíveis apenas a partir do entrecruzamento de papéis sociais e sociabilidades. Como diz Márcio Silva (2001) para os Enawênê-Nawê do Mato Grosso, “sistemas de signos interdependentes” configuram o que compreendemos como categorias analíticas, e por serem interdependentes é fundamental tê-las convergindo para uma análise etnológica justa da questão de gênero. Mais que sociabilidade, aliás, tomamos a ideia de socialidade como central para tal discussão. Afinal, é na socialidade que as inúmeras dimensões da vida dos grupos sociais ganham materialidade analítica. Como explica Clarisse Raposo, ao dizer de uma “esfera doméstica para outros mundos relacionais”

(RAPOSO, 2016, p. 6) entre os Akwê-Xerente, a centralidade de uma socialidade analisada etnograficamente:

remonta a distinção feita por Strathern entre socialidade e sociabilidade, sendo a primeira definida pelo estabelecimento de relações em geral, sejam elas positivas ou não, tais como a guerra, a predação, etc.; e a última como envolvendo laços de empatia e um sentido [de] comunidade. A sociabilidade seria, pois, um caso particular da socialidade. Ao utilizar o termo “socialidade doméstica” para se referir às relações estabelecidas nesse âmbito, Vilaça aponta justamente para o fato de que tais relações não têm a ver somente com o estabelecimento do convívio entre iguais, mas que são estabelecidas entre diversos tipos de gente que não necessariamente compartilham do mesmo estatuto ontológico, ou de um determinado senso de pertencimento (RAPOSO, 2016, p. 6).

Isto posto, passemos à observação de um campo bastante intrincado, qual seja a simultaneidade de espaços sócio-rituais e a presença institucionalizada de sujeitos aptos a manejá-los. Veremos a seguir como papéis sociais podem reforçar distinções de gênero – numa economia ritual correlata aos “sistemas de signos interdependentes” enunciados por Márcio Silva – e como podem, também, sofrer modificações substanciais ao longo de um processo histórico marcado por assimetrias não somente genderizadas, mas etnicizadas.

Descreveremos brevemente a presença de certas mulheres na história dos Tuxá, mulheres estas que desempenharam papel fundamental na organização política, social e ritual do povo ao longo da primeira metade do século XX. A partir dos anos 1970, contudo, com o estabelecimento do tripé acima descrito e a centralização do poder ritual na figura do *pajé*, tais mulheres e seus espaços de práticas e conhecimentos rituais parecem ter pouco a pouco se retraído, assumindo posições mais discretas, embora ainda observáveis, na vida ritual tuxá.

## **ESPAÇOS PÚBLICO E PRIVADO, FUNÇÕES DE *MESTRE E PAJÉ***

Debrucemo-nos um pouco na contribuição de Marilyn Strathern ao debate sobre gênero em contextos não-ocidentais. Além da ênfase stratheriana sobre processos de socialidade, como apontada por Clarisse Raposo, suas concepções sobre gênero, advindas dos trabalhos na Papua-Nova Guiné, desafiam radicalmente as dicotomias simples entre feminino/masculino, bem como as conceitualizações mais estruturais do tipo natureza/cultura ou doméstico/público.

Entre os Hagen das terras altas da Papua-Nova Guiné, Strathern descobre ser possível problematizar detidamente as assunções que, por vezes, a tradição ocidental tende a fazer sobre tais binarismos. Muitas vezes, costuma-se assumir que os pares de oposições binárias, bastante

lévi-straussianos, correspondem-se mutuamente. Deste modo, *feminino* estaria para *natureza* e *domesticidade* assim como *masculino* estaria para *cultura* e (espaço) *público*. Ou seja, o polo do feminino, pouco refinado – donde mais *natural* – e restrito ao espaço do cuidado doméstico e privativo, estaria designado universalmente às mulheres, independentemente das sociedades em questão. Para o pensamento ocidental, ainda, o polo do masculino, elaborado e promotor de cultura, responsável pelo desempenho de funções públicas, políticas e centralizadoras, estaria invariavelmente destinado aos homens, onde quer que estes aparecessem.

Se fora da tradição ocidental não parece haver uma dicotomia absoluta entre cultura e natureza (cf. STRATHERN, 2014), e se nem sempre há uma disjunção radical entre o que se tem por doméstico e o que se tem por público, parece-nos importante questionar a própria ideia de que o espaço público, em que as figuras de autoridade política, comumente homens, assumem centralidade, seria sempre o espaço preferencial da socialidade (cf. MALINOWSKI, 1983). Ao tomarmos o gênero como operador de transformações sociais, ou ainda como operador daquele “sistema de signos interdependentes”, podemos jogar nova luz ao espaço dito doméstico, ou ao espaço não-público, a partir de elementos sócio-rituais e políticos encontrados também entre os Tuxá de Rodelas.

Sendo um dos povos indígenas nordestinos há mais tempo reconhecidos pelo Estado brasileiro (SALOMÃO, 2007), os Tuxá possuem um longo histórico de relações interétnicas documentadas, tanto com o próprio Estado quanto com outros grupos indígenas da região (SALOMÃO, 2007). Elementos de sua socialidade, quer no sentido econômico (NASSER, 1975), quer em uma perspectiva mais ampliada enquanto sociedade não-branca (CABRAL NASSER, 1975), há muito representam pedras-de-toque no que tange ao entendimento da realidade indígena na região do Submédio rio São Francisco. A importância histórica de sua presença na região, bem como de seus contatos e trocas de conhecimentos e práticas rituais com outros povos (como os Tumbalalá, Truká e Kiriri, para mencionar apenas alguns, cf. ANDRADE, 2008), favorece uma análise antropológica com relação às mudanças sócio-rituais ocorridas ao longo do tempo, sobretudo no que diz respeito às relações interétnicas com o Estado e às dinâmicas intraétnicas de gênero.

O espaço da ritualidade tuxá, de seus *trabalhos* e *obrigações* rituais (CRUZ, 2017), é bastante representativo de uma tendência indígena nordestina. Tal tendência corresponde ao que Edwin Reesink chamou de “segredo do sagrado” (2000) ou, em outras palavras, à composição de determinados sistemas sócio-rituais de acordo com condutas étnicas estritas. Não haveria, por exemplo, uma abertura pública do ritual para a participação ou assistência de não-indígenas. Antes, tais *trabalhos* e *obrigações* corresponderiam muito mais a um processo

interno dos grupos étnicos, processo através do qual reforçam seus vínculos de socialidade e aprofundam sua indianidade.

Estes dados etnográficos nos fazem seguir certos questionamentos conceituais sobre a noção de espaços públicos-espaços privados/domésticos, que aqui – como entre os Hagen – não surgem como essências a-históricas. O que poderia ser visto como a dimensão pública e diacrítica de ritual tuxá – o *toré*, por exemplo, dança-ritual passível de apresentação a não-indígenas – não é a mesma condição encontrada em trabalhos menos públicos, como os realizados nos *quartinhos*, espaços rituais domésticos mantidos no fundo das casas de habitação e restritos apenas a indígenas (SALOMÃO, 2007).

Tais trabalhos do sagrado também já foram correlacionados à ideia de *regime do índio*, noção fundamental para compreendermos os complexos sócio-rituais que acionam posições de participação indígena, sejam estas de especialistas – *mestres* e *pajé* –, sejam de partícipes não especializados dos *trabalhos*. O *regime do índio* (GRÜNEWALD, 1993) apresenta-se como um complexo sócio-ritual, um atrator de múltiplas dimensões de socialidade (ANDRADE, 2002), e um quadro de entendimento étnico, sócio-ritual, pelo qual as diversas posições sociais e seus respectivos papéis ganham inteligibilidade.

Recentemente, compreendeu-se tal inteligibilidade como um sistema étnico – e interétnico – de comunicação indígena, que nomeamos “complexo ritual da *ciência*” (DURAZZO, 2019), isto é, um complexo de práticas e conhecimentos que articulam ritualidade, etnicidade e engajamento cosmológico e político no seio de uma rede de execuções múltiplas, dentre as quais se encontram os *trabalhos*, as *obrigações* e mesmo o *toré* referido acima. Ao mesmo tempo, a ideia de *regime* para os índios, especialmente no Nordeste do Brasil, corresponde a um processo de relação desses povos com o Estado brasileiro, sobretudo através das ações dos órgãos reguladores oficiais (SPI – Serviço de Proteção aos Índios, posteriormente FUNAI – Fundação Nacional do Índio, CARVALHO, 2011; OLIVEIRA, 1988).

Aqui, finalmente, temos o panorama político delineado para podermos falar mais diretamente dos papéis sócio-rituais designados às mulheres tuxá, em dado momento histórico, a saber, a década de 1940. Este momento parece figurar na bibliografia especializada devido a sua importância institucional, pois é por volta dos anos 1940 que mulheres fundamentais para a história ritual tuxá encontram-se vivendo na aldeia em Rodelas (SAMPAIO-SILVA, 1997). É também nesta década, em 1944, que o então Serviço de Proteção aos Índios inaugura um Posto Indígena (PI) no povoado de Rodelas (SALOMÃO, 2007, p. 75), presente ainda hoje na aldeia tuxá.

Como adiantamos, é no contato interétnico com o Estado que os papéis sócio-rituais tuxá ganham inteligibilidade. Assim, se considerarmos os constantes contatos entre os Tuxá e o povo Pankararu de Brejo dos Padres, no estado de Pernambuco, especialmente antes da implementação do PI em Rodelas, começamos a traçar certa genealogia terminológica no que diz respeito às “mães de terreiro” tuxá, especialistas rituais do povo de Rodelas.

Ricardo Salomão nos informa, por exemplo, que os Tuxá “iam para o Brejo, tanto para dançar *toré*, como procurar *pajés* Pankararu para tratamento de doenças, ou buscar refúgio de tensões criadas na relação com os brancos” (SALOMÃO, 2007, p. 70, *itálicos nossos*). É também entre os Pankararu que o emblemático João Gomes, nome importante na história tuxá e avô do atual *pajé* Armando Apako, faz uma consulta com Dona Maria Petonilda, “‘mãe’ e dona do folgado de lá” (SALOMÃO, 2007, p. 70). A partir da consulta com a “mãe” pankararu, especialista ritual de outro grupo étnico, João Gomes compreende ser necessário se engajar na luta política por seu próprio povo, antes mesmo da implementação do PI de Rodelas ou da constituição étnico-política de sua aldeia.

Por tal razão, as especialistas rituais entre os Tuxá ficaram conhecidas como “mães de terreiro”, segundo Sampaio-Silva (1997). Também por isso, segundo o autor, a importância das “mães de terreiro” Sinhá Alta e Cabocla Pequena, desde os anos 1940, no que toca à prática ritual tuxá, ao *regime* do índio e ao que se diz, entre os indígenas do Nordeste, ser um “levantamento de aldeia”, isto é, um processo étnico, político e cosmológico que faz convergirem forças humanas e de entidades não-humanas para legitimar uma nova aldeia. A partir de 1944, com a fundação do PI em Rodelas:

se estabelecem dois centros principais de prática ritual da “ciência do índio”. Um, sob a liderança da Cabocla Pequena, e outra da Sinhá Alta. Dizem que chegaram a fazer uma eleição com feijão e milho, cada semente representando uma das mestras, para votarem em quem era a grande “mestra da aldeia”, e ao que parece, Cabocla Pequena teria ganhado a eleição. Mestre e mestra eram o nome que chamavam os índios com grande conhecimento da “ciência do índio”, e do mundo espiritual (SALOMÃO, 2007, p. 72).

Podemos notar que à nomenclatura registrada por Sampaio Silva soma-se outra: ao lado da ideia de *mães de terreiro*, talvez por influência pankararu, vemos ser corrente a denominação *mestra* – e *mestre*, certamente, como era chamado Taviano, esposo de Cabocla Pequena. A ideia de maestria, desta forma, não parece restrita a um determinado gênero, embora não possamos deixar de notar que as duas *mestras* aqui mencionadas mobilizaram, cada qual a seu modo, diferentes núcleos rituais – coisa que *mestre* Taviano não parece ter

angariado. Como informa o atual *pajé* tuxá, Armando Apako:

Aí foi, quando meu avô foi buscar essas caboclas lá em Juazeiro, aí quando chegou aqui ficou com duas tribas. Pequena com uma triba, e Sinhá Alta com outra. Aí fixou elas duas. Aí foi uma coisa só. Tudo era Tuxá. Elas eram a *cabeceira*, ‘vamos trabalhar hoje!’, aí todo mundo sabia... A diferença é que a Sinhá Alta, veio para levantar a aldeia, e a Pequena estava aqui toda uma vida dentro da aldeia. Aí quando a Sinhá Alta chegou para levantar a aldeia, fez aquele rebanho de gente, para trabalharem, e aí ficou... Não eram brigadas, as duas eram cunhadas. Mas sobre o trabalho, você sabe que em aldeia, tem caboclo que quer ser mais inteligente que o outro, mais sabido né, aí acha que aquele outro é mais tolo... Mas não era inimigo, tudo era uma coisa só mesmo (Pajé Armando Apako apud SALOMÃO, 2007, p. 72, itálico nosso).

A narrativa do *pajé* vem concordar com nosso questionamento conceitual sobre espaços rituais públicos e privados, e sobre a primazia que determinados gêneros poderiam exercer em cada espaço, se os julgássemos a partir de um quadro de referências políticas ocidentais. Afinal, se algo tem se consolidado ao longo da história religiosa e eclesiástica do Ocidente, de modo atualizado e fortalecido na contemporaneidade, é certo papel predominantemente masculino para as funções sacerdotais (algo que, todavia, vemos ser desafiado pelas religiões de matriz africana, também não-ocidentais, cf. Landes, 2002). Mas aqui, como vimos com a história dos Tuxá – e mesmo com as *mães* pankararu –, muito da maestria pública e da centralidade sócio-ritual se consolidou, pelo menos até a metade do século XX, em torno de mulheres indígenas.

A distinção que se estabelece, portanto, entre espaços públicos – como o cargo de *pajé* que se consolida a partir de uma intervenção do órgão indigenista federal, já nos anos de 1970 – e os terreiros, mais privados, cujo domínio era exercido pelas *mães de terreiro*, faz-nos compreender como a influência colonial do Estado brasileiro reforçou distinções de gênero e legou às mulheres, *mães de terreiro* até então fundamentais para a ritualidade tuxá, um papel de certo modo secundário. Se antes da intervenção estatal que criou os cargos político-rituais de *pajé*, *cacique* e *conselheiro* – o primeiro ritual, os seguintes mais atrelados à atividade política – era possível observar na centralidade das *mães de terreiro* não apenas uma ritualidade, mas também uma convergência de engajamento étnico e político, podemos compreender como o Estado colonial, ainda no século XX, deslocou as mulheres da cena pública ao buscarem estabelecer, no seio de grupos indígenas, homens como os representantes preferenciais com quem ia tratar.

Não obstante, ainda hoje é possível observar a atuação de mulheres tuxá como

condutoras do ritual, mormente o ritual público do *toré*. Como antecipado, o *toré* é prática ritual mais aberta, no sentido de permitir que não-indígenas a assistam, ainda que delas não participem. Nisso, o *toré* tuxá difere dos *trabalhos* mais restritos cuja execução é reservada a espaços privativos, chamados de *quartinhos*, onde apenas a presença de indígenas que *trabalham na ciência*, isto é, desempenham as práticas rituais de acordo com as tradições do povo, é permitida.

Nos *torés*, cuja observação nos é mais acessível, são comumente as mulheres que servem de *cabeceira*, ou seja, que se postam à frente das filas de bailarinos e entoam, balançando seus maracás, os cantos que embalam o ritual e possibilitam certa comunicação entre os indígenas e o universo cosmológico dos *encantados*, seres mais-que-humanos a quem os Tuxá reverenciam e respeitam. Pela presença e atuação ritual das *cabeceiras*, podemos compreender que o confinamento ao qual as antigas *mães de terreiro* poderiam ter sido relegadas, considerada a assunção do *pajé* pela intervenção estatal, não se constitui como um confinamento propriamente dito, senão como um deslocamento da centralidade ritual anterior. Se é verdade que hoje não mais existem mulheres chamadas *mães de terreiro* entre os Tuxá, sabemos que a atuação de diversas mulheres que *trabalham na ciência* continua sendo fundamental para a ritualidade do povo, ainda que sob outro registro, como na assistência dada pelas *cabeceiras* aos executantes rituais (SOUZA, 2018).

Já nos anos 1970, Sampaio-Silva coletara informações sobre as “*mães de terreiro*”, dando pistas para correlacioná-las aos papéis atuais das *cabeceiras*. Sampaio-Silva registrara uma fala do *pajé* Armando Apako que, na década de 1970, explicava: As mães-do-terreiro, dia de *toré*, elas estão ali sentadinhas pra turma, pra tirar os cantos e as outras acompanharem. A dona da mesada (“mesa”) é ela, a dona do folguedo da mesada, dona de tudo, a dona é ela, a dona do Terreiro (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 62).

A partir disso, e pensando na continuidade das mulheres como condutoras do ritual ainda hoje, já sugerimos que:

pela descrição registrada por Sampaio-Silva, em que as *mães-do-terreiro* ficam “ali sentadinhas pra turma, pra tirar os cantos e as outras acompanharem”, temos atualmente um equivalente exato na figura das *cabeceiras* do *toré*. Ser *cabeceira* é sustentar o ponto cantado, conduzir a linha enquanto os partícipes do ritual desenvolvem suas coreografias – que podem ser uma ou duas linhas paralelas circulando no espaço do ritual, ou mesmo com os dançarinos formados em roda, dançando no lugar e de maracá na mão. Como o nome indica, são *cabeceiras* por se posicionarem na frente dos condutores das filas de dançarinos, e servirem de ponto de referência: sendo duas filas de dançarinos, estas iniciam a cantoria com seus membros

virados para as *cabeceiras*. A partir dali descrevem círculos, com cada fila caminhando no sentido contrário uma da outra: a da esquerda vira para a esquerda, a da direita, para a direita. Quando o primeiro de cada fila se distancia o mais possível da *cabeceira*, estando toda a fila de costas para ela, os primeiros dançarinos se emparelham novamente, e dançam lado a lado defronte à *cabeceira*. Por fim, encerram cada toante novamente na formação inicial, frente a frente com as *cabeceiras* (DURAZZO, 2019: 169-170).

Não obstante, é no quadro institucional e interétnico que vemos a centralidade de tais mulheres ser deslocada, muito embora isso também ocorra com os *mestres* homens, não configurando necessariamente uma restritividade genderizada. É importante ressaltar, portanto, que por mais que a história do levantamento da aldeia tuxá tenha se dado com grande participação de mulheres – *mestras* e outras indígenas não especialistas rituais –, homens também sempre estiveram presentes na lida do povo. Foi João Gomes quem primeiro conseguiu a intervenção do SPI, e primeiro foi nomeado capitão da aldeia, como era então denominada a liderança indígena com a qual o Estado buscava se relacionar. Foi também João Gomes, avô do *pajé* Armando, quem mobilizou diversas famílias na década de 1940 para que os Tuxá se fortalecessem como povo, chamando Sinhá Alta para Rodelas, além de outros *mestres* reconhecidos. A mudança mais explícita que a intervenção indigenista do Estado parece ter acarretado, portanto, se deu justamente na dimensão pública da ritualidade tuxá. Com a figura do *pajé* no plano público e a subsequente – embora paulatina – redução dos núcleos rituais das *mães de terreiro*, das *mestras*, é possível que o espaço privado tenha assumido maior relevância cotidiana.

Ricardo Salomão ainda frisa a questão genderizada da especialidade ritual tuxá, no período inicial da aldeia que referimos. Diz-nos que:

Embora sempre se destaquem essas duas mestras Tuxá, Sinhá Alta e Cabocla Pequena, o conhecimento da “ciência dos índios” não se restringia a elas. Em diversas outras histórias fica evidente que era um aspecto cultural presente em todos os caboclos. Outros nomes são citados com Luiza, Cabocla Alice, Cordolina, Maria Inácia, Maria Clara, e numa geração posterior nomes como Pequena, filha da Cabocla Pequena, Maria Barroso entre outras. A prevalência de mulheres em destaque no conhecimento e nas práticas da “ciência dos índios” foi devido, segundo os Tuxá, aos longos períodos no passado, em que os homens ficavam ausentes participando de guerras, tendo as mulheres que assumirem as “obrigações”, em outras palavras, a prática dos rituais e de sua religião (SALOMÃO, 2007, p. 72-73).

Em 2017, quando em trabalho de campo na aldeia de Rodelas, pude assistir a um diálogo interessante, que talvez aponte para desdobramentos desse processo sócio-ritual devido às relações interétnicas com o Estado, e também com a continuidade das mulheres como

agentes de socialidade ritual em contextos mais privados, aí incluso o doméstico e familiar. Acompanhando Sandro, uma liderança tuxá, pelas ruas do município, nas imediações da aldeia, encontramos um casal também tuxá com quem ele parou para conversar. No meio de diversos assuntos, perguntou ao casal sobre seu filho pequeno, de quem não sabemos precisar a idade. O casal respondeu algo sobre o filho, e Sandro então proclamou: “tem que botar o menino para tocar o maracá.” A conversa seguiu, com a mãe dizendo que eles já tinham feito algumas poucas coisas para iniciar o menino na *ciência*, mas que devido à falta de tempo e a outras eventualidades ainda não tinham se empenhado de forma mais sistemática. Sandro então concluiu a recomendação, dizendo ser papel da mãe colocar o menino nas práticas da *ciência*.

José Glebson Vieira, etnólogo experiente no que toca aos povos indígenas do Nordeste, não encontrou paralelos a esse “papel doméstico da mãe na introdução à *ciência do índio*” (comunicação pessoal). Sabemos, contudo, que ao menos na região do Submédio São Francisco existem fortes indícios de um aprendizado da *ciência*, isto é, dos conhecimentos e práticas rituais, a partir das relações de parentesco e parentalidade, em que as crianças pouco a pouco ingressam no universo cosmológico das *obrigações* indígenas (cf. OLIVEIRA, 2020, para o povo Pankararé). Segundo Patrícia Oliveira, pesquisadora e liderança do povo Pankararé de Glória/BA, município vizinho a Rodelas: “Os conhecimentos de Matheus [filho de Patrícia] acontecem na disciplina orientada pelos avós dentro da tradição. No meu lugar de mãe, posso inferir que a sabedoria e a mediunidade de nascimento fortalecem esses guerreiros pequenos” (OLIVEIRA, 2020, p. 13).

Entre os Tuxá, as crianças normalmente não participam de contextos rituais, de *trabalhos da ciência*, até atingirem a idade aproximada de sete anos – o que, certamente, pode variar de acordo com diferentes famílias e núcleos político-rituais, cujas referências relativas a práticas rituais podem variar (DURAZZO, 2019, p. 317-ss). Uma consideração mais detida sobre os modos de aprendizagem ritual das crianças tuxá excede em muito as pretensões deste artigo. Desde já, entretanto, é seguro sugerir que a progressiva inserção de crianças e jovens tuxá no universo cosmológico de sua *ciência*, como já pudemos estudá-la (DURAZZO, 2019), depende consideravelmente da condução quase pedagógica de seus familiares mais próximos – a mãe, pelo comentário de Sandro Tuxá; a mãe e os avós, pelo relato contrastivo de Patrícia Pankararé.

Se é verdade que às antigas *mães de terreiro*, centrais para a história política e ritual tuxá, corresponde hoje a figura pública do *pajé*, também será verdade que muitas mulheres tuxá seguem desempenhando papéis fundamentais na condução dos rituais, como a breve descrição sobre as *cabeceiras* no *toré* já nos pode revelar. Além destas, as mães e avós parecem

seguir partilhando seus conhecimentos da *ciência* em contextos mais domésticos, conhecimentos estes que não se restringem apenas ao espaço confinado de uma domesticidade privada. Afinal, o que se aprende em casa, no seio da família – seja nuclear, seja extensa – e nos *quartinhos* em que se praticam os rituais acaba por transparecer mesmo em espaços mais públicos como nas execuções do *toré*. A *ciência tuxá*, o complexo de práticas e conhecimentos rituais e cosmológicos do povo, desse modo, segue sendo elemento integrador, diríamos até totalizador, da experiência tuxá da indianidade (DURAZZO, 2019). Elemento este articulado pelas mobilizações e engajamentos étnico-políticos das *mães de terreiro* de outrora, elemento ainda presente nos meandros da socialidade tuxá.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Através de considerações etnológicas, muitas vezes somos instados a tensionar categorias tidas como incontestes, tais quais natureza e cultura, ou ainda as dimensões de público e privado, aparentemente tão óbvias a um olhar moderno. Ocorre o mesmo com as correlações analíticas que assumimos: os “sistemas de signos interdependentes”, as distintas categorias dicotômicas, não necessariamente se vinculam umas às outras da mesma forma que na assim chamada cultura ocidental.

Sistemas de parentesco e relações de gênero fazem parte dessas interdependências, e em muitas situações etnográficas se apresentam multifacetados e superpostos. Essas superposições também alcançam aquilo que poderíamos chamar de diferentes sistemas sociais, como “religião” ou “política”. Contudo, tais sistemas analiticamente diferenciados – religião X política, por exemplo – não passam de distinções apenas analíticas, sobrepondo-se e muitas vezes se complementando.

Entre os Tuxá de Rodelas, como tentamos demonstrar, o papel sócio-ritual das mulheres já ocupou espaço político com grande relevância, no processo de engajamento étnico catalisado pelas mestras chamadas *mães de terreiro*, sendo posteriormente substituído pela centralidade sócio-ritual do *pajé* como especialista cuja liderança em matéria ritual, mas também política, é reconhecida tanto pela comunidade quanto pelo Estado. Tal centralidade, como indicamos, em boa medida foi fruto de uma relação interétnica com o Estado, através de seu órgão regulador, sendo por isso mesmo um evento processual, um acontecimento específico que contribuiu para a mudança nos núcleos sócio-rituais que antes havia, enfatizando a figura do *pajé* e, de certo modo, secundarizando aquela dos mestres e mestras.

Como João Pacheco de Oliveira nos ensina, tais relações com o Estado, tributárias de

uma situação histórica específica (1988), são fundamentais para compreendermos as relações interétnicas porque, sendo eminentemente assimétricas, por vezes exigem dos povos indígenas estratégias de adaptação e resistência frente às pressões estatais. A centralização de uma diversidade de posições sócio-rituais, por exemplo, em um cargo político-ritual único, como o de *pajé*, pode ter correspondido a estratégias deste tipo.

A situação histórica tuxá parece, assim, corresponder a uma dimensão moderna da intervenção do Estado colonial, revelando deslocamentos de funções sociais e determinados sujeitos, mormente mulheres, que na interação com o Estado nacional brasileiro acabam sendo alijadas do plano de negociações interétnicas. Não obstante, mesmo marginalizadas nas relações diretas com os agentes estatais, muitas mulheres guardaram, ao longo das décadas e no plano comunitário, uma importância ritual fundamental, compondo os contextos de performance e os conduzindo a partir de seu domínio da *ciência*, como as *cabeceiras* nos indicam.

Entre os Tuxá, assim, o engajamento étnico com a coletividade, a participação na *ciência*, no *regime do índio*, no *toré* e em outros rituais, faz com que a eficácia sócio-ritual das mulheres tuxá, sejam elas as antigas *mães de terreiro*, sejam atualmente as mães de família ou as *cabeceiras* no *toré*, permaneça central. Ainda que a centralidade institucionalizada se encontre, hoje, investida em um *pajé*, o horizonte de engajamento político-ritual não se fecha à participação das mulheres. Basta mencionarmos que, entre os Tuxá de Rodelas, diversas lideranças tradicionais são cacicas. Mulheres, portanto. E que *pajé*, cargo político-ritual tão importante na atual configuração dos povos indígenas do Nordeste, pode ser lido hoje – etnológica e também gramaticalmente – como substantivo de dois gêneros, restando ao futuro a possibilidade de que uma *pajé* assuma o cargo.

## REFERÊNCIAS

AMOROSO, Marta. Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 20, n. 57, 2005, p. 186-189.

ANDRADE, Ugo Maia. Um grande atrator: *toré* e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. *Cadernos de Campo* n.10, 2002, p. 79-92.

ANDRADE, Ugo Maia. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CABRAL NASSER, Elizabeth M. *Sociedade Tuxá*. 1975. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, 1975.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 87, 2018, p. 71-104.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. *Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2017.

DURAZZO, Leandro. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

GALINDO, M. *O Governo das Almas: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Leiden University, Leiden, Países Baixos, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *'Regime de índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

NASSER, Nássaro A. *Economia Tuxá*. 1975. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, 1975.

OLIVEIRA, Elaine Patrícia de Sousa. 2020. *A Ciência Pankararé na força dos toantes*. Monografia (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade do Estado da Bahia, 2020.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Abr. 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A eclosão do colonial no nosso cotidiano. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 51, 2018.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

RAPOSO, Clarisse. O gênero do Outro: reflexões sobre aliança, alteridade e reprodução entre os Akwẽ-Xerente. *Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 2016.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. *In: ALMEIDA, Luiz Sávio (et al; org). Índios do Nordeste: temas e problemas: 500 anos, volume 2.* Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-406.

SALOMÃO, Ricardo Dantas. *Etnicidade, processos de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas.* 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. *Tuxá: índios do Nordeste.* São Paulo: Annablume, 1997.

SILVA, Márcio. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus*, ano 1, n. 1, p. 41-66, 2001,

SOUZA, André L. O. P. *Ecologia sonora indígena: uma cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas.* 2018. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental) – Universidade do Estado da Bahia, 2018.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios.* São Paulo: CosacNaify, 2014.

## **SOBRE OS AUTORES**

### **Felipe Freitas de Souza**

Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (a partir de 2020), mestre em Educação Tecnológica pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", é membro do NAIP (Núcleo de Antropologia da Imagem e Performance) e do GRACIAS (Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes). Pesquisa islamofobia e preconceito contra muçulmanos em ambientes virtuais. E-mail: freitas.souza@unesp.br.

### **André Luiz Pereira Spinieli**

Mestre em Direito pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca). Especialista em Direitos Humanos pela Faculdade de Ciências e Tecnologias de Campos Gerais (FACICA/Campos Gerais). Graduado em Filosofia pelo Instituto Agostiniano de Filosofia (IAF/Franca), com aproveitamento de créditos junto ao Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA/Belo Horizonte). Coordenador do Grupo de Estudos em Filosofia e Direitos Humanos (GEFIDH), vinculado ao GESIDH/Manaus. Membro do Laboratório de Estudos e Pesquisas Avançadas em Direito Internacional Ambiental (LEPADIA), vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: andre.spinieli@unesp.br.

### **Juan David Córdoba Moreno**

Trabajador Social (Pregrado) de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C., Mestrando en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C. Ha recibido algunos reconocimientos por su rendimiento académico como la Beca por excelencia académica al ser parte de los mejores promedios académicos de la carrera de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia durante 6 semestres y la Admisión automática a posgrado de la Universidad Nacional por tener uno de los mejores promedios al momento de graduarse en el Año 2019. Actualmente trabaja en la Universidad Nacional de Colombia para promover la inclusión de la comunidad egresada desde los enfoques diferenciales e interseccionales, y ha

tenido experiencia de asistencia docente al ser Monitor durante 1 año de las asignaturas "Derechos Humanos y Trabajo Social" y "Del Conflicto Armado a la Construcción de Paz". E-mail: jdcordobam@unal.edu.co.

### **Marcelo Agamenon Goes de Souza**

Doutorando em Direito pela Universidade Estadual Norte do Paraná – UENP, sendo orientado pelo Professor Pós-Doutor Valter Foletto Santin. Mestre em Direito Constitucional pela Instituição Toledo de Ensino de Bauru - SP e Mestre em Direito Processual Penal pela Universidade do Oeste Paulista - UNOESTE de Presidente Prudente - SP. Graduado em Ciências Jurídicas - Direito pelo Centro Universitário "Antônio Eufrásio de Toledo" (ex-ITE) de Presidente Prudente – SP, onde atualmente é professor titular nas disciplinas de Direito Constitucional e Prática Jurídica Penal, além de professor Orientador de Monografia na Graduação e Pós-Graduação em Direito. Professor consultor *AD HOC* junto ao Conselho da Justiça Federal (Centro de Estudos Judiciários) para publicação de artigos na Revista CEJ. É Professor avaliador de monografia no curso de Pós-Graduação no Curso do Professor Damásio de Jesus realizado via satélite. É Advogado da AGAMENON & CORREA ADVOGADOS ASSOCIADOS. E-mail: ma-agamenon@uol.com.br

### **Fernando Batistuzo**

Mestre em Direito pela Instituição Toledo de Ensino de Bauru – SP. Graduado em Ciências Jurídicas - Direito pelo Centro Universitário "Antônio Eufrásio de Toledo" (ex-ITE) de Presidente Prudente – SP, onde atualmente é professor titular na disciplina de Direito do Trabalho. É advogado. E-mail: fernando.batistuzo@gmail.com.

### **Rafael Silva Padovez**

É discente do 5º ano do curso de Direito no Centro Universitário “Antônio Eufrásio de Toledo” de Presidente Prudente. É estagiário da Defensoria Pública do Estado de São Paulo. E-mail: rafael.padovez@hotmail.com.

### **Vanessa Miranda**

É professora substituta no curso de Psicologia da Universidade Federal do Tocantins (UFT/Campus Miracema). Psicóloga da Secretaria de Saúde do Amazonas (SES/AM). Doutora em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestre em Saúde, Sociedade e Endemias da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Fiocruz Amazônia (Instituto Leônidas & Maria Deane). E-mail: vangmira@hotmail.com.

### **Regina Coeli Araújo Trindade Negreiros**

Graduada em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB; Mestra e Doutoranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Pesquisadora do grupo Raízes, liderado pela professora Dra. Dilaine Soares Sampaio - Grupo de Estudo e Pesquisa sobre religiões mediúnicas (CNPq-UFPB), na linha de Religiões afro-brasileiras: aspectos míticos, rituais e simbólicos; história, discursividades, sincretismos, hibridismos. Mantém uma coluna quinzenal sobre Política & Religião no blog Política por Elas ([www.politicaporelas.tv.br](http://www.politicaporelas.tv.br)) e é servidora do Instituto Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: reginatrindadenegreiros@gmail.com.

### **Leandro Durazzo**

Doutor em Antropologia Social (UFRN), docente do Departamento de Antropologia da UFRN. Membro dos grupos de pesquisa ETAPA (UFRN), Macondo (UFRPE) e Opará (UNEB). Realiza pesquisas nas áreas de Etnologia Indígena, Territorialidades, Educação Intercultural, Políticas Linguísticas, Religiões e Ritual. E-mail: leandrodurazzo@gmail.com.

## **SOBRE OS ORGANIZADORES**

### **Júlio César Suzuki**

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso (1992), em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2004) e em Química pelo Instituto Federal de São Paulo (2021), com mestrado (1997) e doutorado (2002) em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor Doutor II da Universidade de São Paulo e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Integração da América Latina (PROLAM/USP). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: Agricultura, Urbanização, Geografia e Literatura e Teoria e Método. E-mail: jcsuzuki@usp.br. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7499-3242>.

### **Nayive Castellanos Villamil**

Graduada em Relações Econômicas Internacionais e Licenciada em Ciências Sociais na Colômbia. Mestre em Estudos Políticos na Colômbia. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP) da Universidade de São Paulo. Tem experiência em Comércio Internacional e desempenhou-se como docente em Ciências Sociais. Desenvolve atualmente pesquisa na área de Política e Religião. E-mail: [nayive.castellanos@usp.br](mailto:nayive.castellanos@usp.br). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9320-682X>.

### **Gilvan Charles Cerqueira de Araújo**

Graduado em Geografia pela UNESP – Campus Rio Claro/SP (2009), Mestre em Geografia pela Universidade de Brasília (2013), Doutor em Geografia pela UNESP – Campus Rio Claro/SP (2016). Atualmente é professor de Geografia na Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina – Universidade de São Paulo. E-mail: [gilvan.cerqueira@edu.se.df.gov.br](mailto:gilvan.cerqueira@edu.se.df.gov.br). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4238-0139>.