

**EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO F<sup>o</sup>**  
**OSCAR CALAVIA SÁEZ**  
(Organização)

II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR  
XV SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR  
II SIMPÓSIO SUL DA ABHR



# HISTÓRIA, GÊNERO E RELIGIÃO

**Violências e Direitos Humanos**

1



**EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO F<sup>o</sup>**  
**OSCAR CALAVIA SÁEZ**  
(Organização)

---

II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR  
XV SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR  
II SIMPÓSIO SUL DA ABHR

---

# **HISTÓRIA, GÊNERO E RELIGIÃO**

## **Violências e Direitos Humanos**

(Volume 1)



## UFSC, 25 a 29 de julho de 2016

Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Foram acolhidos neste volume textos completos de conferências e de palestras em Mesas Redondas do Simpósio. Os capítulos do livro foram revisados e em alguns casos adequados em relação às normas de formatação dos textos, exigidas pelo evento. O conteúdo, incluindo opiniões e eventuais erros ortográficos, é de inteira responsabilidade das pessoas que escreveram os textos.

### Como se referir a essa obra:

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018.

### Projeto gráfico, diagramação e capa:

Rita Motta e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

### Arte do evento:

Anna Corina

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.).

2018

II Simpósio Internacional da ABHR / XV Simpósio Nacional da ABHR / II Simpósio Sul da ABHR. História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº; Oscar Calavia Sáez (Orgs.); 350 p.

1. II Simpósio Internacional da ABHR / XV Simpósio Nacional da ABHR / II Simpósio Sul da ABHR.
2. História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos. Maranhão Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; Oscar Calávia Sáez (Orgs.). Título. ABHR / Fogo Editorial



**FOGO EDITORIAL**

fogoeditorial.com.br

fogoeditorial@gmail.com



---

**DIRETORIA EXECUTIVA (GESTÃO 2017-2019)**

---

**Presidência**

Eduardo Meinberg de Albuquerque  
Maranhão F°, UFPB

**Secretaria de Divulgação**

Bruna Marques Cabral, UFRRJ

**Tesouraria**

Márcia Maria Enéas da Costa, UFPB

**Secretaria Geral**

Leila Marrach Basto de Albuquerque,  
UNESP

---

**DIRETORIA EXECUTIVA (GESTÃO 2015-2017)**

---

**Presidência**

Eduardo Meinberg de Albuquerque  
Maranhão F°, UFSC

**Secretaria de Divulgação**

Ana Luiza Gouvêa Neto, UFJF

**Tesouraria**

Waldney de Souza Rodrigues Costa, UFJF

**Secretaria Geral**

Carlos André Macêdo Cavalcanti, UFPB

**PATROCÍNIO DO SIMPÓSIO**

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES  
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

**INSTITUIÇÃO SEDIADORA DO SIMPÓSIO**

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

**COORDENAÇÃO:** Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°

## CONSELHO CIENTÍFICO

**Alexandre Brasil Fonseca**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

**Ari Pedro Oro**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

**Artur Cesar Isaia**, Unilasalle, Brasil

**Bernardo Lewgoy**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

**Cecília Loreto Mariz**, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

**Christina Vital da Cunha**, Universidade Federal Fluminense, Brasil

**Claudia Touris**, Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Cristina Pompa**, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

**Dario Paulo Barrera Rivera**, Universidade Metodista de São Paulo

**David Thurfjell**, Södertörn University, Suécia

**Donizete Rodrigues**, Universidade da Beira Interior, Portugal

**Durval Muniz de Albuquerque Junior**, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

**Einar Thomassen**, European Association for the Study of Religions (EASR), University of Bergen, Noruega

**Elias Bongmba**, African Association for the Study of Religions (AASR), Rice University, EUA

**Emerson Giumbelli**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

**Francisco Díez de Velasco**, Universidad de La Laguna, Espanha

**Gabriela Scartascini**, Universidad de Guadalajara, México

**Giovanni Casadio**, European Association for the Study of Religions (EASR), Università degli Studi di Salerno, Itália

**João Eduardo Pinto Basto Lupi**, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

**Joanildo Albuquerque Burity**, Fundação Joaquim Nabuco, Brasil

**Juan Esquivel**, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosul (ACSRM); Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

**Leila Marrach Basto de Albuquerque**, Universidade Estadual Paulista, Brasil

**Magali do Nascimento Cunha**, Intercom, Brasil

**Marcelo Ayres Camurça**, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

**Marcelo Tavares Natividade**, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Mari-Sol García Somoza**, Universidad de Buenos Aires, Argentina; Canthel/Université Paris Descartes, França

**Melvina Afra Mendes de Araujo**, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

**Mundicarmo Maria Rocha Ferretti**, Universidade do Estado do Maranhão, Brasil

**Nêstor da Costa**, Universidad Católica del Uruguay, Uruguai

**Oscar Calávia Sáez**, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil; Universidad Complutense de Madrid, Espanha

**Pablo Semán**, Universidad Nacional de San Martin, Argentina

**Paula Montero**, Universidade de São Paulo, Brasil

**Paulo Mendes Pinto**, Universidade Lusófona, Portugal

**Patricia Fogelman**, Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Raymundo Heraldo Maués**, Universidade do Estado do Pará, Brasil

**Regina Célia Reyes Novaes**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

**Ricardo Mariano**, Universidade de São Paulo, Brasil

**Ricardo Mário Gonçalves**, Universidade de São Paulo, Brasil

**Rita Laura Segato**, Universidade de Brasília, Brasil

**Sandra Duarte de Souza**, Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

**Solange Ramos de Andrade**, GT História das Religiões e Religiosidades da ANPUH, Universidade Estadual de Maringá; Brasil

**Sônia Weidner Maluf**, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

**Steven Joseph Engler**, Mount Royal University, Canadá

**Stewart Hoover**, University of Colorado, Estados Unidos

**Veronique Claire Gauthier De Lecaros De Cossio**, Pontificia Universidad Católica del Peru, Peru

**Tânia Mara Campos de Almeida**, Universidade de Brasília, Brasil

**Tim Jensen**, International Association for the History of the Religions (IAHR); University of Southern Denmark, Dinamarca

**Zwinglio Mota Dias**, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

## **PRIMEIRAMENTE, FORA TEMER**

A ABHR, o Simpósio e a Fogo Editorial se posicionam a favor da legalidade democrática e contra o golpe parlamentar / midiático / jurídico perpetrado no Brasil em 2016, e a consequente retirada de direitos sociais arduamente conquistados.

#ABHRFloripa

[www.simposio.abhr.org.br](http://www.simposio.abhr.org.br)

[www.abhr.org.br](http://www.abhr.org.br)

<b>A ABHR</b>	
A ABHR e o Simpósio	9
<b>Cartas</b>	
Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias	13
Carta Aberta Coletiva em Repúdio à Intolerância Religiosa	16
<b>Apresentação do 1º Volume do 2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR</b>	<b>18</b>
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº	
Oscar Calávia Sáez	
<b>Culto a Hugo Chávez: O processo de sacralização da política na Venezuela contemporânea</b>	<b>25</b>
Valdenésio Aduci Mendes	
<b>Derecho y religión en Argentina. El encuadre jurídico como dimensión analítica del proceso de laicización estatal</b>	<b>44</b>
Juan Cruz Esquivel	
<b>O campo do novo ateísmo</b>	<b>62</b>
Oscar Calavia Sáez	
<b>O discurso espírita do século XIX: Educação e laicidade</b>	<b>76</b>
Artur Cesar Isaia	
<b>O secularismo à portuguesa: Análise das relações Estado-Igreja(s) em Portugal no período democrático</b>	<b>93</b>
Jorge Botelho Moniz	
<b>Ativismo racial e religioso: O caso da Frente Parlamentar de Terreiros (2011-2015)</b>	<b>110</b>
Christina Vital da Cunha	
<b>Definições e práticas das minorias religiosas na relação com o Estado português: Formas de instrumentalização por parte da maioria</b>	<b>130</b>
Paulo Mendes Pinto	
<b>Desigualdades, intolerâncias e violências: Direitos Humanos e religiões no Brasil contemporâneo</b>	<b>139</b>
Alexandre Brasil Fonseca	
<b>“Não à ideologia de gênero!” A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira</b>	<b>153</b>
Sandra Duarte de Souza	

<b>Mídias e intolerância religiosa: Tendências e desafios à pesquisa em tempos de neoconservadorismo evangélico</b>	<b>174</b>
Magali do Nascimento Cunha	
<b>O conservadorismo protestante/evangélico no Brasil e o desafio dos Direitos Humanos</b>	<b>192</b>
Zwinglio M. Dias	
<b>Religiões afro-brasileiras e políticas contra a intolerância no Rio Grande do Sul</b>	<b>208</b>
Marcelo Tadvald	
<b>Tolerância religiosa e direitos da religião católica no constitucionalismo espanhol e português (primeira metade do século XIX)</b>	<b>227</b>
Cristina Nogueira da Silva	
<b>As noivas de Satã: Bruxaria, misoginia e demonização no Brasil Colonial</b>	<b>260</b>
Carolina Rocha Silva	
<b>Figuras femininas na invenção da imagem autoral de Chico Xavier (1931-1938)</b>	<b>278</b>
André Victor Cavalcanti Seal da Cunha	
<b>O feminino na invenção do Espiritismo no Brasil e na França</b>	<b>295</b>
Karlla Christine Araújo Souza	
<b>Mulheres negras: Entre violências e opressões emergem narrativas de resistência e transgressões através da religiosidade</b>	<b>310</b>
Sandra Aparecida Gurgel Vergne	
<b>Sai desse corpo que não te pertence! (Re/des) fazendo gênero em igrejas inclusivas e missões de “cura e libertação” de travestis</b>	<b>323</b>
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F°	



A ABHR



# A ABHR E O SIMPÓSIO

---

A **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)** é uma entidade acadêmica de caráter científico, não-confessional, não-religioso e integralmente independente de grupos religiosos ou partidos políticos, tendo sua origem no Simpósio de História das Religiões organizado pelo Departamento de História da Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Assis, em 25 de junho de 1999. Desde sua fundação, a ABHR realizou 14 simpósios nacionais, dois eventos internacionais (um seminário em 2001 e um simpósio em 2013) e 5 simpósios regionais (3 em 2013 e 2 em 2015). Nosso atual evento é simultaneamente **2º Simpósio Internacional da ABHR / 15º Simpósio Nacional da ABHR / 2º Simpósio Sul da ABHR**.

Historicamente a **ABHR** promove intercâmbios entre pesquisadoras/es de quaisquer áreas e não somente entre historiadoras/es, e por esta razão é conhecida como uma *associação de estudos de religiões e religiosidades*: grande parte das pessoas associadas são provenientes da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), Antropologia, Sociologia, Ciência Política, Direito, Teologia, Letras, Psicologia, Artes e outros campos, além da própria História. Nossos objetivos são: estimular a pesquisa, o ensino e a extensão universitária no campo das religiões e religiosidades e em todos os níveis acadêmicos; promover e democratizar o intercâmbio de conhecimentos acadêmicos sobre religiões e religiosidades através de encontros científicos em níveis regional, nacional e internacional; incentivar publicações acadêmica e socialmente relevantes de suas/seus associadas/os, nas modalidades individual e coletiva; contribuir para o alargamento e consolidação dos estudos que têm as religiosidades e religiões como mote nas diversas regiões do Brasil. A **ABHR** repudia veementemente toda e qualquer forma de preconceito, intolerância e discriminação. A democratização dos estudos científicos que têm religiões e religiosidades como mote e a atenção a um contexto contemporâneo de “avanço” de um conservadorismo reacionário que procura obstacularizar conquistas democráticas e cidadãs estimulou a escolha temática de diversos de nossos Simpósios Internacionais, Nacionais e



Regionais. Outra ação da ABHR está na confecção de *cartas contra as intolerâncias*, como a **Carta da ABHR em apoio aos/às professores/as paranaenses**, de 1º de maio de 2015, escrita por conta da violência praticada pelo governo do Paraná a docentes, a **Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias**, de 25 de junho de 2015 (data de aniversário de 16 anos da Associação); e a **Carta Aberta Coletiva de Repúdio à Intolerância Religiosa**, proposta pela ABHR, escrita em conjunto com a Associação de Cientistas Sociais de Religião do Mercosul (ACRSM), co-assinada por diversas associações parceiras e publicada em fins de julho de 2015. As Cartas mencionadas estão em nosso sítio [www.abhr.org.br](http://www.abhr.org.br) e reproduzidas neste livro.

Em Assembleia Geral Extraordinária realizada no 2º Simpósio Nordeste da ABHR (Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), setembro de 2015), e cujo tema foi Gênero e Religião: Diversidades e (In)Tolerâncias nas Mídias, foram aprovadas algumas inovações para a Associação, como: a criação da Comissão de Direitos Humanos da ABHR, do Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs, da Editora da ABHR, de um novo logotipo a ser desenvolvido pela artista Laerte Coutinho, dos Cadernos Regionais, do Boletim Informativo Eletrônico, da categoria Pessoa Associada Colaboradora, de sites e páginas de Facebook de todas as regionais, além da filiação de instituições, Núcleos e Grupos de Pesquisa e da ABHRinha como atividade dos simpósios. Tais novidades refletem as preocupações da ABHR em auxiliar no provimento de reflexões propositivas de alargamento democrático das pesquisas sobre o fenômeno religioso e de ações de combate pacífico e profícuo às intolerâncias e às violações de conquistas sociais, direitos constitucionais e Direitos Humanos. Nesse mesmo sentido e seguindo o tema norteador do 2º Simpósio Nordeste e do 2º Simpósio Sudeste (Gênero e Religião: Violências e Fundamentalismos, PUC/SP, novembro de 2015), foi escolhido o tema **“História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos”**, para o **2º Simpósio Internacional da ABHR / 15º Simpósio Nacional da ABHR / 2º Simpósio Sul da ABHR**, sediado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, de 25 a 28 de julho, com Pré-Evento dia 23 de julho e Pós-Evento no dia 29 de julho.

Entendemos que a temática desse encontro é, mais que oportuna, necessária: vivemos em um contexto de amplas demonstrações de intolerâncias, golpes e violências às diversidades de todos os tipos e



de violações aos direitos constitucionais e aos Direitos Humanos. A ABHR tem posição firme e consolidada a respeito: é uma Associação que repudia veementemente toda e qualquer discriminação e preconceito e procura atuar não só no alargamento e refino dos estudos de religiões e religiosidades em território nacional como na preservação da democracia e da cidadania. O Simpósio será palco do Fazendo Arte, mostra artística da ABHR (iniciada em nosso primeiro Simpósio Internacional, ocorrido em 2013 na USP), além da ABHRinha, conjunto de atividades de estímulo à cidadania e respeito a todas as formas de diversidade direcionadas a crianças e a adolescentes. A programação noturna contará com Conferências, Lançamento de Publicações, lançamento do Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs, apresentação do Código de Ética da ABHR (em formulação), da Comissão de Direitos Humanos da ABHR e de moções e cartas de pessoas associadas (durante nosso Fórum Social), além do Prêmio ABHR de Pôsteres (iniciado no Internacional de 2013). Em nosso Pré-Evento será realizado um momento de diálogo com os movimentos sociais de Florianópolis a fim de conhecermos algumas das demandas locais que envolvem os Direitos Humanos e o fenômeno religioso e suas interfaces, e no Pós-Evento teremos nossa Assembleia Geral Ordinária e um passeio turístico por locais de devoção de Florianópolis, o “Santa Afro Catarina”. A ABHR convida todas as pessoas a participarem *ativamente* das atividades do Simpósio e da própria Associação. Oferecemos aqui nossas melhores boas-vindas, estimulando a participação coletiva viva e dinâmica nesse processo de aprofundamento e refino dos estudos do fenômeno religioso e de suas interfaces no Brasil e no exterior.

Florianópolis, 2016

**Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F<sup>o</sup>**

Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)  
Coordenação do Simpósio

**Oscar Calávia Sáez**

Coordenação do Simpósio

**[ Volta ao Sumário ]**





Cartas

# CARTA DA ABHR EM REPÚDIO À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E DEMAIS INTOLERÂNCIAS

---

25 de julho de 2015

Neste 25 de junho de 2015, data em que a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), entidade acadêmica não-confessional e apartidária, completa 16 anos de atuação que deveriam ser festejados com alegria, nossos sentimentos se encontram na iminência do luto.

Este intenso pesar se deve à crescente onda de intolerância, reacionarismo e fundamentalismo que vem assolando o Brasil e aviltando a concepção de sociedade plural, relacionada a múltiplos episódios de violência simbólica e física a pessoas de diferentes expressões religiosas, especialmente de religiões de matriz afro-brasileira e do espiritismo kardecista, e também a pessoas sem-religião, ateias e agnósticas. Devemos recordar que a liberdade de crença é um direito fundamental assegurado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e por nossa Constituição:

**“Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular”. (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948).**

**“Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988).**



Além de manifestações de intolerância religiosa, desdobram-se uma multiplicidade de violações igualmente execráveis aos Direitos Humanos e constitucionais, por conta de marcadores sociais distintos, como sexismo, misoginia, machismo, androcentrismo, capacitismo, racismo, colorismo, etnocentrismo, elitismo, lesbofobia, transfobia, homofobia, bifobia, etarismo, xenofobia, discriminação socioeconômica e de procedência regional, dentre uma miríade de outras, muitas vezes amalgamadas. A intolerância pode ser interseccional: o fundamentalismo religioso entrecruza com o de gênero, o étnico, o de orientação afetiva, dentre outras equações. Assim, nos solidarizamos com todas e todos que vêm sofrendo discriminações devido às suas escolhas religiosas ou a-religiosas, orientações afetivas e/ou sexuais, identidades de gênero, raças, cores, aparências, origens, limitações e necessidades especiais, ou por outros motivos.

No mesmo contexto, preocupa-nos o fomento, no Congresso Nacional e em um contexto de laicidade, de pautas supostamente fundamentadas em pressupostos religiosos e que pretendem barrar avanços de minorias políticas, deslegitimando a diversidade do tecido social. O Brasil é um país caracterizado pela multiplicidade de formas de existir: todas/os cidadãs e cidadãos devem ter os mesmos direitos e deveres, independentemente de suas religiões e de outros marcadores identitários.

A ABHR tem promovido discussões sobre política, religião e violações dos Direitos Humanos. Em 2013, na USP, realizamos nosso primeiro Simpósio Internacional, simultaneamente primeiro Regional Sudeste, que teve como tema Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas. Em 2015, realizamos dois Simpósios Regionais com assuntos correlatos, um Simpósio Nordeste, realizado na UFPE em setembro, que teve como tema Gênero e Religião: Diversidades e (In)Tolerâncias nas Mídias, e um segundo, ocorrido na PUC/SP em novembro, que recebeu o tema Gênero e Religião: Violências, Fundamentalismos e Política.

Convidamos todas e todos para que participem das discussões destes e de outros fóruns, e que pensemos juntas/os em formas proativas de atuação contra todas as formas de intolerâncias. Acreditemos na Educação: se uma pessoa aprende a odiar e ser intolerante, também pode aprender a respeitar.



A ABHR demonstra seu apoio e solidariedade a quem sofre intolerância religiosa ou por conta de outros marcadores sociais, de modo interseccional ou não. A ABHR apresenta seu veemente repúdio em relação a qualquer forma de intolerância, fundamentalismo e discriminação. Entendemos que tais práticas violam direitos constitucionais e legítimos de cidadania e atentam contra os Direitos Humanos em sua forma mais ampla. Sentimo-nos próximos ao luto, mas, ainda não enlutados, lutemos – sempre pacificamente, através de ideias e atitudes proficientes. A ABHR assume aqui seu papel de colaboradora nas reflexões e na preservação da democracia, cidadania, sociedade plural e diversidade humana, que se encontram em risco de falência.

**Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº**

Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

**[ Volta ao Sumário ]**



# CARTA ABERTA COLETIVA EM REPÚDIO À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

---

Julho de 2015

2015 foi um ano marcado por inúmeras manifestações de intolerância religiosa, especialmente em relação a pessoas fiéis de religiões de matriz afro-brasileira. Em resposta a tais ataques, em junho deste ano foram lançadas duas cartas de repúdio, uma assinada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e intitulada **Nota da ABA em repúdio aos recentes atos de violência contra adeptos das religiões afro-brasileiras**, e outra, pela **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)**, denominada **Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias**, demonstrando a mobilização de entidades acadêmicas em relação ao assunto.

Entendemos que mobilizações como estas, necessárias, devem servir para adensar as reflexões acerca do tema e, mais que isto, serem agregadas de atitudes propositivas. É preciso pensarmos em um programa de ações que promova o entendimento e o respeito entre pessoas de diferentes religiões e quaisquer outros pertencimentos, e é neste sentido que as entidades signatárias desta Carta procuram estimular não somente nossos pares na academia como toda a sociedade civil a avaliar formas de preservação e ampliação dos direitos de cidadãos e de cidadãos de todo o País. Mais do que simples tolerância, necessitamos desenvolver atitudes que levem as pessoas a apreciarem, respeitarem e valorizarem quem é diferente de si, como um projeto inventivo para uma nova ética.

As entidades que assinam esta Carta **repudiam publicamente todos os tipos de manifestações de intolerância religiosa, se solidarizam com as pessoas discriminadas**, de quaisquer religiões, e encorajam



que pensemos todos/as juntos/as em atitudes profícuas no combate pacífico às violações dos direitos de crença (e descrença) de todos/as brasileiros/as, bem como outras formas de discriminações.

**Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e  
Associação de Cientistas Sociais de Religião do Mercosul (ACSRM)**

**ASSINAM:**

**Associação Brasileira de Antropologia  
(ABA)**

**Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e  
Ciências da Religião (ANPTECRE) Associação Nacional de História  
(ANPUH)**

**Grupo de Trabalho História das Religiões e Religiosidades da ANPUH  
(GTHRR/ANPUH)**

**Instituto de Estudos de Religião  
(ISER)**

**Sociedade de Teologia e Ciências da Religião  
(SOTER)**

**[ Volta ao Sumário ]**





Apresentação  
do 1º Volume do  
**2º Simpósio Internacional /**  
**15º Simpósio Nacional da ABHR**





## Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Docente-Visitante do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH/UFPB) e do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba e (CCJ/UFPB)

Pós-Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Pós-Doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Pós-Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela UFSC

Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP)

Mestrado em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)

Coordenação da Fogo Editorial

*E-mail:* edumeinberg@gmail.com



## Oscar Calavia Sáez

Coordenação do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (DA/UFSC), Docente do DA/UFSC e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFSC

Docente da Universidad Complutense de Madrid

Chercheur Associé da Centre National de la Recherche Scientifique

Membro correspondente da Societé Des Americanistes

Membro de corpo editorial da Journal de la Societé des Américanistes

Pós-Doutorado pela Centre National de la Recherche Scientifique

Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP)

Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

*E-mail:* occs@uol.com.br

---

### Como referenciar este texto:

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão; SÁEZ, Oscar Calavia, Apresentação do 1º Volume do 2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 18-24.

É difícil definir **religião** – talvez impossível, se levarmos em conta tanta gente que já tentou fazê-lo sem conseguir dar fim às imprecisões do termo. Por outro lado, por que definir religião se cada pessoa sabe a que está se referindo ao pronunciar essa palavra? Mas muitas vezes essa certeza dura só até nos depararmos com alguma daquelas disputas que nunca faltam ao se tratar de religião: o rótulo de pessoa religiosa é negado a quem o reivindica ou é aplicado a quem não se (re)conhece nele; se discute se essa ou aquela ação da pessoa depende ou não de sua religião ou religiosidade; se as instituições religiosas podem/devem ou não legislar ou opinar sobre isto ou aquilo; se esse ritual ou aquela imagem são o núcleo da religião ou elemento estranho à mesma; se tal fenômeno religioso é autêntico ou é fabricado; se uma religião é mais pura ou pioneira que a outra; se em tal contexto ocorre tolerância ou intolerância, inclusão ou exclusão... e as disputas assim prosseguem até nos fazerem pensar se não é precisamente essa controvérsia o que (in)“define” a religião. De toda a forma, o Simpósio que originou este livro pode ser relevante ao sinalizar *em que lugar* se situam nos tempos hodiernos a religião e a religiosidade – ao menos no entendimento de quem as estuda (e que por vezes as vivencia). E a julgar pelo conjunto de co-laborações aqui presentes, parece que em inícios do século XXI a religião se concentra no limiar entre *o que a une e / ou a separa* da esfera política e do espaço público. Quais as (im)precisas fronteiras entre uma religião política e políticas religiosas, afinal?

Idealmente, corresponde à política uma postura laica – o que neste contexto significa nada mais e nada menos que um universalismo isento oposto ao (suposto) particularismo das religiões. Esse contraste ou dicotomia é pertinente porque a dicotomia tem sua origem em uma religião, a cristã – com a doutrina agostiniana das “duas cidades” fundada no juízo evangélico sobre o que é devido a Deus e a César. A universalização (precária como sabemos) da separação entre religião e Estado tem muito mais a ver com a hegemonia cultural do Ocidente (ex)cristão que com a frequência com que tal separação aparece entre as tradições do planeta. Seja o que for que identificarmos como religião, ela raramente é encontrada alheia daquilo que entendemos por política ou por domínio público: em geral, muito pelo contrário, ambos se apresentam solidamente unidos. O(s) próprio(s) cristianismo(s) não



tem dado um bom exemplo dessa separação, talvez por a terem postulado como solução provisória enquanto era ainda fé minoritária no mundo de um César que, diga-se de passagem, (re)vestia atributos divinos. Mais tarde, e já (con)vertida em religião dominante, conheceu o laico não como algo externo à religião mas como um setor dela subordinado ao clerical. O binômio religioso/laico é assim um equívoco que não costuma comprovar essa divisão de domínios que se apresenta tão natural e racional. Alguns capítulos deste livro tratam desse processo raramente levado a termo.

Juan Cruz Esquivel e Jorge Botelho Moniz, respectivamente, abordam dificuldades do Estado laico na Argentina (um caso curioso e talvez escandaloso de República confessional) e em Portugal, onde o catolicismo tem mantido um longo duelo com as pretensões estatais de laicidade. Esquivel analisa as relações entre ordenamento jurídico e ordenamento religioso que entremeiam (des)enquadramentos e (des)crenças religiosas e políticas em um Estado argentino que comunga com as instituições religiosas e demonstra rasgos de confessionalidade que (con)formam a cultura política dominante. Enquanto isso, Moniz observa um *secularismo à portuguesa* caracterizado pelos esforços do Estado português em manter sua sustentação política através de um secularismo católico (ou seria um catolicismo secular?) que exalta a (im)bric)ação entre esferas religiosa e política. Artur Cesar Isaia apresenta um contraponto, o da laicidade na visão do Espiritismo, que desde o seu início enraizou fortemente as fileiras da administração do Estado. Por sua vez, Oscar Calavia Sáez comenta o ressurgimento nos últimos decênios de um *ateísmo militante* que vem de encontro ao protagonismo re-crescente da religião na arena pública e política. Mas se a religião dificilmente se afasta do Estado, este não deixa de se dotar dos prestígios da religião. A sacralização da política (e talvez a politização da sacralidade) através da figura de Hugo Chávez na Venezuela, é para Valdenésio Aduci Mendes um dos muitos exemplos dessa milenária mimese entre trono e altar. Demonstrando (entre)cruzamentos entre religião e política, Mendes apresenta como Simón Bolívar é (re)significado por Chávez como ícone da refundação da V República venezuelana e a condição de cultuado de Chávez após sua enfermidade e morte, demonstrando como novos e velhos *heróis* (com ou sem aspas?) são utilizados na manutenção do poder político.



Este primeiro volume do livro do **2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR** ilustra ainda um outro aspecto dessa questão, o dos conflitos relacionados aos modos como a hegemonia político-religiosa trata minorias sociais e religiosas. Neste sentido, o catolicismo é um caso peculiar por contar com uma estrutura política mundial e até com um Estado próprio, sendo o protagonista desse tipo de análise. Cristina Nogueira da Silva e Paulo Mendes Pinto focaram em como uma religião exclusiva durante séculos viu-se obrigada a *tolerar* outras confissões, posteriormente (re)inventando sua hegemonia numa situação de pluralidade religiosa. Silva analisa algumas das re(l)ações atinentes aos direitos individuais no constitucionalismo oitocentista português, apresentando como a “identidade católica” da Nação portuguesa se moldou num limite entre o respeito à liberdade religiosa e movimentos restritivos à mesma. Já Pinto demonstra que ao longo do último quartel do século XX o regime democrático português procurou não hostilizar a hierarquia católica e, ao mesmo tempo, criar uma dinâmica possibilitando às minorias políticas ascender ao mesmo patamar de relação que o Estado tinha com a religião católica hegemônica.

Nos últimos anos, contudo, uma novidade tem sido a progressiva substituição de um catolicismo hegemônico por um evangelismo politicamente (mega)conservador conectado a redes de comunicação potentes e a setores econômicos poderosos. Magali do Nascimento Cunha nota que a maior representação midiática do catolicismo institucionalizado e de segmentos evangélicos regressistas tem propiciado explosões de violenta intolerância e de disputas entre grupos religiosos, dando continuidade a um antigo “zelo” missionário e inquisitorial contra religiões e religiosidades que não são (re)conhecidas como válidas e legítimas. Exemplarmente, Marcelo Tadvald identifica como as religiões de raiz africana tem sido alvos de constantes violências persecutórias no Rio Grande do Sul, inclusive vindas de parlamentares da região que procuraram em diversos momentos restringir práticas litúrgicas relacionadas ao livre exercício da fé afroreligiosa. Tadvald ainda relaciona a aplicação de políticas públicas institucionais referentes às religiões e religiosidades afro-gaúchas e as ações do *Conselho Estadual do Povo de Terreiro* gaúcho. Christina Vital da Cunha também relaciona espaços público e religioso ao observar as articulações político-religiosas de



composições da *Frente Parlamentar de Terreiros* no Congresso Nacional entre 2011 e 2015 em um contexto de mudanças em dinâmicas sociais concernentes às religiões afro-brasileiras e ao ativismo religioso-racial. O evangelismo político (ou a política evangelística) vem definindo a sua “identidade” similarmente ao que fez o catolicismo nos países do sul da Europa: em luta com movimentos que reivindicam “novos” modelos de sexualidade e de gênero, trazendo essas questões para algum lugar entre a periferia e o centro do domínio religiosamente político e politicamente religioso. Nesse contexto, Alexandre Brasil Fonseca questiona o papel das religiões no seu conjunto, num quadro definido pela ética universalista dos Direitos Humanos – como o faz Zwinglio Motta Dias em referência ao protestantismo conservador. Fonseca demonstra a necessidade de se discutir papéis das instituições religiosas e processos de educação em Direitos Humanos que levem em consideração em suas práticas princípios como o da dialogicidade e da transversalidade, enquanto Dias descreve os motivos sócio-históricos e teológicos que marcaram o (des)envolvimento do legado protestante no Brasil, herança conjugada a uma ideologia individualista que ignora o papel da sociedade na melhoria da vida das pessoas.

Já Sandra Duarte de Souza comenta sobre o falacioso conceito de “ideologia de gênero” utilizado por setores religioso-políticos regressistas para soterrar os necessários diálogos (des)envolvendo promoções de políticas públicas de justiça e igualdade de gênero. Aliás, gênero é palavra ubíqua no (dis)curso contemporâneo: *ideologia de, igualdade de, justiça de, recorte de, violência de, (in)tolerância de, inclusão de, expressão de e identidade de gênero* indicam controvérsias e debates acirrados. Seria equivocado pensar que tais assuntos passam ao largo da questão político-religiosa: ao contrário, em lugar algum tem se manifestado, (re)elaborado, (des)construído e (di)fundido tanto as noções de gênero como tem sido feito na imbricação entre religião e política. O estanque binarismo entre os sistemas sexo-gênero feminino e masculino tem servido ancestralmente de arrimo para teologias e cosmologias firmadas em rígidos códigos morais. No(s) cristianismo(s) essa polaridade derivou em episódios como o da demonização das mulheres consideradas “bruxas” no início da Idade Moderna. Carolina Rocha Silva apresenta as *noivas de Satã*, relacionando a misoginia, racismo e violência da



modernidade com a ainda contínua diabolização dos cultos afro-brasileiros e deslegitimação das mulheres negras. Já Sandra Aparecida Gurgel Vergne observa como mulheres negras resistem (re-existem) e transgridem a opressão racial/religiosa/de gênero fundada na hegemonia patriarcal, masculinista e eurocêntrica através de múltiplas expressões da religiosidade. Menos visível tem sido – ao menos nas pesquisas – o papel e a significação das mulheres no centro das religiões. Karlla Christine Araujo Souza e André Victor Cavalcanti Seal da Cunha exploram essa presença na construção do espiritismo brasileiro e no caso deste último, de um dos seus marcos, Chico Xavier. Cunha destaca como exemplos significativos a médium Carmem Perácio e a mãe de Xavier, Maria João de Deus, que é transformada em autora espiritual no livro *As Cartas de uma Morta*. Souza traça as trilhas empreendidas por Emmanuel, espírito que tutelou a escrita mediúnica de Xavier, em encarnar uma valorização feminina em detrimento da condição sócio-histórica de aviltamento da mulher através do homem. Mas as te(n)sões relacionadas à binariedade de gênero(s) não *transparecem* apenas em contextos cisgêneros: há mais relações entre religiões/religiosidades e transgeneridades que se costuma supor. Neste sentido, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F<sup>o</sup> contempla os modos como igrejas inclusivas e missões evangélicas de “cura, restauração e libertação” de pessoas transexuais e travestis lidam com estas pessoas – ou o que tais pessoas *fazem* com o que estas instituições *procuram fazer* delas/com elas.

A **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)** e as Comissões Científica e Organizadora do seu **2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional / 2º Simpósio Sul** desejam a todas/todes/todos uma excelente leitura e que esta obra (re)produza diálogos que estimulem uma educação que, mais que tolerante, seja diversa, democrática, respeitosa, acolhedora, amorosa e justa.

**[ Volta ao Sumário ]**





Culto a Hugo Chávez:  
O processo de sacralização  
da política na Venezuela  
contemporânea





## Valdenésio Aduci Mendes

Doutor em Sociologia Política.  
Exerce atividades docentes no  
Centro Universitário Municipal de  
São José-SC (USJ).

---

### Como referenciar este texto:

MENDES, Valdenésio Aduci. Culto a Hugo Chávez: o processo de sacralização da política na Venezuela contemporânea. In: MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 25-43.

## Introdução

Ao longo da história ocidental, a relação entre política e religião sempre esteve presente. Os primeiros filósofos que surgiram na Grécia Clássica são exemplos do esforço realizado no sentido de manter a razão expurgada de aspectos mitológicos e religiosos. Com o declínio da organização sócio-política do mundo clássico e a ascensão do império macedônico, e posteriormente do romano, mitologia e religião voltam ao cenário da organização social, desta vez vinculadas à esfera da política e economia, de modo que o entendimento deste contexto histórico somente é possível levando-se em conta o amálgama de todas estas dimensões.

Após o declínio do império romano no ocidente, o longo período medieval deu mostras, novamente, da fusão entre religião e política. A Igreja Católica, ao contrário do que orientava o cristianismo primitivo, uniu o campo religioso à esfera política, subordinando esta àquela, sendo que a razão grega passa a ser suporte da crença no Deus cristão. A política, por exemplo, passa a ser fundamentada a partir de teorias divinas, as quais passariam, mais adiante, a serem questionadas com base na razão e no conhecimento científico.

De modo geral, no cerne da teoria política moderna há a preocupação com a criação e consolidação dos estados nacionais diante de um contexto de guerras religiosas e civis, e de processos de fragmentação dos laços sociais que assolavam o continente europeu. O Estado laico passou a desempenhar funções reguladoras perante a população, antes reservadas ao campo religioso.

A partir de Comte e de Weber, a tendência seria pensar que a religião desapareceria, tendo em vista que a razão tenderia cada vez mais a um processo de instrumentalização e progresso: o desencantamento do mundo seria inevitável. Percebe-se que atualmente há uma efervescência e expansão do fenômeno religioso e da espiritualidade, contrariando, de certa forma, o que estava previsto pela modernidade. Em outras palavras, a razão seguiu sua trilha, mas não foi capaz de desvincular-se totalmente de conhecimentos tidos como religiosos ou mitológicos.

Da mesma maneira, não se pode afirmar categoricamente que política e religião tenham cortado totalmente seus vínculos. Pelo contrário,



percebe-se ao longo do século XX que diversos sistemas políticos sacralizaram a política, tendo em vista processos de governabilidade, tal como os ocorridos na Itália, Alemanha, Rússia e Espanha. De igual maneira, pode-se afirmar que pessoas de diversas crenças religiosas estão participando cada vez mais do mundo da política, nas mais variadas esferas públicas.

Como forma de entender melhor a vinculação entre o campo político e religioso, propomos analisar tal fenômeno a partir da realidade política contemporânea da Venezuela, sobretudo presente nos discursos e ações do governo de Hugo Chávez, durante e após sua morte, ou seja, dos anos 1990 até o presente momento. Este trabalho pretende aprofundar saberes sobre as diversas facetas do processo político venezuelano, iniciados com os estudos de elaboração da tese de doutorado (MENDES, 2011). O trabalho permitiu perceber que as estratégias de vinculação entre política e religião promovidas durante e após o governo de Hugo Chávez intencionam a estabilidade social e lealdade dos apoiadores do chavismo. Entretanto, diante do contexto atual de profunda crise social, econômica e política que a Venezuela está enfrentando, o chavismo e seus amálgamas ideológicos não parecem ser uma alternativa viável à crise evidenciada.

## Modernidade, política e religião

A história do pensamento filosófico no ocidente nos mostra o esforço que o homem fez, a partir do século VI e V a.C. na Grécia Antiga, para se desvencilhar de explicações mitológicas e religiosas. Crença e fé passaram a serem vistos como elementos não seguros para a construção do conhecimento, já que estariam ancorados na subjetividade humana. A busca pela compreensão dos fenômenos com base em leis de causa e efeito passou a ser uma função da razão, passando a estabelecer fronteiras cada vez mais rígidas, na tentativa de distinguir o conhecimento filosófico do não filosófico.

Na realidade, a cultura ocidental não é resultado somente da influência que o pensamento grego clássico conseguiu desenvolver e



imprimir ao longo da história. Os esforços demandados pelos gregos antigos no sentido de traçar uma rígida fronteira entre conhecimento filosófico e não filosófico não foram intransponíveis, a ponto de impedir a presença de elementos religiosos e míticos de outras culturas no cenário social e político do império macedônico, e, posteriormente, do romano. Sabe-se que a cultura romana sincretizou elementos tanto da política grega, como de manifestações religiosas e mitológicas daquela cultura. Ao mesmo tempo, há traços evidentes de uma religião civil em Roma, dando mostras do profundo vínculo entre política e religião, cujos sinais (GINER, 1993, p. 27), já estavam presentes no mundo da Pólis grega.

Depois de um longo período de domínio da Igreja Católica após a queda do império romano, a renascença e a modernidade reivindicam o humano como medida de todas as coisas novamente. No campo da ciência procura-se questionar os dogmas e os fundamentos das tradições consolidadas, tendo em vista a busca de métodos científicos depurados de questões metafísicas. E no campo da política, pensadores como Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, e posteriormente Tocqueville, procuram estabelecer limites para a atuação da Igreja e do Estado, com base em princípios racionais. Embora a posição de cada um destes pensadores políticos em relação ao papel da Igreja Católica e o cristianismo seja diferente entre si, não significa que tenham divergido quanto à relação existente entre política e religião. Apesar das dificuldades inerentes ao processo de formação e consolidação dos Estados modernos que estavam surgindo, a religião poderia contribuir também, no processo de ordem, paz, prosperidade e coesão social.

Esta é a posição de Rousseau no capítulo VIII Do Contrato Social, onde define religião civil como uma profissão de fé puramente civil, “cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser cidadão ou súdito fiel” (ROUSSEAU, 1973, p. 143-144). Trata-se, portanto, de “una religión que haga de la pátria objeto de adoración ciudadana, en la que servir al estado sea servir al dios tutelar” (GINER, 1993, p. 30). Segundo Giner, a religião civil teria duas características fundamentais: por um lado, uma profissão de fé coletiva numa comunidade coletiva, e, por outro, a suprema legitimação é a sociabilidade.



Pode-se afirmar que a religião desapareceu no contexto da modernidade? Se tomarmos Durkheim como parâmetro de análise, não é tão simples fazer a defesa da tese do desaparecimento da mesma, já que esta é constitutiva da vida humana, e não redutível a outras esferas ou universos simbólicos da economia, da ciência e da política.

A partir do exposto acima, pode-se afirmar duas coisas: em primeiro lugar que a religião já não é mais a única instituição que exerce o papel de coesão social a partir da modernidade, já que o Estado, a economia, a cultura e a política também acabam exercendo esta função. E, em segundo lugar, e em decorrência do anterior, a mesma se transformou e está em constante transformação. Trata-se, segundo Capdequí, de reconhecer a multiplicidade de rostos que a experiência religiosa pode adquirir em qual quer tipo de sociedade, "la variedad de formas, doctrinas, confesiones, dogmas, símbolos y ritos en que puede tomar cuerpo lo sagrado (CAPDEQUÍ, 1998, p. 172).

Não há como negar que as mudanças provocadas pela modernidade alteraram profundamente o cenário do fenômeno religioso, sendo que as percepções destas alterações teriam a ver com o afrouxamento da tutela religiosa das sociedades pré-modernas; uma desejável separação entre Estado e religião e vice-versa; não monopólio doutrinal e não confinamento da ação religiosa a assembleias; pluralidade de universos simbólicos; disputa de bens simbólicos religiosos (CAPDEQUÍ, 1998, p. 178-181).

Embora todas estas mudanças sejam passíveis de serem detectadas no novo contexto de modernidade, há que se ressaltar, em primeiro lugar, que processos de racionalização, típicos da sociedade ocidental, não conseguiram expurgar totalmente de nossas sociedades, o fenômeno religioso. E, quiçá, este fenômeno esteja emergindo com mais incisão atualmente, na medida em que se percebe que a própria razão não cumpriu e não cumpre com diversas promessas feitas ao longo da modernidade.

Em segundo lugar, a separação entre os variados âmbitos da sociedade (religião, economia, política, etc), talvez seja desejável de um ponto de vista teórico, tal como pensa fazer o liberalismo ao procurar separar o mundo da economia da esfera política, por exemplo. Mas, a realidade efetiva das coisas, nos leva a perceber que tais esferas continuam a se entrecruzarem.



Em terceiro lugar, a pretendida separação entre a política e a religião, revela a complexidade do fenômeno em dois sentidos: por um lado, observa-se que a política pode invadir o mundo da religião e fazer uso da mesma com fins ideológicos. Neste caso estaríamos falando de uma religião civil, ou de uma sacralização da política. E por outro, teríamos a presença da religião no campo da política, procurando, de certa forma, moralizar esta esfera, que a seus olhos estaria corrompida na atualidade. A inserção dos evangélicos na política brasileira a partir do fim do século XX pode ilustrar muito bem o que queremos dizer.

Quanto à relação entre política e religião, (GINER, 1993) e (GENTILE, 2007) desenvolvem dois conceitos importantes que devem ser levados em conta em nosso trabalho. Tais teóricos parece estarem na contramão de pensadores que procuram estabelecer fronteiras rígidas entre a esfera política e a esfera religiosa. Os autores seguem uma linha histórica para mostrar que o fenômeno é antigo, e que a vinculação entre estas esferas faz parte também do contexto moderno e pós-moderno, sobretudo relacionado ao nacionalismo contemporâneo. Giner, por exemplo, entende a religião civil como processos constituídos:

*Por um haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de carga épica a algunos acontecimientos de su historia. (GINER, 1993, p. 37)*

Embora a religião civil conviva com o nacionalismo e ideologias políticas, aquela não se confina ao nacional, podendo ter, muitas vezes, um caráter supranacional e infranacional. Também difere da religião política já que não tem ideologia explícita e não estaria vinculada diretamente a partidos políticos ou facções. As marchas militares de 07 de setembro, a Semana Santa e o Carnaval são bons exemplos para ilustrar a agenda de uma religião civil. São eventos que ocorrem todos os anos no Brasil, refletindo cultos estatais, eclesiásticos e populares. O fim último de uma religião civil, descrita nos termos de Giner, é garantir um modo de dominação social através das redes de instituições.

Por sua vez, Emilio Gentile analisa a política contemporânea a partir do conceito de sacralização da política ao retratar os momentos em



que a política converte-se em religião, independentemente de sua vinculação com igrejas. Quando a política fascista de Mussolini ou totalitária de Hitler se apropriam de elementos religiosos não o fazem com a ideia de promover a Cristo ou a Deus, mas utilizam estes ícones para estabelecer seu próprio governo, estreitando os laços entre o Estado e a religião. Para Gentile, enquanto movimento político, o fascismo ambicionou,

*Infundir en las conciencias de millones de italianos e italianas la fe en los dogmas de una nueva religión laica que sacralizaba el estado, asignándole una función pedagógica primordial en procura de transformar la mentalidade, el carácter y las costumbres de los italianos para engendrar un “hombre nuevo”, creyente y practicante en conformidad con el culto al fascismo. (GENTILE, 2007, p. 11)*

Passaremos agora à análise do universo simbólico do chavismo, procurando saber em que medida os conceitos vistos até aqui nos ajudam a entender a situação política venezuelana em pleno século XXI.

## **Chávez e o discurso histórico nacionalista boliviriano**

O culto ao herói pátrio na América Latina ocorre não só mediante processos escolares que se dão através dos manuais de história, por exemplo, mas também mediante atos cívicos populares, estátuas em praças, museus, celebrações e festas. Todos estes atos e elementos de celebração “se sostienen y entrelazan para crear un ambiente espacio-temporal de participación y de comunión colectiva” (ROUX, 1999, p. 36). Esta liturgia das celebrações acaba convertendo a história em lembrança de um passado sacralizado, “cuya periódica conmemoración permite a los ciudadanos entrar en comunión con los héroes de una ‘edad dorada’” (ROUX, 1999, p. 37).

Na América Latina, a longevidade do herói pátrio se dá em função de dois fatores: procura legitimar o poder dos governos de plantão e promove o sentido de identidade e pertencimentos coletivos. Por isso mesmo, embora mudem os governos, as estátuas dos líderes políticos permanecem intactas (ao menos na América Latina) nos panteões e nas praças.



A história política da Venezuela das últimas três décadas está entrecortada pela presença de Hugo Chávez no cenário político deste país. Esta presença ocorreu, em primeiro lugar, com a tentativa de golpe militar em 1992, e depois com a ascensão ao poder em 1998 pela via eleitoral. Em 1992 aparece como líder messiânico, ao procurar redimir a pátria das mazelas sociais e econômicas acumuladas ao longo de décadas. Em 1998 Chávez é eleito presidente da Venezuela, fazendo juramentos de superar o passado da IV República a partir dos ideários bolivarianos.

Partimos da ideia que a refundação da República venezuelana passa por um projeto de promoção do nacionalismo, ancorado, num primeiro momento, pela idealização de um passado que deve ser retomado a partir do culto dos heróis da independência. E num segundo momento, o projeto nacionalista se completaria com as ideias do socialismo e do cristianismo.

O imaginário político explorado por Chávez contempla figuras da história política e religiosa como Simón Bolívar, Che Guevara, Fidel Castro, Mao Tse Tung e Cristo. Detenhamo-nos, por enquanto, na análise do culto a Bolívar como forma de entender o processo de sacralização da política na Venezuela contemporânea.

Não há como entender o processo político venezuelano independente e pós-independência sem levar em conta a controversa figura de Simón Bolívar, herói da pátria venezuelana, visto pelo povo e pelo Estado a partir de diversos ângulos e matizes. Elemento da estrutura da identidade venezuelana (AGUIRRE, 1983), Simón Bolívar é cultuado, não só nos espaços oficiais e delimitados pelo campo político, mas também nos espaços religiosos do território nacional, compondo cortes espirituais de manifestação popular, posto ao lado de heróis que lutaram em prol da independência de diversos países da América latina do jugo espanhol.

Conforme Aguirre (1983, p. 7), a história da Venezuela está cheia de exemplos tanto de ditadores como democratas que, via de regra, procuram manipular o sentimento popular de respeito e admiração por Bolívar e outros heróis “que hicieron posible la independencia política, para apoyar las gestiones de gobierno casi siempre improductivas para los intereses populares”. O que permite o autor afirmar:



[...] Que ni sus reservas antinorteamericanas, ni su pertinencia mantuana, ni sus conflictos religiosos, ni sus ambigüedades morales, servirán para contrarrestar la más cálida devoción al culto de su personalidad y de su idario. ¡Con Bolívar o contra Venezuela! (AGUIRRE, 1983, p.7).

Bolívar é o mito e o símbolo nacional venezuelano por excelência, construído “en el siglo XIX como una religión política en la que Guzmán Blanco y otros en el siglo XX, aspiraron a ejercer el sumo sacerdocio” (GONZÁLEZ DELUCA, 2005, p. 174- 175). Isto significa dizer que durante os mais de 200 anos de emancipação, a figura de Simón Bolívar e seu ideário tem sido explorada, tanto por governos ditadores como Antonio Guzmán Blanco e Marcos Pérez Jiménez, assim como por democratas como Rómulo Betancourt e Carlos Andrés Pérez, ou por revolucionários como Hugo Chávez. Nas palavras de Frédérique Langue (2009, p. 253), Bolívar é uma figura mítica “de numerosas interpretaciones historiográficas, es una persona omnipresente, tanto en la própria Venezuela como en el exterior, y en tiempo largo”.

Ao descrever a criação do Panteão nacional de Caracas Elías Pino Iturreta esclarece que o mesmo ocupa o lugar de uma antiga igreja situada no centro de Caracas, e que o mesmo foi ocupado pelos túmulos de numerosos protagonistas da guerra.

Es un traslado mecánico de referencias y valores, que sustituye al Dios del Universo por el Dios de la Nación. Es una mutación realizada sin disimulos para que la mole de la edificación y las estatuas que la habitan anuncien, desde su remota inspiración confesional, el reino del Patriarca Simón y de los bienaventurados que imitaron su ejemplo (ITURRIETA, 2005, p. 36).

Em visita realizada por mim em 2010 ao Panteão Nacional de Caracas, pude perceber que algo se revela, de forma surpreendente, na medida em que se alça os olhos para o teto deste espaço: afrescos e pinturas revelam um Bolívar que anda lado a lado com figuras não pertencentes a este mundo. Desde o teto do Panteão, se anuncia um Bolívar predestinado:



Mensageiro divino, espécie de santo guerrero, no descansa en paz desde su tumba y vela por su Patria, ofrece alivio a los desamparados, es un luchador, abre caminos y genera sentimientos mesiánicos en sus admiradores y adeptos, quienes esperan una nueva liberación (YOLANDA, 2001, p. 204-205).

Em 1999, no ato de juramento de posse, Hugo Chávez jurava cumprir diante da “moribunda constituição” da IV República, uma nova constituição para a Venezuela, a qual foi aprovada em 1999 como Constituição da República Bolivariana de Venezuela, invocando em seu preâmbulo, a proteção de Deus, do Libertador Simón Bolívar e do heroísmo e sacrifício dos precursores e forjadores da pátria livre e soberana. Neste ato de refundação da V República venezuelana, Hugo Chávez reconhece a Simón Bolívar como guia do passado, do presente e do futuro, buscando dessa forma, fazer justiça aos princípios bolivarianos, os quais teriam sido relegados pelos “traidores da pátria” que governaram a Venezuela desde 1830.

No início do século XXI Chávez estava convencido de que Bolívar poderia ser a chave para aglutinar forças no sentido de promover as mudanças que a Venezuela reclamava no final do século XX. Para Yolanda Salas (2001, p. 217) discursos como estes, difundidos por Chávez, procuram disseminar a ideia de uma apropriação nacionalista do passado, no sentido de que “la energía mesiánica del mito popular bolivariano es capitalizada por um liderazgo que llama al pasado”. Do ponto de vista do processo revolucionário chavista, Simón Bolívar é apresentado como um guerreiro do passado e como um messias capaz de redimir os grupos populares que ficaram à margem de processos políticos e sociais engendrados pela IV República.

Germán Carrera Damas diz que a incitação a estudar, a produzir, a lutar e ainda a morrer por Bolívar, por um partido ou por uma revolução, “parecerá siempre el procedimiento más sintético y expedito para inducir una conducta” (DAMAS, 1983, p. 110). Do ponto de vista do chavismo, o passado posterior a Bolívar teria sido sinônimo de usurpação ao poder e da sucessão de despotismos, o que, de certa forma, estaria comprometendo o presente com suas contradições. A partir daqui, “el pasado deja de ser historia para ser ideología de una parcialidad” (GONZÁLEZ



DELUCA, 2005, p. 175-184). A exumação dos restos mortais de Bolívar, realizada em 2010 a pedido de Hugo Chávez, revela a desconfiança do mandatário sobre a versão da causa mortis de Bolívar, criando a tese de Bolívar sido vítima de uma conspiração motivada pela oligarquia colombiana, e não vítima de tuberculose, fato este amplamente registrado nos anais da história venezuelana.

## O nacionalismo chavista: Socialismo, populismo e cristianismo

*Aquí estamos en tiempos del Apocalipsis, dice la Biblia. La lucha entre el bien y el mal. No hay término medio. O estamos con Dios o estamos con el Diablo. Nosotros estamos con Dios porque la voz del pueblo es la Voz de Dios*  
(Hugo Chávez, 1999).

A epígrafe citada acima, proferida por Hugo Chávez em 1999, no início de seu mandato presidencial, é emblemática em dois sentidos: em primeiro lugar porque concebe e reduz a política de forma maniqueísta, a qual travaria a luta do “bem” contra o “mal”, tendo em vista a unidade nacional. Em outras palavras, de um lado a “bondade” do povo, e de outro a “maldade” da oligarquia. Em segundo lugar, ao mesmo tempo em que vincula a política com o religioso, Hugo Chávez também se apresenta como alguém que estabelece relações diretas com o povo, com o mínimo de intermediações institucionais possível, respaldando suas ações, sobretudo a partir do uso dos meios de comunicação e das redes sociais.

Os Círculos Bolivarianos criados e incentivados por Hugo Chávez em 1999 representariam as primeiras células de onde emanaria a moral e as luzes da doutrina bolivariana em todo o território nacional, locus a partir do qual seu governo estabeleceria os contatos diretos com “o povo”, sem a intermediação das instituições políticas consagradas da política venezuelana. Depois, seriam os Conselhos Comunais,



e posteriormente as Comunas que fariam não só o papel de “cambiar la vida en términos radicales” (ITURRIETA, 2005, p. 39), como também seriam receptáculos diretos da riqueza do petróleo, distribuída e depositada diretamente pelo poder central de Caracas nas contas bancárias abertas para este fim.

A partir daqui, caberia a seguinte questão: de quais fontes é retirada a liderança de Hugo Chávez? É uma liderança política, carismática ou religiosa? Para Ana Teresa Torres (2013), é tudo ao mesmo tempo. Portanto, Hugo Chávez amplia seu cabedal ideológico para difundir o socialismo do século XXI, sacralizando cada vez mais o campo político. “Ya no soy yo”, afirmava Chávez num comício em Anzoátegui, “soy un pueblo. Me siento encarnado en ustedes. Tú también eres Chávez” (FRÍAS, 2012).

Se tomarmos, por exemplo, as políticas públicas do governo Chávez como objeto de análise, percebe-se que não se trata de programas de governo que tenham um caráter de universalidade e de longa duração no espaço e tempo. Na realidade, são ações de caráter assistencial suplementar que recebem a denominação de “misiones”, lançadas a partir de 2003, perfazendo mais de mais de trinta delas no governo atual. Nos anos iniciais do governo tais missões foram apelidadas, sobretudo com os nomes dos heróis pátrios, e nos últimos anos do mandato de Hugo Chávez tendem a receber nomes de cunho religioso como é o caso das missões “Esperanza”, “Amor Maior” e “Menino Jesus”, evidenciando, dessa forma, a convocação de sentimentos, amor e proteção do líder. As Misiones representariam mais do que uma política assistencial, esclarece Teresa Torres (2013, p. 146): “es la creación de una suerte de iglesia-patria en la que los fieles conviven unidos por los lazos que los vinculan al padre-líder, y Cristo-Bolívar”.

Teresa Torres esclarece que o que ocorre com o discurso histórico e marxista, ocorre com o discurso cristão, o qual é apropriado por Chávez do “catolicismo popular”, e que não corresponde por completo à religião católica dos dogmas e práticas religiosas: “es un discurso religioso lo suficientemente amplio para que cualquiera puede encontrarse cómodo dentro de sus referencias” (TORRES, 2013, p. 143). O Cristo de Chávez reúne em uma só pessoa forças espirituais, revolucionárias, socialistas e guerreiras.



Numa missa de ação de graças em 2012 (Barinas), já enfermo, Chávez descreve um Cristo portador de várias qualidades:

Dame tu corona, Cristo, dámela, que yo sangro, dame tu cruz, cien cruces, pero dame vida, porque todavia me quedan cosas por hacer por este Pueblo y por esta pátria, no me lleves todavia, dame tus espinhas, dame tu sable que yo estoy dispuesto a llevarlas, pero com vida, Cristo, mi señor.

Em primeiro lugar, este é um ato religioso de caráter privado (familiar) que toma dimensões públicas na medida em que é divulgado na rede youtube; em segundo lugar, é um ato político, em cujas passagens do discurso, Chávez toca nos principais elementos do arquétipo venezuelano, a saber: religiosidade popular, messianismo, patriotismo e heroísmo, sincretizando, ao mesmo tempo, a figura de Bolívar com a figura de Cristo, na medida em que coloca nas mãos deste, a espada do Libertador, símbolo máximo do processo de emancipação do jugo espanhol. O mesmo Cristo que procurava não revidar com violência, segundo os evangelhos, passa a ser visto por Hugo Chávez, como alguém que faz justiça empunhando uma espada contra supostos inimigos do povo, abrindo dessa forma o caminho para interpretar a religião desde o ponto de vista da política.

Falemos agora do Hugo Chávez pós-morte e a sacralização de sua figura no contexto da política venezuelana atual.

Uma jornalista de um jornal de grande circulação na Venezuela inicia uma matéria realizada em 2013 sobre a pós-morte de Hugo Chávez, nos seguintes termos:

En un altar de La Piedrita ya lo proclaman santo. Su figura se vende en la calle, en la web, incluso en tiendas esotéricas. El Gobierno hizo del Cuartel de la Montaña un mausoleo para que sea venerado y en su nombre inauguran plazas y estadios. Algunas instituciones del Estado también difunden su foto como único símbolo de la revolución, otras ya dejaron de hacerlo (TABUAS, 2013, p. 1).

Em seguida, a mesma jornalista dá detalhes do altar construído pelos habitantes do bairro La Piedrita em Caracas. Na realidade, a santificação do ex-presidente no bairro La Piedrita não é uma ideia originária



daqueles moradores, mas dos habitantes do bairro 23 de janeiro, também em Caracas, que construíram uma capela em homenagem a “Santo Hugo Chávez”. Mas, o monumento máximo para exaltar a Hugo Chávez, relata a jornalista Tabuas, é o que está situado no quartel da Montanha, tido pelo governo atual (Nicolás Maduro) como altar oficial e museu.

Por sua vez, ViveTV (oficial) criou um curta metragem, relatando a chegada do presidente ao paraíso e encontrando-se com ícones e heróis de processos revolucionários ocorridos na América Latina como Bolívar, Che, Alí Primera e Salvador Allende. Não menos emblemática foi a criação da “oração do delegado” por parte dos simpatizantes do Partido Socialista Unido de Venezuela, fazendo uma versão do Pai Nosso, onde Hugo Chávez é enaltecido:

Chávez nuestro que estás en el cielo, en la tierra, en el mar y en nosotros, los y las delegadas, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu legado para llevarlo a los pueblos de aquí y de allá. Danos hoy tu luz para que nos guíe cada día, no nos dejes caer en la tentación del capitalismo, mas líbranos de la maldad de la oligarquía, del delito del contrabando porque de nosotros y nosotras es la patria, la paz y la vida. Por los siglos de los siglos amén. Viva Chávez (PSUV, 2014).

Deixando de lado as animosidades criadas pela “oração do delegado” em relação à Igreja Católica, a morte de Hugo Chávez também promoveu o comércio com a venda de variados produtos que exploram sua imagem pelas ruas do país. Imagens estas que vão desde uma estampa de camisa vendida nos camelôs, boutiques, e até mesmo nas inúmeras lojas que negociam produtos religiosos. Se for correto afirmar que a formação da corte religiosa venezuelana se fez com os heróis que lutaram para libertar e fundar a nação, parece que Hugo Chávez comporá rapidamente este grupo seletivo de guias espirituais, pois nas lojas que lidam com este tipo de comércio, o ex-mandatário já aparece ao lado de José Gregório Hernandez, Negro Primero, Bolívar, Guaicapuro e Maria Lionza.

O discurso de posse de Nicolás Maduro em março de 2013 constitui mais uma estratégia de legitimação do governo e a possibilidade de perpetuação do chavismo.

Empiezo estas palabras pidiendo la bendición de Dios, la protección de Cristo Redentor y las bendiciones de nuestros Libertadores y de



nuestro Comandante Supremo, que me llenen de sabiduría para saber tender la mano a todas las venezolanas y venezolanos para construir una Patria de paz, de amor, una Patria incluyente de todas y de todos (MADURO, 2013, p. 1).

Pouco depois da posse de Maduro, em julho de 2013, começaram os atos oficiais em comemoração a independência de Venezuela, data em que são feitas ascensões militares. No ritual do cerimonial, entre uma condecoração e outra o militar condecorado grita ¡Chávez vive! E o presidente Nicolás Maduro invoca: ¡La lucha sigue!

A partir daí, o culto à memória do ex-mandatário Hugo Chávez passou a ser uma obsessão constante por parte do atual presidente Nicolás Maduro, visando convertê-lo em símbolo heroico e sagrado. A partir daí Hugo Chávez começa a aparecer diante de Maduro em forma de pássaro, imagens nas escavações de túneis, ou nas montanhas que rodeiam o vale de Caracas.

## Considerações finais

O texto partiu de numa reflexão inicial sobre modernidade, religião e política, propondo-nos entender a relação entre política e religião na Venezuela contemporânea, nas últimas três décadas. Mostrou-se que a proposta política do governo Chávez teve a intenção, em primeiro lugar, de refundar a República venezuelana, contrapondo-se ao passado pós-independência. Para tal, faz de Simón Bolívar e os heróis pátrios, referências de um passado glorioso que deveriam servir de modelo à V República.

Ancorado em atitudes típicas do populismo clássico latino-americano, Hugo Chávez procura, a partir de então, uma relação direta com a parcela da população que esteve relegada e excluída de processos políticos, econômicos e sociais da IV República, durante décadas. Com base neste ideário, abre-se o caminho para o maniqueísmo político, cuja prática estabelece o antagonismo entre patriotas ou apátridas, povo ou oligarquia, socialista ou capitalista.

Na realidade, a posição extremada do governo Chávez caminhou em direção a uma prática política do “tudo ou nada”, tal como sinalizavam as palavras de ordem de seu governo: Pátria, Socialismo ou Morte! Com



Chávez tudo, sem Chávez nada! Aqui, a morte significa a lealdade exigida pelo governo em relação a seus adeptos, lealdade esta típica de regimes de força que exigem a crença absoluta no líder.

Em pleno século XXI, Venezuela está envolta em uma crise profunda, a qual tem a ver com os diversos problemas que se arrastam desde o final da década de 1970, e que o governo de Hugo Chávez se mostrou incapaz de resolvê-los mesmo em época de alta do barril do petróleo.

Dentre tantos problemas nacionais, o mais grave na atualidade é o desabastecimento alimentar, gerado exatamente pelo forte atrelamento da economia venezuelana ao petróleo, que importa praticamente tudo, inclusive papel higiênico e derivado do petróleo, refinados fora do país. Hoje o preço do barril está custando menos da metade do valor pago, quando Chávez assumiu o governo. Para uma economia que depende essencialmente deste produto de exportação, a realidade não poderia ser diferente. Por sua vez, Nicolás Maduro não parece contar na atualidade com força política nem com o apoio de Bolívar e Hugo Chávez em algum outro mundo possível para tirar a Venezuela do atoleiro em que se encontra.



## Referências

- AGUIRRE, J.M, Brito, B. 1983. El mito de Bolívar y su función política. In: **Biblioteca de Comunicación**, Caracas, n°. 41-42, p. 6-26. Disponível em: <[http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblio/texto/COM198341-42\\_6-22.pdf](http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblio/texto/COM198341-42_6-22.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2015.
- DAMAS, Germán Carrera. 1983. Simón Bolívar, el culto heróico y la nación. In: **Hispanic American Historical Review**, Vol. 63, n°. 1, p. 107-145. Disponível em: <<http://www.latinamericanstudies.org/venezuela/bolivar.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2015.
- DE ROUX, Rodolfo. 1999. La insolente longevidad del héroe patrio. In: Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, **Presses Universitaires du Mirail**, p. 31-43. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00143904>>. Acesso em: 20 set. 2015.
- FRÍAS, Hugo Chávez. 2012. **Cristo!!! No me lleves todavía**. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=\\_NGCctvUKV0](https://www.youtube.com/watch?v=_NGCctvUKV0)>. Acesso em: 22 set. 2015.
- GENTILE, Emilio. **El culto del littorio: la sacralización de la política em la italia fascista**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- GONZÁLEZ DELUCA, María Elena. 2005. Historia, usos, mitos, demônios y magia revolucionária. In: **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, p.159-186.
- ITURRIETA, Elías Pino. 2005. La Revolución de San Simón. In: **Letras libres**. Disponível em: <[http://www.letraslibres.com/sites/default/files/pdfs\\_articulos/pdf\\_art\\_10565\\_7963.pdf](http://www.letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulos/pdf_art_10565_7963.pdf)>. Acesso em: 16 ago. 2015.
- LANGUE, Frédérique. La Independencia de Venezuela, una historia mitificada y un paradigma heroico. In: **Anuario de Estudios Americanos** 66.2, p. 245-276, 2009.
- MENDES, Valdenésio Aduci. **Democracia participativa: os Conselhos Comunais na Venezuela**. Tese (Doutorado), UFSC, Florianópolis, 2011.
- PARTIDO SOCIALISTA UNIDO DE VENEZUELA. **La oración del delegado**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vhLOVEhiLtw>>. Acesso em: 12 ago. 2015.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. **Palabras del ciudadano Nicolás Maduro**. Palacio Federal Legislativo, Caracas, 2013.
- SALAS, Yolanda. 2001. **La dramatización social y política del**



**imaginário popular:** el fenómeno del bolivarianismo en Venezuela. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100912041441/12salas.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2015.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso. 1998. Las formas de la religión en la sociedad moderna. In: **Papers**, p. 169-185.

TABUAS, Mireya. 2013. Chávez: mito y souvenir. El Nacional. Disponível em: <[http://www.el-nacional.com/siete\\_dias/Chavez-mito\\_souvenir\\_0\\_21778264.html](http://www.el-nacional.com/siete_dias/Chavez-mito_souvenir_0_21778264.html)>. Acesso em: 22 set. 2015.

TORRES, Ana Teresa. ¿El liderazgo religioso de Hugo Chávez? In: BISBAL, Marcelino (Coord.). **La política y sus tramas:** miradas desde la Venezuela del presente. UCAB, 2013.

**[ Volta ao Sumário ]**





Derecho y religión en  
Argentina. El encuadre  
jurídico como dimensión  
analítica del proceso de  
laicización estatal





## Juan Cruz Esquivel

Doutor en Sociología pela USP.  
Pesquisador do Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas  
(CONICET) e Professor na Universidade  
de Buenos Aires, Argentina.  
*E-mail:* jesquivel@ceil-conicet.gov.ar

---

### Como referenciar este texto:

ESQUIVEL, Juan. Derecho y Religión en Argentina. El encuadre jurídico como dimensión analítica del proceso de laicización estatal. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 44-61.

Un primer ejercicio retrospectivo, entrados ya en el Bicentenario, nos advierte de la imbricación estatal-religiosa como rasgo distintivo de la nación argentina a lo largo de más de doscientos años. A diferencia de otros países de la región, la separación entre el Estado y las Iglesias no está contemplada constitucionalmente; los vasos comunicantes entre lo político y lo religioso se plasman a escala nacional, provincial y municipal, en el amplio espectro de los espacios partidarios, a nivel institucional y en el amplio e indefinido abanico de redes informales.

Una profusa producción bibliográfica ha reflexionado sobre los alcances e implicancias de los procesos de yuxtaposición político-religioso en términos históricos (MALLIMACI, 1988; CAIMARI, 1994; DI STÉFANO y ZANATTA, 2000; ESQUIVEL, 2004), así como sus fisonomías y configuraciones contemporáneas (AMEIGEIRAS y MARTÍN, 2009; ALGRANTI, 2010; MALLIMACI, DONATELLO y CUCCHETTI, 2011; MALLIMACI y ESQUIVEL, 2014).

Interesa aquí ahondar en una de las dimensiones que han instituido la trama relacional entre el Estado y los actores e instituciones religiosas -principalmente del catolicismo -, un terreno donde se condensan y materializan las instancias de solapamiento entre ambas esferas. Nos estamos refiriendo a la normatividad jurídica. La sistematización de la legislación nacional en clave religiosa, aportará su propio análisis sobre los alcances y la naturaleza del proceso de laicización estatal. Pero indudablemente, las conclusiones que deriven del seguimiento de la dimensión jurídica no pueden ser interpretadas sino en diálogo con el análisis de las políticas públicas – de su formulación y de su implementación – y de las culturas políticas para, de un modo integral, comprender los formatos particulares asumidos por la laicidad en Argentina.

Planteada la advertencia, buscamos trascender el interrogante acerca de si el Estado argentino es laico, confesional o si corresponde otro etiquetamiento. Preferimos desentrañar el papel que juega lo religioso en el formato jurídico nacional para, en todo caso, comprender las modalidades relacionales que se han configurado en la díada Estado-religión en términos históricos, objetivadas en el cuerpo normativo.

Evidentemente, se torna imperiosa la reconstrucción histórica del andamiaje jurídico para adentrarnos luego en su actual composición.



Encuadre histórico para la fundamentación de las fuentes de la legitimidad estatal

Desde los albores de la evangelización, el régimen del Patronato circunscribió el tipo de relación que se entablaría entre el campo político y el religioso. Fue la expresión jurídica del vínculo que se tejió entre ambas esferas desde los tiempos de la Colonia hasta el Acuerdo firmado con la Santa Sede en 1966. Las autoridades gubernamentales, merced a las sucesivas bulas papales, gozaban del derecho de crear cargos eclesiásticos, nombrar sus titulares, recaudar el diezmo del culto, autorizar la publicación de las actas pontificias. Como contrapartida, facilitaban la difusión de la religión en el territorio nacional y asumían la responsabilidad de construir templos y monasterios así como velar por el desempeño de los agentes religiosos y brindar ayuda económica. Los procesos independentistas no modificaron ese estado de situación. Por el contrario, el catolicismo fue reconocido en su condición de fuerza moral integradora y requerido para cohesionar culturalmente a una nación en formación.

A lo largo del siglo XIX entonces, la entidad católica asumiría un papel central en la configuración del modelo de Estado-Nación: merced a su aporte cultural y religioso, contribuiría en el proceso de integración de la sociedad. El Estado, a su vez, se constituyó en el reaseguro del carácter predominante del catolicismo, proporcionando a lo largo de la historia los resortes jurídicos, financieros, culturales y simbólicos necesarios para garantizar su lugar privilegiado.

La Constitución Nacional de 1853 fue el fiel reflejo del esquema de poder de aquella época. Con una fuerte impronta liberal, garantizaba la libertad y la apertura económica. Pero la coherencia de principios liberales en materia económica y poblacional contrastaba con las reglamentaciones en torno a los asuntos religiosos. La Carta Magna contempló la libertad de cultos – se estimulaba así la llegada de contingentes inmigratorios de múltiples países europeos, portadores de culturas, religiones y lenguas diversas –, aunque no la igualdad religiosa. Al catolicismo se le reservó un lugar privilegiado – el artículo 2º, aún vigente, prescribe el sostenimiento estatal al culto católico apostólico romano –, pese a que no se lo estableció explícitamente como ‘religión oficial’.



Esa Constitución – si bien resultó modificada en varias oportunidades, no vio alterada su basamento axiológico – y una secuencia legislativa han modelado el vínculo del Estado argentino con la Iglesia católica y con los restantes cultos en el largo plazo. La distinción no es azarosa, la propia normativa diferencia, como vimos, al catolicismo de las demás religiones.

Lejos de establecerse una autonomía entre el Estado y el ámbito de lo religioso, el ordenamiento jurídico configuraba un escenario con rasgos de mayor complejidad, en virtud de que lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social se entrecruzaban, se especificaban y se correspondían sin solución de continuidad (CASANOVA, 1994).

Los aires modernizantes y liberales que sobrevolaron allá por la década del ochenta del siglo XIX trajeron consigo una secuencia de legislaciones de corte secular. Sin embargo, los cimientos de la relación Estado-Iglesia Católica permanecieron incólumes. En 1881, fue promulgada la ley de Registro Civil y, tres años después, una normativa que desplazó la enseñanza religiosa del horario lectivo en las escuelas públicas. En 1888 fue instaurado el matrimonio civil. Con ese conjunto de disposiciones, “los nacimientos, las defunciones y los matrimonios dejaron de ser momentos de exclusiva competencia de la Iglesia. De hecho, fue introducida, por lo menos en el plano jurídico, la distinción entre ciudadano y católico” (ZANATTA, 1996, p. 367).

A lo largo del siglo XX pero fundamentalmente a partir de los años treinta, el catolicismo desplegó una serie de estrategias para garantizar una presencia pública extendida. La ascendencia sobre los decisores de gobierno y la fuerte presencia en el campo de lo social fueron proyectadas como dos engranajes primordiales para diseminar los valores cristianos en todos los órdenes de la vida social. A su predominancia jurídica se adicionaba su omnipresencia en la esfera pública. Afirmándose en la concepción que sitúa el catolicismo en la base de la identidad nacional, en ningún momento renunciaron a la batalla por la hegemonía ideológica y moral.

Complementariamente, se fue moldeando una cultura política que perdura hasta nuestros días. La receptividad acrítica de la dirigencia política hacia las peticiones eclesásticas se relaciona tanto con la cultura católica en que muchos de los decisores gubernamentales



han sido socializados, como en la firme percepción del rédito extrapolítico que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesiásticas proporciona. Se fueron cimentando espacios de intersección e integración entre referentes políticos y religiosos de diversos rangos, sostenidos por acciones conjuntas, lenguajes comunes y coincidencias de objetivos. La presencia de dirigentes políticos en las misas oficiales de la Iglesia, la bendición por parte de las autoridades católicas a la inauguración de escuelas, barrios, hospitales, centros comunitarios, la iconografía de la Virgen de Luján en dependencias públicas, la transmisión de ceremonias católicas en los medios de comunicación oficial, son indicadores de un vínculo que trasciende las prescripciones normativas y que ha naturalizado un repertorio de prácticas por parte de quienes conducen el gobierno, más allá del signo político, y de quienes conducen la institución católica.

De allí que perduraran, durante la última reforma constitucional en 1994, buena parte de las declaraciones y garantías de índole religiosa. Entre las más salientes, puede destacarse que, en el mismo preámbulo, continuó la invocación a “la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia”. Se advierte entonces que en la fundamentación del Estado, persevera la referencia religiosa como una de sus fuentes de legitimidad. Ahora bien, esa apelación no supone la inclusión de íconos religiosos entre los símbolos que identifican a la patria – por lo menos en términos formales<sup>1</sup>. Se enumera a la bandera, el escudo, el himno y la escarapela.

El artículo segundo establece que es función del Gobierno federal sostener el culto católico apostólico romano. De modo directo, se dispone de un financiamiento estatal hacia una religión determinada. He aquí el primer elemento que establece diferencias en el trato con las confesiones religiosas. Aunque no se establece a la Iglesia católica como religión oficial, es indudable que goza de un status privilegiado.

A su vez, el artículo catorce y el veinte se refieren a la libertad religiosa en tanto prescriben que todos los habitantes pueden “profesar libremente su culto”. Por su parte, el artículo diecinueve enuncia que “las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden

---

<sup>1</sup> No obstante, los feriados nacionales religiosos dan cuenta de los componentes religiosos que permean la conformación identitaria nacional.



y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados”.

La Convención Constituyente que modificó la Carta Magna en 1994 suprimió algunos artículos de la todavía vigente Constitución de 1853. Entre ellos, el setenta y seis que indicaba que para ser elegido presidente o vicepresidente de la Nación era requisito “pertenecer a la comunión católica apostólica romana”. Con su anulación, no existe actualmente ningún requisito de carácter religioso que condicione la posibilidad de acceder a los máximos cargos del Estado argentino. Asimismo, fue eliminado el artículo ochenta que prefijaba el compromiso de juramento que el presidente y vicepresidente debían cumplir para tomar posesión de sus cargos – ante Dios Nuestro Señor y los Santos Evangelios. Por último, considerando que el acuerdo suscrito con el Vaticano en 1966 había finiquitado el régimen del patronato, se excluyó el artículo ochenta y seis que fijaba las atribuciones del presidente en dicha materia<sup>2</sup>.

Si bien la Constitución de 1994 es superior a su antecesora en términos de derechos y garantías, es innegable que reprodujo el tratamiento diferenciado del Estado hacia las confesiones religiosas.

## Relación Estado-Instituciones religiosas

Las relaciones formales entre el Estado y la Iglesia católica se rigen actualmente por el Acuerdo con la Santa Sede de 1966. Dicho arreglo, reglamentado internamente con la Ley N° 17.032, tuvo la particularidad de anular las intromisiones del poder civil en la órbita eclesiástica, garantizando la plena autonomía de la Iglesia Católica.

El artículo 2 de la mencionada legislación establece que “la Santa Sede podrá erigir nuevas circunscripciones eclesiásticas, así como los límites de las existentes o suprimirlas, si lo considerare necesario o útil

---

<sup>2</sup> El acuerdo con la Santa Sede de 1966 ya había eliminado la designación de los obispos por parte del presidente, facilitado la radicación de órdenes religiosas y garantizado la libre distribución de las comunicaciones papales en todo el territorio. La reforma constitucional adecuó su texto a aquella normativa.



para la asistencia de los fieles y el desarrollo de su organización". Y, en el artículo siguiente, se explicita que "el nombramiento de los Arzobispos y Obispos es competencia de la Santa Sede".

Al mismo tiempo, se conservaron las prerrogativas eclesiásticas provenientes del régimen del patronato. Así las cosas, perduran como vestigios de ese sistema el sostenimiento del culto católico que se materializa a través de leyes específicas sancionadas durante la última dictadura militar.

La Ley N° 21.950, sancionada en 1979, otorga una asignación mensual a los arzobispos y obispos con jurisdicción sobre arquidiócesis, diócesis, prelaturas, eparquías y exarcados del Culto Católico Apostólico Romano. Interesa resaltar que en el espíritu de la legislación, se destaca la acción misionera que lleva adelante la institución católica en todo el país, afianzando, de ese modo, el sentimiento del ser nacional. Se pone de manifiesto con claridad la perdurabilidad de la cosmovisión que equipara la identidad nacional con la identidad católica. La Ley N° 21.540 de 1977, contempla una asignación mensual vitalicia a arzobispos, obispos y auxiliares eméritos. La Ley N° 22.430 de 1981, lo propio para sacerdotes seculares católicos no amparados por un régimen oficial de previsión.

Por su parte, la Ley N° 22.162, de 1980, otorga una asignación mensual a los curas párrocos o vicarios ecónomos de parroquias situadas en zonas de frontera o en aquellas zonas que requieran la promoción de su desarrollo. Asimismo, la Ley N° 22.950, sancionada en 1983, establece la contribución del gobierno nacional en la formación del clero diocesano. Los obispos residenciales perciben una partida económica en concepto del sostenimiento mensual por cada alumno de nacionalidad argentina del Seminario Mayor perteneciente a la propia jurisdicción eclesiástica. El mismo beneficio es concedido a los Superiores Provinciales de las órdenes de los mercedarios, dominicos, franciscanos (orden de frailes menores), jesuitas (compañía de Jesús) y salesianos.

A su vez, el Decreto N° 1.991 de 1980, prevé el otorgamiento de pasajes por parte del gobierno nacional a representantes del culto católico que viajen al o desde el exterior y dentro del territorio argentino por razones de su ministerio (arzobispos, obispos, superiores de órdenes y congregaciones religiosas, miembros del clero secular y regular,



religiosos y religiosas, laicos investidos con los Sagrados Ministerios, catequistas y dirigentes de movimientos católicos).

No sólo cuestiones monetarias marcan una situación jurídica desigual entre el catolicismo y los demás cultos. Elementos simbólicos que se enmarcan en un vínculo privilegiado con el Estado también refuerzan las diferencias. A través del Decreto N° 1.233 (1998), el Estado expide credenciales a arzobispos, obispos, prelados y superiores mayores, acreditando su condición de tales.

Pese a no ser considerados funcionarios estatales, otras huellas perduran del régimen de patronato. Los prelados católicos se encuentran homologados con las autoridades de gobierno. El Decreto N° 1.131 (1959) incluye a los cardenales en la nómina de los beneficiados por la obtención del pasaporte diplomático. A su vez, los arzobispos y los obispos reciben el pasaporte oficial, al igual que los legisladores nacionales, los ministros de la corte suprema y los gobernadores de las provincias.

Habida cuenta de la aprobación de la Ley N° 26.994, se creó un nuevo Código Civil y Comercial de la Nación, que entró en vigencia el 1° de agosto de 2015. En el artículo 146, se explicita que la Iglesia católica goza de personería jurídica pública, junto con el Estado nacional, las Provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, al igual que los Estados extranjeros. El artículo 148 enumera entre las organizaciones que detentan una personería jurídica de carácter privado a las Iglesias, confesiones, comunidades o entidades religiosas. Implícitamente, se refiere al conjunto de credos no católicos.

Si la relación entre el Estado y la Iglesia Católica es regulada por el Acuerdo de 1966, la Constitución Nacional y el sinfín de leyes que pasamos revista, el vínculo con las restantes confesiones se canaliza por intermedio del Registro Nacional de Cultos.

Creado en los tiempos de la dictadura militar, allá por 1978 (Ley N° 21.745), el Registro Nacional de Cultos supone que todas las entidades religiosas que ejerzan sus actividades de culto en la Argentina, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar obligatoriamente su inscripción y reconocimiento oficial, como condición previa a su actuación. En definitiva, las confesiones religiosas no católicas requieren de la aprobación del Estado para poder desempeñarse en el territorio argentino. Si bien esta requisitoria es formal pues en la práctica, no hay inspectores



oficiales dedicados a controlar la implementación de la normativa; no es un dato a desconsiderar que más de una veintena de anteproyectos de ley orientados a eliminar la obligatoriedad de dicha inscripción no han logrado perforar el filtro parlamentario, en tiempos de democracia.

El Registro de Cultos tiene un antecedente: el antiguo fichero de cultos instituido en 1946 que exigía a todas las instituciones religiosas -menos la católica, reiteramos- exhibir el comprobante de inscripción para funcionar públicamente.

En 1979, se reglamentó la ley sobre el Registro Nacional de Cultos (Decreto N° 2037). Fueron detallados los requisitos que debían cumplir las instituciones religiosas. Entre ellos, disponer de un lugar para la realización del culto, del libro de actas de la Comisión Directiva, de la historia de la organización religiosa, la constancia de la personería jurídica, el acta fundacional de radicación o constitución en Argentina, las normas estatutarias, las formas de gobierno, los certificados de estudios o de ordenación de las autoridades religiosas, los libros sagrados, los fundamentos de la doctrina y los elementos distintivos del culto, las características de los ritos y las ceremonias religiosas y el certificado de Antecedentes Penales de los dirigentes religiosos e integrantes de la comisión directiva<sup>3</sup>, entre otros.

En realidad, la instauración de un Registro de Cultos no era ajena a las políticas de control y las acciones de persecución de todo aquel "diferente". Los cultos no católicos eran "diferentes" y, por tanto, estaban bajo sospecha. A pesar de haber suscrito los tratados internacionales que protegen el libre ejercicio de culto, la obligatoriedad en la inscripción en el registro aún no fue derogada.

En Argentina, no existen tribunales religiosos exclusivos que impidan el ejercicio de la legislación nacional. Dos artículos de la Constitución Nacional y el Código Procesal Penal hacen explícita referencia a dicha cuestión. El artículo 16 de la Carta Magna establece que "la Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento: no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos sus habitantes son iguales ante la ley". A su vez, el artículo 18 menciona que "ningún

---

<sup>3</sup> En 2005, fue derogado este requisito a través de la Resolución de la Secretaría de Culto N° 2092.



habitante de la Nación puede ser penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso, ni juzgado por comisiones especiales, o sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa". Por su parte, el artículo 1 del Código Procesal Penal de la Nación advierte que "nadie podrá ser juzgado por otros jueces que los designados de acuerdo con la Constitución y competentes según sus leyes reglamentarias".

Pese a que en la práctica se realiza anualmente a nivel nacional, provincial y municipal, el Tedeum no está contemplado en el andamiaje jurídico argentino. Su permanencia y continuidad denota con claridad el papel protagónico que detenta el catolicismo en el imaginario político nacional.

En el marco de una secuencia de legislaciones de corte secular, en 1881, fue promulgada la ley de Registro Civil. Desde entonces, el registro de los nacimientos, los matrimonios y las defunciones son potestad del Estado como única instancia de validación. En 1968, fue promulgada la Ley N° 17.671, que dictaminó la creación del Registro y Calificación del Potencial Humano Nacional. Se trata de una estructura autárquica, descentralizada y, entre sus principales funciones, debe registrar todas las etapas de la vida de las personas desde el nacimiento.

## Garantía de los derechos fundamentales

Como marco general, el artículo setenta y cinco de la Constitución Nacional dictamina que los tratados internacionales -la Convención Americana sobre Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, entre otros- firmados por el Estado argentino cuentan con jerarquía constitucional.

En cuanto a las normativas propias, el status constitucional diferenciado que detenta la Iglesia católica no supone una restricción a la libertad de conciencia y de culto. En Argentina rigen plenas garantías en esa materia, rubricadas en el artículo 14 de la Carta Magna: "todos los habitantes de la Nación (...) profesan libremente su culto".



Del mismo modo, la Constitución Nacional garantiza la libertad de conciencia, no registrándose discriminación por creencias en el acceso a cargos públicos<sup>4</sup>. La diversidad es un valor reivindicado como política de Estado, pero en el plano normativo, las referencias aluden más a la antidiscriminación que a la reafirmación de la diversidad.

La objeción de conciencia en el ámbito de los servicios públicos está contemplada siempre y cuando sean respetados los derechos a terceros. La Ley N° 17.132 da cuenta del régimen legal del ejercicio de la medicina, la odontología y las actividades auxiliares de las mismas. En el artículo 19, indica que

Los profesionales que ejerzan la medicina están, sin perjuicio de lo que establezcan las demás disposiciones legales vigentes, obligados a: (...) asistir a los enfermos cuando la gravedad de su estado así lo imponga y hasta tanto, en caso de decidir la no-prosecución de la asistencia, sea posible delegarla en otro profesional o en el servicio público correspondiente (...).

A su vez, la Ley N° 26.130, referida al las Intervenciones de Contracepción Quirúrgica“(onde inicia essas aspas duplas?), establece en su artículo 6 que

Toda persona, ya sea médico/a o personal auxiliar del sistema de salud, tiene derecho a ejercer su objeción de conciencia sin consecuencia laboral alguna con respecto a las prácticas médicas enunciadas en el artículo 1° de la presente ley. La existencia de objetores de conciencia no exime de responsabilidad, respecto de la realización de las prácticas requeridas, a las autoridades del establecimiento asistencial que corresponda, quienes están obligados a disponer los reemplazos necesarios de manera inmediata.

Es en este punto donde aparece la idea de la condicionalidad de la objeción de conciencia, ponderándose sobre ella el derecho de terceros.

---

<sup>4</sup> Hasta la reforma constitucional de 1994, existía el requisito de catolicidad para los cargos de presidente y vicepresidente. Actualmente, solo persiste en la Constitución de la provincia de Catamarca, en el noroeste argentino.



La ley N° 25.673, que creó el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable” regula la actividad de las instituciones privadas de carácter confesional que brinden servicios de salud. Autoriza a las mismas a exceptuarse del cumplimiento de determinadas prácticas vinculadas a derechos sexuales y reproductivos basada en sus convicciones, previa fundamentación. Al mismo tiempo, insta a los centros de salud privados a garantizar

La atención y la implementación del Programa, pudiendo derivar a la población a otros centros asistenciales, cuando por razones confesionales, en base a sus fines institucionales y/o convicciones de sus titulares, optaren por ser exceptuados del cumplimiento de la ley” (Decreto N° 1282/2003 “Reglamentación de la Ley 25.673 sobre Salud Sexual y Procreación Responsable”, artículo 10).

En el marco de la ampliación de derechos ciudadanos, en 2006 el Congreso Nacional de Argentina ratificó el Protocolo Facultativo de la Convención para la Eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer (CEDAW es su sigla en inglés) mediante la Ley N° 26.171.

En la misma línea, dos legislaciones y un decreto contemplan la autonomía reproductiva y garantizan la intervención para la contracepción quirúrgica. La Ley N° 26.130 prescribe que “toda persona mayor de edad tiene derecho a acceder a la realización de las prácticas denominadas ligadura de trompas de Falopio y ligadura de conductos deferentes o vasectomía en los servicios del sistema de salud”. La Ley N° 26.061 se centra en la protección integral de los derechos de las niñas, niños y adolescentes y, en especial, los referidos a “decidir sobre la vida reproductiva, número de embarazos y cuándo tenerlos, de conformidad con la Ley N° 25.673 de creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable; y a la intimidad, la libertad de creencias y de pensamiento”. El Decreto N° 1282/2003 reglamenta la mencionada normativa sobre Salud Sexual y Procreación Responsable y, en su artículo 6, establece que

En todos los casos, el método y/o elemento anticonceptivo prescripto, una vez que la persona ha sido suficientemente informada sobre sus características, riesgos y eventuales consecuencias, será el elegido



con el consentimiento del interesado, en un todo de acuerdo con sus convicciones y creencias y en ejercicio de su derecho personalísimo vinculado a la disposición del propio cuerpo en las relaciones clínicas, derecho que es innato, vitalicio, privado e intransferible.

La homosexualidad no solo no está penada; Argentina fue el primer país en América Latina que sancionó una normativa que reconoce el enlace y la adopción de hijos por parejas del mismo sexo. En efecto, la Ley N° 26.618 rubricó en 2010 modificó los articulados en el Código Civil que aludían al matrimonio, eliminando las referencias al hombre y a la mujer como condición para la unión entre personas.

La educación argentina ha contemplado desde sus inicios la enseñanza pública y privada, dentro de ésta, también la religiosa. En 1884, la Ley N° 1420 estipuló el desplazamiento de la enseñanza religiosa del horario lectivo en las escuelas públicas y asentó las bases de la educación obligatoria. El artículo octavo de aquella normativa prefijaba que

La enseñanza religiosa sólo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión y antes o después de la hora de clase.

Si bien el siglo XX fue testigo de idas y vueltas en esta materia -por la década del cuarenta, fue restablecida la educación religiosa en los colegios públicos (la Ley N° 12.978 en 1947 ratificó un decreto de 1943 en ese sentido) y a fines de los años cincuenta, se suscitó un fuerte debate en torno a la laicidad de la educación<sup>5</sup>-, lo cierto es que se ha encontrado una fórmula que ha garantizado el acuerdo de los actores interesados. Sintéticamente, la Iglesia católica ha desplazado de su agenda de reivindicaciones la impartición de religión en las escuelas estatales -si bien en algunas provincias se dictan clases de religión

---

<sup>5</sup> Laica o libre fueron las dos banderas enarboladas por sectores educativos en conflicto. La Iglesia católica bregaba por la autorización para expedir títulos universitarios, al igual que las instituciones educativas públicas. Con la resolución a su favor, gozó de tal prerrogativa en todos los niveles de la enseñanza.



en el sistema educativo público<sup>6</sup>-, pero recibe cuantiosos subsidios gubernamentales para el sostenimiento de su amplia red educativa en todo el país y en todos los ciclos de la enseñanza. Las demás confesiones religiosas reciben también una contribución oficial para mantener sus establecimientos educativos, pero el número de escuelas es infinitamente menor.

En 2006, se ha aprobado la nueva ley de educación nacional (N° 26.606). Allí se hace explícito que el Estado debe garantizar el derecho constitucional, individual y social de educarse. No obstante, a la hora de definir los responsables de las acciones educativas, se menciona al propio Estado Nacional, a las provincias, a los municipios y a “las confesiones religiosas reconocidas oficialmente” (artículo 6).

Entre los derechos de los alumnos, se destaca el respeto a la libertad de conciencia, en el marco de la convivencia democrática (artículo 126). Entre los derechos de los padres, se declara la elección para sus hijos de la institución educativa cuyo “ideario responda a sus convicciones filosóficas, éticas o religiosas” (artículo 128). Sobre esta prerrogativa se delinear las argumentaciones centrales para justiciar el aporte económico estatal a los colegios de carácter confesional.

Los artículos de la ley que se refieren a la educación de gestión privada, especifican cuáles son las instituciones con derecho a prestar un servicio educativo. En el artículo 63°, se enumera, entre otras, a la Iglesia católica y a las confesiones religiosas que se encuentran inscriptas en el Registro Nacional de Cultos. Todas ellas gozan del derecho de

Administrar los establecimientos educativos, matricular, emitir certificados y títulos con validez nacional, nombrar a su personal directivo, docente, formular planes y programas de estudio, aprobar el proyecto educativo institucional de acuerdo con su ideario (...).

Como podrá advertirse, las atribuciones de las instituciones educativas de carácter religioso trascienden la gestión meramente

---

6 Ante la inexistencia de algún articulado que lo prohíba en la legislación nacional, las provincias se encuentran facultadas para sancionar sus propias leyes. De ese modo, en las jurisdicciones de Salta, Catamarca y Tucumán, en el Noroeste argentino, se ha autorizado el dictado de clases de religión en los colegios públicos.



administrativa: disponen de las facultades para diseñar sus propios planes de estudio. Y es el artículo 65 contempla el aporte financiero del Estado, destinado al pago de los salarios docentes de las escuelas de gestión privada.

En definitiva, el cuadro educativo expresa una complejidad dificulta clasificar al sistema de enseñanza argentino bajo el binomio laico-confesional. Pese a que en el imaginario colectivo, la laicidad es atribuida a la educación como un hecho fáctico, los procesos históricos y casos específicos desmienten esa representación social. Al mismo tiempo, las normativas vigentes, por lo menos a nivel nacional, no contemplan la enseñanza religiosa en el sistema público. Una vez más, el ideario laico convive y se solapa con experiencias de confesionalidad.

No es nuestro interés cancelar la discusión con una clasificación que defina al ordenamiento jurídico argentino. Por el contrario, nos inclinamos por analizar en clave histórica los solapamientos que lo vertebran y que dan cuenta por un lado, de una innegable impronta religiosa que atraviesa la Constitución Nacional y sus principales legislaciones en la fundamentación sobre el origen estatal y sienta las bases para la regulación de las relaciones entre el Estado y las Iglesias. El emplazamiento de la dimensión religiosa emerge como la contracara de la ausencia de referencias seculares -como la soberanía popular- en tanto fuentes proveedoras de la legitimación del Estado.

En simultáneo, en el plano de las garantías de los derechos fundamentales, se observa un macizo marco legal que sostiene y amplía derechos ciudadanos, aún aquellos que entran en tensión con las prescripciones axiológicas reivindicadas por las principales instituciones religiosas.

La inexistencia de procesos lineales o unívocos en la conformación histórica de la laicización estatal permite comprender dislocaciones y no necesarias correspondencias entre una dimensión analítica y otra. A modo de ejemplo, si la discriminación es condenada legalmente y la libertad de conciencia y de culto plenamente garantizadas, la igualdad religiosa y la neutralidad del Estado frente a las instituciones religiosas carecen de referencias normativas. Una complejidad aún mayor se evidenciará cuando avancemos en reflexiones comparativas, integrando la evaluación de las políticas públicas y de la cultura política.



En definitiva, en Argentina, la histórica presencia católica en la sociedad política tiene su correlato en su estructura normativa: la invocación a valores confesionales y la interpelación a la Iglesia católica como institución de carácter público redundan en la obligación estatal de sostener el culto católico apostólico romano. Pese que carecía de un entramado institucional, la participación de clérigos en la Revolución de Mayo, en la declaración de la independencia de 1816 y en la Constitución Nacional de 1853, sedimentaron las bases de un formato jurídico-político que moldeó un escenario de complementariedad e imbricación entre los poderes públicos y la Iglesia católica. Imbricación que se reprodujo a lo largo de años y décadas, aunque asumió diversos carices en función de los cambios de regímenes políticos. Los procesos democratizadores potenciaron la emergencia de nuevas demandas ciudadanas – fecundación artificial, identidad sexual, matrimonio entre personas del mismo sexo, salud reproductiva, etc.- incorporadas a la agenda pública y rubricadas legalmente, conflictuando y desafiando, pero también acordando y negociando cotidianamente los márgenes y alcances de los espacios de intersección entre la política y la religión.

En este particular encuadre histórico, analizar los formatos legales cobra relevancia. Desentrañar los contenidos del marco normativo que define la organización jurídica, política y social del país, permite acceder desde otros prismas a los entramados relacionales entre Estado y religión. Claro que la complejidad de ese vínculo no se reduce a la dimensión jurídica; su conjunción con factores políticos y culturales se erige como ineludible para una caracterización holística del mismo.



## Referências

- ALGRANTI, Joaquín. **Política y religión en los márgenes**: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: CICCUS, 2010.
- AMEIGEIRAS, Aldo y MARTIN, José Pablo. **Religión, política y sociedad**. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento – Prometeo, 2009.
- CAIMARI, Lila. **Perón y la Iglesia Católica**. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943- 1955). Buenos Aires: Ariel, 1994.
- CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris. **Historia de la Iglesia Argentina**. Desde la conquista hasta fines del siglo XX. Buenos Aires: Editorial Mondadori, 2000.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. **Detrás de los muros**. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999). Bernal: Editorial de la Universidad de Quilmes, 2004.
- MALLIMACI, Fortunato. **El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988.
- MALLIMACI, Fortunato; DONATELLO, Luis y CUCCHETTI, Humberto. "Catholicisme et nationalisme: le politico-religieux et la "matrice commune" en Argentine". En: **Problèmes de l'Amérique Latine** N° 80. París: CNRS, 2011.
- MALLIMACI, Fortunato y ESQUIVEL, Juan Cruz. "La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso". En: **Revista Argentina de Ciencia Política** N° 17. Buenos Aires: Eudeba, 2014.
- ZANATTA, Loris. **Del Estado liberal a la Nación católica**. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

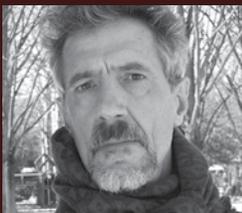
**[ Volta ao Sumário ]**





# O campo do novo ateísmo\*

\*O presente texto é um ensaio para a minha participação em Mesa Redonda do Simpósio. Não foi possível incluir aqui o texto, bem mais elaborado, da conferência final, que se encontra em vias de avaliação por uma revista.



## Oscar Calavia Sáez

Pós-Doutor pela Centre National de la Recherche Scientifique. Doutor em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Coordenador do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Professor do DA e PPGH/UFSC. Professor da Universidad Complutense de Madrid, Chercheur Associé da Centre National de la Recherche Scientifique.

---

### Como referenciar este texto:

SÁEZ, Oscar Calavia. O campo do novo ateísmo. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 62-75.

Circula em internet um desenho animado que busca sintetizar o debate entre a religião e o ateísmo, do ponto de vista deste Tudo começa com um diálogo circunspeto entre uma mulher e um homem jovens, que representam a crença e o seu oposto (os rótulos theist e atheist pairam sobre as suas cabeças). A mulher afirma a religião como uma relação pessoal que ela mantém com Deus, e o homem expõe que essa relação não existe no seu caso. O debate se desenvolve com relativa mesura – embora os argumentos teístas se expressem com uma veemência inquietante – e com o acréscimo de novos fiéis (católico, muçulmano, unitário, baptista, mórmon, hinduísta, pentecostal, etc.) que reforçam os argumentos em favor da religião, até que em certo momento um deles, o muçulmano, faz uma objeção: Jesus é um profeta venerável, mas não é Deus. Daí em diante, o clima muda: multiplicam-se os discursos sobre Deus entre os partidários da religião (cujas respectivas confissões são identificadas por seus trajes e por uma legenda em cima de suas cabeças) e o tom se eleva chegando até à ameaça de violência armada entre o judeu e o muçulmano. O ateu, que ficou a um lado, esquecido, contemplando com preocupação a briga entre os seus oponentes, deve intervir para tentar uma paz entre eles, sentenciando que Deus não é senão uma criação humana, dependente de pontos de vista culturalmente definidos, e portanto alheio à verdade, que é por definição universal. Durante a sua fala, os rótulos que marcam as identidades religiosas vão mudando para uma única denominação, “human”, mas depois, e enquanto o ateu se retira desalentado, a comum humanidade desaparece de novo para ser substituída mais uma vez pelo confronto.

## Trinta anos atrás

Esse video, junto com muitas outras manifestações de um ateísmo explícito e militante que se espalha nas redes sociais ou como parte do discurso de novos movimentos sociais e políticos, define um panorama bem diferente daquele que encontrei quando, mais de trinta anos atrás, ateu sem militância, me interessei pela antropologia da religião. Essa novidade é, talvez, apenas aparente, não mais do que um maior destaque



ou uma maior loquacidade de tendências que estavam sempre ali e agora se deixam perceber devido, entre outras coisas, à maior disponibilidade de meios. Mas suspeito que há algo de novo, sim: não faltam razões para que uma maior atividade das posições ateias se deixe sentir nesses ambientes que costumamos chamar de progressistas. Nos anos oitenta recém tinha se fechado uma época em que a religião aparecia em cena, com frequência, dentro desse bloco progressista; as igrejas pareciam ter chegado a acordos duradouros com os estados laicos europeus depois de um século de antagonismos, e o cristianismo parecia dominado por teologias “de esquerda” especialmente dentro da Igreja Católica: fiéis e clérigos católicos tiveram um papel muito importante na resistência a regimes ditatoriais na América latina ou na Espanha, como o tinham em movimentos como os do IRA na Irlanda do Norte ou Solidarnosc na Polônia, que na época (muito antes de que seus aspectos conservadores ganhassem relevo) eram percebidos com grande simpatia pela esquerda. Os bonzos budistas auto-imolados em protesto pela guerra do Vietnã tornaram-se um ícone dos anos sessenta, junto às imagens de Woodstock ou do Ché Guevara, cuja aproximação iconográfica a Cristo era vista sem desagrado por cristãos e marxistas.

Mas precisamente nos anos oitenta esse interlúdio amigável com as esquerdas tocava a seu fim, e a religião voltava a tomar um caminho conservador e às vezes acintosamente reacionário, com os papados de Wojtila (excepcionalmente longo) e Ratzinger, com o empoderamento do protestantismo conservador nos Estados Unidos e sua expansão social e ascensão política na América Latina, e, obviamente, com um islamismo radical no mundo muçulmano que contava ainda com o contraponto de um judaísmo ortodoxo e de linha dura em Israel. Junto com a onda neo-liberal, que definiria uma diferença dramática com a maré progressista dos anos 60 e 70, o marco maior dessa virada foi a revolução iraniana, que no seu dia ainda ganhou as simpatias de ninguém menos que Michel Foucault, antes de simbolizar a decolagem de um islamismo multiforme mas dificilmente compatível com programas libertários. Trinta anos atrás, a religião dificilmente seria vista como um tema candente: supostamente, ela ia ficando reduzida a uma dimensão privada, ao recesso da subjetividade ou da prática comunitária, e não se esperava dela um grande protagonismo político. Merecia essa simpatia



que se reserva aos velhos inimigos reduzidos à impotência. Ninguém esperava trinta anos atrás que os aiatolás fossem mais que companheiros de viagem de uma onda libertária, ou que a polêmica entre darwinistas e criacionistas voltasse a ser mais do que uma lembrança pitoresca do século XIX.

Trinta anos atrás, também, havia uma difusa sensação de que o ateísmo seria, por sua vez, uma espécie de religião. Contribuía a isso, poderosamente, a crise política do bloco comunista, onde por primeira vez o ateísmo tinha sido alçado a doutrina de estado, com suas cartilhas, suas organizações para jovens, seus calendários rituais e suas atividades missionárias. Embora o ateísmo de estado do bloco comunista tivesse perdido boa parte da virulência que mostrara, por exemplo, no período de entre-guerras, seu teor catequístico não tinha sido esquecido. Lembro de um texto de Czeslaw Milósz lido na época em que, evocando a figura do cientista e poeta Omar Khayyam, comparava a situação dos persas do século XI, reticentemente conversos ao Islã, com a dos poloneses da segunda metade do século XX, submetidos também ao vigor doutrinário de um credo imposto.

Numa síntese pessoal, diria que decênios atrás, a relação entre religião e ateísmo tinha se estabilizado como um contraste entre um polo marcado, o da religião, que se explicitava em discursos e rituais e definia filiações, e um polo não marcado, o do ateísmo, que simplesmente prescindia disso tudo isso. Explicitar o ateísmo, enunciar seus argumentos, não digamos dar-lhe forma em associações e atos públicos, equivalia a fazer dele algo parecido a uma religião. Atitude própria de uma postura hegemônica, que não considerava de bom tom fazer explícita sua preeminência.

## A volta do ateísmo

O ateísmo, ao que parece, já não mais se sente tão seguro como outrora se sentiu, malgrado o número dos sem-religião possa ser agora maior do que nunca foi. A novidade, hoje, é que ele volta a se manifestar e se organizar. Novidade paradoxal porque, é claro, essa versão marcada do



ateísmo traz a tona um discurso já bem conhecido: é, com mudanças menores, o mesmo ateísmo que já conhecemos desde o auge de seu combate à religião nos séculos XIX e XX, e boa parte de seu arsenal discursivo é ainda o da Ilustração. Faz-lhe companhia o anti-clericalismo, que não tem qualquer papel no vídeo citado no início deste texto, mas que em países como os católicos, com uma forte e longa tradição de domínio de uma única igreja, constitui o verdadeiro núcleo do movimento, relegando o ateísmo propriamente dito a uma premissa ou um corolário do que verdadeiramente importa: a oposição ao clero e ao seu poder. Escrevo estas linhas em diálogo com Sabrina Testa, doutoranda do PP-GAS-UFSC, que está iniciando uma pesquisa sobre o ateísmo brasileiro contemporâneo. Numa revisão preliminar do campo (TESTA, 2016) ela constata que o ressurgimento do ateísmo como movimento explícito e organizado é um dado efetivo. Em pesquisas anteriores, dedicadas a um movimento católico conservador, ela tinha percebido constantes

Menções a 'céticos, materialistas, ateus e marxistas'. Estes termos se usavam, sem mais, como sinônimos e invariavelmente referiam a uma alteridade contra a qual os membros do grupo procuravam se definir e se defender. Por vezes, estes termos se referiam a certos traços dominantes na sociedade contemporânea, que viam como afastada de Deus, desregrada e frívola, dominada por uma idéia limitada de razão que condena os crentes como ingênuos e irracionais. Por vezes, estas palavras eram empregadas para se referir a grupos específicos, organizados e militantes, com o projeto sistemático de desterrar a Deus da sociedade dos homens. Estes setores, no entanto, nunca ganhavam uma descrição detalhada nas falas, não tinham rosto ou nome, nem se mencionavam seus lugares de reunião ou manifestações concretas. Para além da leitura sombria do mundo circundante, entendi que estes setores, tal como eram entendidos por meus nativos, não passavam de 'sombras difusas' sem presença efetiva no entorno (TESTA, 2016, p. 1).

Mas essas sombras difusas têm tomado contornos muito mais definidos, e o tem feito a partir da fonte hegemônica de inovação: os Estados Unidos, onde a expressão do ateísmo ressurgiu a partir dos atentados do 11 de setembro: a noção de um inimigo munido com uma fé mais perigosa que qualquer armamento convencional sacudiu a



setores “liberais” que não estavam dispostos, de outro lado, a se alinhar com essa identidade “cristã” à qual interpelavam os jihadistas. O fundamentalismo cristão já era visto, de resto, como um adversário interno, com um aspecto em muitos sentidos equivalente ao do islamismo radical. Outro vídeo, da mesma fatura que o inicialmente descrito<sup>7</sup>, ironiza sobre o confronto entre um islamista afegão e um fundamentalista cristão americano, que acaba em idílio: ambos reconhecem uma comum aversão contra Obama, os gays, as feministas e toda a depravação do mundo urbano moderno.

Os representantes desse mundo urbano moderno encontraram, assim, o caminho de volta a uma versão datada porém mais aguerrida de sua visão de mundo, aquela da ciência militante de um século atrás. Os seus porta-vozes tem sido cientistas com grande presença nos meios de comunicação, cujos livros têm conseguido grandes sucessos de venda, como Harris, Dawkins, Dennet e Hitchens, “os quatro cavaleiros do ateísmo (TESTA 2016: p. 3), cujo ideário é basicamente que foi exposto no início. As redes sociais têm facilitado a proliferação de grupos que divulgam essas idéias, e as teses do ateísmo podem ser encontradas em abundância não apenas nos textos ou nos debates providos por redes e coletivos, mas nos comentários individuais que se multiplicam, por exemplo, a cada notícia que a mídia oferece a respeito de conflitos com alguma participação religiosa, de controvérsias sobre moral e legislação sexual ou reprodutiva, sobre arte ou performances polêmicas que ponham em tela de juízo a religião... A expressão ateia está, ao que parece, sempre disposta a dar testemunho na arena pública.

Deve se dizer, no entanto, que no meio dessa grande difusão o ateísmo se desdobra. Se na sua expressão canônica – digamos, os livros dos “quatro cavaleiros”- ele se apresenta como um universalismo de linha dura, a separar a ciência e a sua verdade universal dos erros multiformes filhos da religião, em boa parte das suas expressões mais populares esse universalismo se abranda na forma de uma espécie de multiculturalismo concêntrico; ou seja, o embate entre ciência e religião se realiza plenamente num núcleo onde a ciência se confronta à religião

---

<sup>7</sup> Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=KYV7KWQ-fY4&index=5&list=RDPOA\\_iF1B3k0](https://www.youtube.com/watch?v=KYV7KWQ-fY4&index=5&list=RDPOA_iF1B3k0)>.



hegemônica, via de regra o cristianismo nas suas múltiplas versões, mas perde força em direção a uma periferia onde se encontram as religiões “subalternas”, “exóticas” ou “primitivas”. Nessa direção, a ênfase não corresponde mais ao confronto entre verdade e falsidade, mas entre uma religião dominante e intolerante e outras expressões religiosas ou culturais que tem sido vítimas seculares de seu poder. Reproduzindo uma fórmula bem conhecida nos estudos sobre parentesco, o ateísmo é assim, simultaneamente, diametral e concêntrico; é disso que os porta-vozes do cristianismo reclamam amargamente, considerando-se alvo de um cientificismo hostil que no entanto é neutralizado quando se trata de religiões indígenas ou africanas, ou do nebuloso conjunto da espiritualidade pós-moderna<sup>8</sup>. O Islã, aliás, ocupa nesse esquema uma posição estratégica de transição entre as religiões dominantes e as subalternas, e dependendo de matizes pode ser incluído entre as primeiras ou as segundas, ou distribuído entre os dois pólos. O ateísmo está longe de ser um fenômeno simples.

## Ateísmo e religião

Como expõe Testa, a maior parte dos estudos sobre o ateísmo realizados no Brasil nos últimos anos coincidem em caracterizar o ateísmo como uma espécie de religião, uma percepção reforçada porque esses estudos se centram em organizações ateias que oferecem um paralelo imediato com igrejas e seitas e com as suas doutrinas. Nesse panorama, destaca uma tese, a de Flavio Gordon (2011 apud TESTA, 2016), defendida no Museu Nacional, que observando um movimento ateu norte-americano, o dos Brights, questiona as raízes desse ateísmo, que ele encontra mescladas com as do próprio cristianismo. A associação, aliás,

---

<sup>8</sup> Obviamente, essa dupla atitude não faz senão recuperar para outros fins a que cristianismo tem aplicado na suas polêmicas; o cristianismo primitivo já assumiu como própria toda a desconstrução racionalista dos deuses da antiguidade, e tem recorrido à “ciência” uma e outra vez contra xamanismos, idolatrias e espiritismos de todo tipo. “Para os amigos, a hermenêutica, para os inimigos a Ciência” poderíamos dizer, parafraseando um conhecido provérbio.



nada tem de surpreendente: lembre-se a acusação de ateísmo dirigida contra os cristãos por defensores do paganismo clássico como Juliano e Celso. A tese de Gordon aborda o neo-ateísmo como um movimento cuja base se encontra no gnosticismo e em boa parte da filosofia grega, e cuja chave está na definição, por Santo Agostinho, de uma divisão entre a Cidade de Deus e a Cidade do César. Parafrazeando livremente um argumento complexo, poderíamos dizer que o ateísmo leva ao seu último termo uma tese que o cristianismo promoveu, a de uma verdade transcendente separada do mundo, entendido como natureza ou como sociedade. Uma tese cujos resultados se manifestaram, por exemplo, no árduo trabalho de desencantamento do mundo realizado pelo cristianismo contra as múltiplas expressões do mundo pagão sobre o qual se estendeu (THOMAS, 1991). O ateísmo estaria levando às suas últimas conseqüências esse processo, com um impulso que no entanto se identifica com o que movimentou secularmente o cristianismo: talvez um Deus sive Ratio em lugar do Deus sive Natura de Spinoza.

Ao longo deste texto estamos, inadvertidamente, dando por estabelecida uma dicotomia entre ateísmo e religião. Quem disse que o um fosse o contrário do outro? A religião é um termo de difícil definição dentro das ciências sociais, em boa medida porque estas procedem, indiretamente, de um bloco de saberes outrora presididos pela teologia: não é preciso escavar muito para encontrar sob conceitos tais como cultura ou sociedade as formas do credo, da doutrina, do conjunto de dogmas e mandamentos, do corpo místico da Igreja. As definições da religião são invariavelmente precárias. Ora se parecem em excesso às definições de cultura (compare-se as definições de “cultura” e “religião” oferecidas por Clifford Geertz) ora optam por uma solução exotizante, caracterizando a religião pela presença de tudo aquilo que foi excluído do domínio da razão (mitos, rituais, milagres) e esquecendo tudo que a religião compartilha com esta (organização burocrática, códigos morais e políticos, corpus teórico...). São insatisfatórias quando se referem a instituições religiosas apenas, ou apenas a doutrinas; são insatisfatórias quando se aplicam, malgrado as diferenças, a todas as experiências humanas, mas também o são se excluem uma parte delas, reduzida a “xamanismos”,



“cultos” ou “crenças”. Não surpreende que, na falta de outro critério, a afirmação ou negação de um Deus transcendente tenha desempenhado durante séculos a função de divisor entre a religião e o seu contrário. Mas essa definição, muito cara aos teístas e especialmente aos polemistas cristãos, está longe de ser satisfatória. Já de Leibniz a Hegel se baralhou a identificação das religiões orientais como religiões ateias.

De fato, a negação de Deus desempenha no ateísmo um papel menor do que a palavra “ateu” sugere. O ateísmo não carece de uma proposta substantiva, boa parte de cujas linhas gerais compartilha, precisamente, com o pensamento religioso ao qual se confronta. Em destaque, uma mensagem moral: a tese de que a vida humana pode ser moralmente sadia sem a crença num Deus controlador – aliás, só será moralmente sadia quando se livrar dessa premissa – é provavelmente o núcleo do ateísmo militante desde os seus inícios. Ateísmos imoralistas ao estilo do Marquês de Sade, ou de Nietzsche, ou mesmo dos libertinos do século XVII – cujo imoralismo, aliás, os dissuadia de uma perigosa militância anti-religiosa – carecem de qualquer destaque no universo descrito. No neo-ateísmo atual destaca, pelo contrário, a vontade de se desvencilhar da identidade negativa do ateísmo, da velha associação estabelecida pelos polemistas religiosos entre o ateísmo e a depravação, o niilismo, o desespero... Um movimento como o dos Brights americanos enseja substituir a própria palavra “ateu”, uma identidade negativa, por um novo nome com conotações positivas, numa manobra, aliás, calcada do movimento gay (Testa 2016; p. 7) e que toma dele também o apelo identitário: os ateus, se quiserem ser aceitos e difundir suas convicções, devem se assumir como tais, “sair do armário”.

Muito menos visível, relegado à sombra pela preeminência do discurso moral, há também um postulado ontológico que o video comentado no início deste escrito expressa em sentido forte. Há uma natureza e uma humanidade unificadas, que são as que a ciência tem descrito. O ateísmo, que afirma com contundência sua moralidade, descarta também nesse ato qualquer caráter subversivo – outra acusação freqüente dos teístas. O que ele quer é purificar esse mundo (essa natureza, essa sociedade) das perturbações causadas pelo erro religioso.



## Ateísmo múltiplo

As ciências sociais tem uma forte tendência a entender as religiões por meio do quadro interpretativo que seus intelectuais fornecem, ou seja, mediante as suas doutrinas, códigos ou exegeses. Isso atende ao intuito, bem razoável, de levar o nativo a sério, mas com um limite: desse modo, levam-se a sério, sim, determinados nativos, os quais por sua vez não levam a sério, antes costumam censurar, outros nativos menos graduados. Sabrina Testa (p. 12) destaca:

O que se têm por neo- ateísmo no país constitui e faz parte de um terreno heterogêneo, não limitado às idéias dos chamados cavaleiros do ateísmo, nem mesmo de seus referentes locais, incorporando uma variedade de outras fontes filosóficas e culturais assim como uma multiplicidade de relações com outros contextos e setores não identificados ou identificáveis primariamente como ateístas, mas que acabam, desse modo, participando do campo do ateísmo no Brasil.

Com frequência, esses outros contextos e setores levantam sérias desconfianças entre os representantes mais eruditos do movimento: falta de informação, formação deficiente ou moralidade deficiente dão a esse ateísmo popular contornos pouco recomendáveis.

Ou seja, o (neo)ateísmo enfrenta o mesmo tipo de problema que enfrentaram todas as religiões que o mundo tem conhecido: a sua contaminação ou deturpação, a sua instrumentalização por interesses alheios à doutrina.

Mas seja qual for a definição que déssemos da religião, essa definição estaria longe de ser uma definição antropológica se se limitasse a doutrinas puras. Se a antropologia é filosofia com gente dentro, essa definição poderia se estender a outros domínios: Direito com cidadãos dentro, Medicina com médicos e pacientes dentro, ou neste caso Teologia com os fiéis (e infiéis) dentro. Ou seja: variação, invenção, relação.

Mesmo como movimento marginal – no século XVIII, quando uma acusação formal de ateísmo e impiedade podia ter graves conseqüências penais – o ateísmo esteve sempre longe de constituir um bloco solidário. Antes mostrava essa diversidade conflitiva própria das seitas, e



suas dissensões internas incluíam constantes alianças com os setores religiosos – que em princípio deveriam ser o inimigo comum. Uma figura como Voltaire, paradigma dos ateus do ponto de vista do clero católico, era achincalhado como um tímido deísta pelos ateus convictos, e do seu lado não duvidava em considerar a religião como aliada necessária da ordem político – duvidar da religião devia ser, em suma, um privilégio a mais das classes ilustradas. Exponentes bem mais radicais como Diderot recuavam, no entanto, perante o ateísmo anarquizante de Léger-Marie Deschamps, monge beneditino, quem (não bastasse o paradoxo dessa doutrina ser exposta por um frade) tomava como alvo de sua crítica tanto a noção de Deus, pretexto das leis e com elas da desigualdade e a opressão, quanto o “ateísmo ignorante” dos ilustrados que cuidaram de impedir a publicação de seus escritos (MINOIS, 2012; 373-374). O anticlericalismo aparece fundido com o ateísmo e não raro contradiz seu teor pacífico: ateus liberais, durante a Guerra Civil espanhola, se horrorizavam perante o peculiar ateísmo dos anarquistas, que se expressava no assassinato de clérigos ou na destruição de templos e imagens. Hoje mesmo, como já foi dito, temos essa aliança, aberta à discussão, entre um ateísmo universalista e o multiculturalismo.

O ateísmo, em resumo, não é utópico, não está além do existente como uma possibilidade alternativa à ordem do mundo: ele está no mundo, tem uma localização bem real. O que seria uma constatação banal se não fosse porque contradiz algo que –como foi antes dito– forma parte essencial dele, e porque reedita o que poderíamos chamar de drama ou até tragédia do cristianismo: a Cidade de Deus de Santo Agostinho, pensada em oposição à Cidade do César, não apenas acabou por se identificar com uma cidade terrena, mas o fez com a própria Cidade do César, Roma.

Por muito que queira se constituir como um movimento racional e moral, o ateísmo não tem como excluir de suas fileiras todo o que considere não moral ou não racional. Como aconteceu com o próprio cristianismo, aliás, ele não está desvinculado do poder: seria confortador que as forças dominantes do mundo estivessem todas elas encarnadas em figuras como o Papa, os tele-pregadores norte-americanos, ou os doutrinários salafistas, ou nos discursos conservadores sobre a família e a sexualidade. Se, de acordo com o ideário de esquerda, a hegemonia do momento corresponde a essa entidade vaga batizada por um jornalista de esquerda como “pensamento único”, o ateísmo, com sua



vocação universalista declarada, é um aspirante não menos qualificado que os diversos teísmos a responsável pelas agruras do mundo. De fato, termos como globalização, desenvolvimento, crescimento econômico e liberalização, cujos efeitos nocivos na vida do planeta são no mínimo dignos de exame e debate, podem ser reivindicados desde credos religiosos muito diferentes, mas têm sua ubicação mais inequívoca no humanismo e no racionalismo pregados pelos neo-ateus.

Talvez possamos dizer que o ressurgimento do ateísmo faz parte de uma disputa pela preeminência entre vários credos universalistas, que incluem, além das grandes religiões (com certeza, pelo menos, o Cristianismo e o Islã) e algumas variedades do ateísmo. Malgrado as suas diferenças, todas elas compartilham uma tendência secular à submissão das multiplicidades ao Um, e a impulsionam com métodos que diferem apenas nos seus aspectos mais explícitos.

Algo assim aconteceu no final do Império Romano, com a disputa entre as inúmeras variações do cristianismo, e naquele caso o estabelecimento de uma ortodoxia esteve longe de ser fruto de um debate puramente filosófico: o que o Ocidente viu então se alçar a dogma (um dogma defendido, aliás, por poderosos meios repressivos) foi uma peculiar costura de enunciados filosóficos e elementos imprevisíveis adquiridos durante a divulgação destes. Coisas como o culto dos santos, ou da Virgem Maria ou a expansão do clero, a posteriori vistos como constituintes necessários do cristianismo, eram feições altamente improváveis no momento em que o este começava sua conquista espiritual do mundo; sua escolha foi fruto de alianças, estratégias e adaptações. O ateísmo, como movimento explícito, é talvez o mais novo concorrente nesse campo, e o estudo da sua inserção social real, de suas alianças, estratégias e adaptações, muito além de seu ideário canônico, é de grande interesse para entender a história próxima.



## Referências

GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-atéista**. 2011. 424 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MINOIS, Georges. **História do Ateísmo**. Editora UNESP: São Paulo, 2012.

TESTA, Sabrina Flavia. **Estudo sobre os ateísmos no Brasil**. Projeto de Tese de Doutorado, PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2016.

THOMAS, Keilh. **A Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

**[ Volta ao Sumário ]**





O discurso espírita  
do século XIX:  
Educação e laicidade





## Artur Cesar Isaia

Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da UNILASALLE; Professor Titular de História da UFSC, Programa Pós-Graduação em História. Pesquisador do CNPq.  
*E-mail:* arturci@uol.com.br

---

### Como referenciar este texto:

ISAIA, Artur Cesar. O discurso espírita do século XIX: educação e laicidade. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 76-92.

## Introdução

Ao trabalharmos com as fontes escritas referentes ao Espiritismo salta aos olhos o componente laico de seu discurso. Esta saliente presença da defesa da laicidade aparece na sua proposta pedagógica, completamente relacionada ao modelo sociopolítico que defende e ao universo doutrinário que difunde. Como historiador vou precisar minha análise, fugindo das generalizações dos modelos macro-explicativos. Vou tratar do Espiritismo frente à questão da educação e suas relações com a laicidade, a partir da situação histórica que assiste a emergência e consolidação do Espiritismo francês (vale dizer, segunda metade do século XIX e inícios do XX).

## Espiritismo: Educação, laicidade e revolução

O contexto histórico no qual o Espiritismo emerge é aquele marcado pelas lutas pela afirmação das conquistas liberais e dos diversos arranjos que os novos detentores do poder foram obrigados a estabelecer para consolidar o que Reinhard Kunhl (1983) denominou de modelo liberal de exercício do poder. A questão da laicidade adquiria neste contexto, um papel protagonista, tanto no tocante à edificação da nova ordem, quanto nos arranjos estabelecidos com o mundo institucional pré-revolucionário. A laicidade, isto é, a separação de amplos aspectos da vida social e institucional do âmbito da religião, a luta pela afirmação de um poder civil, no qual a dimensão da cidadania era encarada como o princípio basilar para a construção da ordem pública, era vista como condição necessária para afiançar-se uma ordem pública distante dos privilégios de nascimento. O discurso revolucionário insistia muito nesta necessária subtração de amplos aspectos da vida social e institucional do âmbito religioso. Poder civil, vontade popular, soberania das maiorias, emergiam do mundo revolucionário (com pesos diferentes conforme o período analisado) como marcadores discursivos, capazes de afirmar uma ética republicana e servirem de bandeiras para as reformulações institucionais necessárias à construção de um mundo novo,



onde a vontade individual celebrada em contrato seria a pedra angular da construção do bem comum. A luta espírita pela laicização do ensino na França enfrentava ainda uma investida dos segmentos contrários a ela, consubstanciada na aprovação da lei Falloux de 1850, que reconhecia a liberdade das escolas particulares, mas também preconizava “um certo controle eclesiástico sobre a escola estatal” (MARTINA, 2005, p. 297). A reação de homens como Victor Hugo, Taine e Flaubert contra a ingerência clerical na educação francesa no período pós-revolucionário (MARTINA, p. 297) delimitava e credenciava claramente o lugar político escolhido pelo Espiritismo: o do aprofundamento da luta por uma educação pública laica. A presença desses escritores na luta pela laicização do ensino, obviamente aprofundava as oposições construídas pelo discurso que se dizia herdeiro de 1789, entre uma França católica, legitimista e retrógrada versus a França que apostava no triunfo da razão.

Assim, as ideias de laicidade, de universalização do ensino, bem como de igualdade social entre homens e mulheres vão aparecer no discurso espírita com frequência e saliência, orbitando a pretendida filiação à tradição pós-revolucionária francesa. É necessário ter-se em mente que quando o Espiritismo aparece enquanto discurso, de forma clara com sua codificação por Allan Kardec, falar-se em tradição revolucionária francesa era referir-se aos grupos, com familiaridade estatal ou não, que cultivavam a pretensão de mostrar-se como herdeiros diretos de 1789. Neste sentido, Vovelle (1989) mostrou a busca de diferentes atores, discursos e movimentos políticos dentro e fora da França do século XIX em reclamar esta herança. A partir desse ponto de vista, proponho encarar o Espiritismo como um desses discursos, capazes, a um só tempo, de reclamar uma “genética revolucionária” e apresentar uma cosmovisão harmônica e longe do espectro da rebelião social, que apavorava os novos donos do poder. Podemos ver que o “status quo” emergente da revolução francesa longe esteve de contentar a generalidade do chamado terceiro estado. Por outro lado, a familiaridade do discurso da codificação espírita com a defesa liberal da propriedade é evidente. Por exemplo, no *Livre des esprits*, encontra-se explicitamente a condenação às ideias revolucionárias socialistas. À pergunta posta aos espíritos se seria exequível uma sociedade totalmente igualitária, a resposta é esta: “Não, ela não seria possível. A diversidade de talentos e



as características individuais se opõem a esta ideia" (KARDEC, 1996, p. 362). Da mesma forma, os revolucionários que propunham uma sociedade utopicamente igualitária são vistos como invejosos e sonhadores, incapazes de compreenderem que "a igualdade que eles sonham seria desfeita pela força das coisas" (KARDEC, 1996, p. 362).

É importante atentarmos que a edificação da nova ordem pós-revolucionária não poderia simplesmente aniquilar por completo a antiga ordem deposta sem ameaçar os fundamentos da propriedade privada, sem ameaçar, portanto, os fundamentos da nova ordem social. O discurso espírita compunha-se muito mais com os constitucionalistas, que pregavam a supressão da autoridade da Igreja e dos privilégios da nobreza, que com as propostas mais radicais dos responsáveis pelo terror (BLUCHE, 1986). As soluções que os novos detentores do poder vão perseguir para construir uma nova ordem após o auge do terror, terá na ideia de conciliação um princípio básico de inteligibilidade. Na França, o papel desta disposição política conciliatória aconteceria após a experiência jacobina, contrária tanto aos legitimistas quanto aos socialistas (GIRARD, 1985; ROSANVALLON, 1985). Podemos ver que a emergência do Espiritismo francês do século XIX esteve articulada ao que Reinhart Koselleck chamou de espaço de experiência dos atores sociais, triunfantes no pós-1789. No caso aqui analisado, as lutas e os interesses peculiares aos segmentos familiarizados com a propriedade, serão responsáveis pelo projeto de futuro que estes evidenciarão.

A emergência do Espiritismo enquanto discurso está profundamente marcado pelo ideal conciliatório, tanto no terreno epistemológico, quanto no âmbito estritamente religioso. O Espiritismo vai defender um meio termo bastante evidente entre razão científica e fé religiosa. Neste ponto de vista o Espiritismo representava-se como a síntese entre a revelação científica e a revelação divina. Representando-se como uma síntese entre filosofia, ciência e religião, a obra de codificação kardequiana credenciava o Espiritismo como a terceira revelação, sucedendo a mosaica e a cristã. Por outro lado, fiel ao mecanicismo herdeiro do XVII e do XVIII, bem como integrante da malha epistêmica que viu nascer o positivismo, a obra de codificação kardequiana não aceitava as verdades fora do império do estritamente factual. Dessa forma, a obra de codificação espírita, tal qual o positivismo comtista via o critério



de veracidade das ciências naturais, não só como capaz de conviver com o Espiritismo, mas como o mais avalizado fiador da verdade. A obra de codificação espírita trazia a proposta de um consórcio entre os critérios epistemológicos das ciências naturais e a crença em “verdades” como a sobrevivência do espírito e sua capacidade de comunicação. Abandonava, assim, a ideia de um sobrenatural. As “verdades” que dizia professar alicerçavam-se no próprio mundo natural e fático e nele buscavam a comprovação para uma fé, que deveria prescindir das abstrações, dogmas e ideias auto-subsistentes existentes nas religiões ocidentais e orientais.

E justamente esta atitude epistemológica de recusa à metafísica vai guardar íntima relação com a defesa de um estado laico e de uma educação formal laica e universalmente oferecida à população. Compondo-se com o liberalismo, o discurso da codificação espírita vai, ao contrário da pura e simples negação dos valores religiosos na edificação da esfera pública, defender os valores evangélicos como imperativos a serem observados em quaisquer circunstâncias históricas. Neste sentido, são reveladoras as palavras da obra de codificação ao defender a caridade como princípio evangélico e como fundamento de toda a vida pública. A defesa da caridade cristã aparece na obra de codificação espírita, tanto como princípio evolutivo individual e social, quanto como constante capaz de avaliar o grau evolutivo das civilizações. Assim, mesmo em sociedades que não conheceram nem o Cristianismo, nem as demais religiões abraâmicas, a aproximação prática entre os modos de vida dessas sociedades e os princípios cristãos, é preconizada pela obra de codificação espírita como princípios aferidores do grau evolutivo e da qualidade da sua civilização (KARDEC, 1996).

Igualmente, a verdadeira educação aparecia na obra de codificação espírita, ao mesmo tempo, necessariamente desvinculada da autoridade da Igreja, mas profundamente marcada pelos princípios evangélicos. Mais uma vez fica patente o processo de conciliação perseguido pelo Espiritismo, procurando uma visão da educação pública ao mesmo tempo laica e cristã. Dessa forma, o Espiritismo ao advogar que a caridade era o princípio de todo o ordenamento social compatível com o progresso humano e com a verdade revelada e que o egoísmo era a antítese completa desse ordenamento ideal, via o processo educativo do passado eivado de vícios egoísticos. Os princípios evangélicos ressignificados



pelo Espiritismo não integrariam assim um substrato religioso “stricto sensu”, mas estariam apoiados nas leis naturais que regem a vida. Os vícios egoísticos assim, aprofundavam as desigualdades artificiais, como as advindas do nascimento e da fruição de direitos, igualmente artificiais, como os existentes na ordem medieval, abençoada pela Igreja. Ao contrário, a educação proposta pelo Espiritismo deveria inculcar nas crianças a vivência da caridade. Aqui é mister que se mostre as ressignificações pelas quais a palavra caridade passa na obra de codificação espírita do século XIX.

Christine Bergé (1995), estudando o Espiritismo francês do século XIX mostrou as diferenças entre uma visão tradicionalista de caridade, marcada pela separação em quem a “faz” e quem a “recebe”, para ela existente na visão católica, e a visão de caridade espírita. Para Bergé a noção de caridade que se impôs na prática espírita vai insistir em uma ideia mutual e, portanto, laica. Nesta prática mutual da caridade, as diferenças entre pobres e ricos seriam abrandadas, tendo agora os menos favorecidos a obrigação moral de trabalharem pelo bem estar de seus iguais. Por isso a autora fala em ressignificação mutual da ideia de caridade, que para ela abandona uma perspectiva aristocrática e tradicionalista para fundar uma prática onde os pobres fazem o melhor de si por eles mesmos. Nota-se assim, as aproximações, mas também os afastamentos com o ideal socialista do século XIX, no qual os trabalhadores passavam a ser vistos como predestinados à ação política revolucionária. Os pobres na prática espírita eram vanguardeiros de uma ação social horizontal, mas obviamente distante da ação revolucionária. A caridade nesta acepção criaria as ações de proveito mútuo, totalmente distantes do ideal revolucionário: caixas de pecúlio mútuo, transformando as economias dos trabalhadores em proveito de todos; cooperativas de crédito apontando para o mesmo sentido; escolas de alfabetização para crianças, bem como adultos e donas de casa e qualificação da mão-de-obra rural e urbana (BERGÉ, 1995).

Fiel a esta posição, a “Revista Espírita” de 1868 noticiava a criação da Liga Parisiense de Ensino. Tratava-se de um esforço conjunto dos espíritas de Paris, no sentido de levar a alfabetização, sobretudo às regiões rurais, não assistidas pela rede formal de ensino. Focada no esforço individual preconizado pelo liberalismo, a Liga Parisiense de Ensino



incentivava a iniciativa dos cidadãos mais cultos em propagar o ensino básico e qualificar a mão-de-obra. Fiel à perspectiva mutualista estudada por Bergé em Lyon, a Liga Parisiense de Ensino partiu da contribuição de seus aderentes criando assim uma caixa com capital inicial de 2.300 francos. O capital formado a partir daí deveria complementar a iniciativa individual. O objetivo era a criação de uma rede de estabelecimentos de ensino das primeiras letras espalhada em toda a França. Fiel à pretendida laicidade da educação proposta pelo Espiritismo, a Liga Parisiense de Ensino não deveria confundir-se com o trabalho de divulgação e estudo da doutrina existente nas sociedades espíritas (A Liga do Ensino. Revista Espírita, 1869, p. 388).

A ação educativa do Espiritismo compunha-se com o seu elogio às virtudes da cidadania, levando ao compromisso pelo melhoramento social dos indivíduos. A educação laica preconizada pelo Espiritismo era inseparável da vivência da cidadania na esfera pública. Justamente, um exemplo de intervenção na esfera pública defendida pelos espíritas era a luta contra o analfabetismo na França. Não contando com um corpo sacerdotal organizado e não o propondo, o Espiritismo apelou para o compromisso dos próprios espíritas, como cidadãos, a fim de enfrentar o analfabetismo. Este esforço era particularmente necessário em um momento em que o capitalismo francês ainda claudicava, ressentindo-se não só de um amadurecimento da sua burguesia, mas de uma mão de obra qualificada e familiarizada com os códigos urbanos e fabris. O setor mais organizado do operariado francês acompanhava o maior enraizamento do capitalismo, justamente na região de Lyon, terra natal de Allan Kardec (BERGÉ, 1995). Esse avanço maior das relações capitalistas na região de Lyon devia-se, por um lado ao desenvolvimento da indústria da seda e da localização geográfica da cidade, bem na rota de escoamento da produção, ligando a França ao norte e leste europeu e ao próprio oriente.

Por outro lado, este maior amadurecimento do capitalismo na cidade natal de Kardec acontecia sob os influxos da sobrevivência de instituições medievais, aparentadas com as corporações de ofício, como a “compagnonage”, que reunia operários do mesmo ramo da produção, lutando tanto pela manutenção da qualidade do produto, quanto pelo bem estar da mão de obra (BERGÉ, 1995). Allan Kardec na viagem que fez a Lyon em



1862 constatava a pouca presença do operariado no movimento espírita, incitando seus adeptos a uma ação tanto educativa quanto doutrinária entre as populações menos favorecidas (KARDEC, 1978).

O esforço espírita em trazer a alfabetização para as populações à margem dos serviços do estado vai compor-se com a proposta pedagógica da Terceira República Francesa (GARETS, 2012), quando se dá um esforço do estado em socializar a alfabetização. Particularmente importante nesse sentido foi a política de alfabetização de adultos, a fim de qualificar a mão-de-obra francesa e retirá-la de um ethos rural e marcado por aquilo que Max Weber chamou de tradicionalismo econômico para referir-se a uma atitude mental de conformismo com o passado e de persistência de valores alheios à ideia de lucro e livre iniciativa (WEBER, 2005).

## O Discurso Espírita

É necessário frisar que o esforço da Terceira República Francesa (1870-1940) não era apenas no sentido de laicizar o ensino e aprofundar a laicização da sociedade como um todo. A Terceira República vai desenvolver uma perspectiva voltada para a luta anticlerical também. Portanto, não apenas batendo-se pela separação entre o domínio religioso e civil, mas investindo contra a religião católica e a sua rede de ensino formal. Assim podemos ver a saliente presença de adversários católicos, como protestantes e, sobretudo maçons, nos ministérios e altos postos da Terceira República (JARDIN; TUDESQ, 1973). O estado, a assistência social e a educação deveriam queimar etapas, não somente em relação à laicização, mas também suprimindo a ingerência da Igreja Católica. Desta forma vamos ver a investida do estado francês contra a Igreja, consubstanciada principalmente nas leis anticongregacionais de 1904-1905. Essas leis, entre outras medidas, colocaram colégios, hospitais e outras instituições fora do antigo controle da Igreja Católica, sendo diretamente responsáveis pela vinda de algumas Congregações ao Brasil, como foi o caso dos Irmãos Maristas e dos Irmãos Lassalistas (GRAEBIN, 1998), aqui dedicados, sobretudo, ao ensino e formação da juventude.



Para Aubrée e Laplantine (1992), o anticlericalismo espírita aparece claramente após 1869 com a morte de Allan Kardec e a precedência que a partir daí passa a gozar Leon Denis, no movimento espírita francês. Leon Denis era maçom, completamente alinhado com o esforço anticlerical da Terceira República Francesa. Denis era contrário à presença saliente da Igreja Católica no ensino e na rede assistencial da época. Por outro lado, o laicismo defendido pelo discurso espírita apresentou uma importante interlocução com as lutas e ideais esposados pelos maçons franceses. Isso já aconteceu durante o Segundo Império, devido à aproximação de Napoleão III com a Igreja, tanto no tocante à política interna quanto externa (MIQUEL, 1992).

Por outro lado, a aproximação do Espiritismo com os ideais de estado laico defendidos pela Maçonaria francesa fazia-se presente no extremo parentesco cultural existente entre o discurso espírita e os ideais maçônicos, conforme já me referi em outras ocasiões (ISAIA, 2001, 2004). O próprio trabalho, encarado pelo discurso espírita como constante de aprimoramento humano nesta e em outras vidas, na terra e em outros planos, estava profundamente ligado aos ideais maçônicos como construção e harmonia. Essas ideias aparecem reincidentemente, tanto na obra de Kardec quanto nas publicações espíritas francesas do século XIX. Assim, a importância do trabalho aparece na obra de Kardec a partir da herança pedagógica de Pestalozzi, professor de Kardec (COCHIN, 1848). Pestalozzi era maçom, cuja presença acha-se registrada na Loja suíça Alpina (LIGOU, 1987). O trabalho aparece no discurso espírita como forma de aprimoramento humano a serviço dos seus irmãos e colaborando para a realização da noção de cidadania, em total sintonia com os ideais maçônicos. Já o documento que estrutura a Franco-Maçonaria, as Constituições de Anderson, de 1723, consagrava a ideia segundo a qual o trabalho era um meio de aperfeiçoamento humano por excelência e um instrumento indispensável à busca da verdade (LIGOU, 1987).

As evidências empíricas desta aproximação abundam na documentação sobre o Espiritismo francês do século XIX. Cito aqui, a guisa de exemplo, as mensagens psicografadas “recebidas” em 1864 na Sociedade Espírita Parisiense, ocasião que contava com a presença de altos dignitários da Maçonaria (Aos trabalhadores, 1864, p. 128). Pois o teor das mensagens não podia ser mais sintomático, defendendo



explicitamente a aproximação entre Maçonaria e Espiritismo e valorizando-se o trabalho com significados bastante próximos dos espousados pelo discurso maçônico. É clara a aproximação entre a concepção maçônica do trabalho como razão de ser da vida, como princípio construtor por excelência (não é gratuita a denominação de Deus como “grande arquiteto do universo”) e a tese espírita do trabalho como construtor da evolução humana. A defesa da tríade revolucionária (liberdade, igualdade, fraternidade), bem como do estado laico aparecem na mensagem, como lutas comuns ao Espiritismo e à Maçonaria. Em uma das mensagens psicografadas, a invenção da imprensa por Guttemberg é vista integrando a luta maçônica e espírita pela democratização da leitura e pela retirada do papel proeminente do clero enquanto guardião, conservador e reproduzidor da palavra escrita e da tradição clássica. Aliás, é bastante sintomático que, justamente Guttemberg “assine” uma das mensagens nesta ocasião, juntamente com outra mensagem, “assinada” por outro vulto caro e relevante ao discurso maçônico: Jacques de Molay, cultuado pelos maçons como o último Grão Mestre dos Templários e exemplo de companheirismo e amor à verdade. A mensagem de Guttemberg defende a colaboração mais estreita entre Maçonaria e Espiritismo, advogando o estudo da doutrina espírita nas lojas maçônicas, que deveriam transformar-se em “seminários espíritas” (O Espiritismo e a Franco Maçonaria, 1864, p. 171).

Por outro lado, a luta maçônica pela laicização do estado e do ensino, pela supressão do Antigo Regime em todos os âmbitos, era defendida nas mensagens psicografadas na Sociedade Espírita Parisiense como lutas comuns com o Espiritismo (O Espiritismo e a Franco-Maçonaria, 1864, p. 175).

## **Espiritismo e Positivismo: O caráter pedagógico das elites**

Se a Maçonaria aparecia entre as homologias intelectuais e políticas eleitas pelo Espiritismo em um momento de aprofundamento da luta pela laicização do estado e, particularmente, da laicização da educação na França, não devemos nos esquecer do papel jogado pelo positivismo



neste processo. O positivismo desempenhou um papel importantíssimo como sistema de ideias aparentado com o Espiritismo na sua busca por estender à fenomenologia espírita os mesmos critérios de veracidade das ciências naturais. Isto vai acontecer tanto na França, na conjuntura que viu nascer a obra de codificação, quanto no Brasil e em alguns países da América Latina, onde o positivismo serviu de respaldo ideológico a facções que conquistaram o poder (REALE, 1962; ISAIA, 2012). Além dos explícitos parentescos culturais entre a obra de codificação e a apoloogia da ciência e da razão enquanto formas de captação da realidade, a educação será mais um ponto de confluência entre positivistas e espíritas. Para Comte a reforma intelectual da sociedade era o ponto de partida para o estabelecimento da verdade positiva de maneira horizontal.

A plena vigência do estado positivo, que deveria suplantiar as etapas anteriores (estado teológico e metafísico), seria altamente devedora da educação. Seria através da educação que as verdades positivas seriam socializadas, libertando as novas gerações dos resquícios feudais e clericais. Esta educação deveria ser obra de uma elite esclarecida, a mesma elite que deveria governar (COMTE, 1978). Desta forma Comte advogava o papel messiânico e pedagógico das elites políticas, cuja atuação no campo da educação não deveria sofrer solução de continuidade com seu projeto de poder. É necessário que fique claro que ao falar das aproximações entre Espiritismo e Positivismo, não estou reduzindo o último à obra de Augusto Comte. Havia um comum campo de ideias que, para além da obra de Comte, configurava, tanto uma disposição científica baseada na hipertrofia da experimentação, quanto na detração dos resquícios metafísicos.

Endosso aqui o posicionamento de Domingues para quem o vocábulo positivismo remete a uma nebulosa intelectual da qual fazem parte, entre outros, além da obra de Comte, o empirismo inglês e o iluminismo francês, assim como o empirismo lógico e a filosofia analítica contemporânea (DOMINGUES, 2004 p. 169). Esta nebulosa intelectual positivista caracterizava-se em solo francês, por uma atitude mental de crença nas virtudes de uma revolução industrial ainda incipiente em comparação com a Inglaterra do período. Allan Kardec e a obra de codificação do Espiritismo não fugiram a esta coabitação discursiva. A educação sempre foi uma preocupação muito grande de Allan Kardec, tendo



o mesmo publicado anteriormente à codificação espírita um manual de ensino de aritmética, bastante usado nas escolas francesas de meados do século XIX, bem como obras de gramática da língua francesa usadas nos estabelecimentos de ensino, além de um plano para a melhoria do ensino público francês. Assim, vamos encontrar na obra de Kardec esta coabitação positivista e, muito particularmente, a defesa do papel pedagógico de uma elite esclarecida, numa aproximação bastante evidente com a obra comtista. Isto já fica claro no discurso que Kardec pronunciou em Lyon, em 1862. Neste discurso, Kardec defende o papel pedagógico que uma “elite esclarecida” desempenharia na divulgação dos valores espíritas (KARDEC, 1988, p. 5).

## **Espiritismo Francês: Laicidade e História**

Habitando esta nebulosa positivista referida anteriormente, não é de estranhar o parentesco intelectual do discurso espírita com outras propostas que advogavam a laicização do ensino e subtração da Igreja Católica como força moral junto à população. Uma homologia bastante interessante deu-se com os teóricos do esforço historiográfico alinhados com a Terceira República Francesa. Refiro-me à chamada escola metódica, que defendia uma história nacional francesa de feição laica, centrada nas “lições” de vultos do passado, considerados exemplares. Não podemos esquecer que a publicação que congregava o núcleo duro da escola metódica, a *Revue Historique*, tinha entre seus expoentes defensores de uma leitura não católica, republicana e laica da história francesa, reunindo nomes ligados ao Protestantismo e, particularmente, à Maçonaria. Nesta direção apontou o esforço do fundador da *Revue Historique*, Gabriel Monod em profissionalizar a atividade do historiador e professor de História (CAIRE-JABINET, 2003), retirando o ensino e a escrita históricas das mãos dos padres e dos intelectuais ligados à Igreja e à defesa da ordem monárquica e legitimista. Membros do grupo que endossava a escola metódica, os historiadores Rambaud vai ser conselheiro de Jules Ferry para as reformas educacionais e Charles Seignobos vai ser a eminência parda na confecção dos programas escolares



de 1902 (FERREIRA, 2000). Habitando o mesmo contexto histórico dos inimigos das sobrevivências aristocráticas e católicas na produção da história nacional e na preservação da memória social francesa, o Espiritismo vai se bater por fazer o contraponto historiográfico à identidade nacional baseada na ideia da obriedade de uma França católica e filha predileta da Igreja. Havia, portanto, um projeto amplo do Espiritismo, que atingia a própria história e memória nacional, contrapondo-se à propalada primogenitura da França como nação católica na Europa.

É explícito o esforço em enaltecer o passado céltico da França, na construção de uma memória nacional, em lugar da tradicional vinculação monárquica e católica. O próprio codificador do Espiritismo, Léon Denizard Rivail, usará o pseudônimo de Allan Kardec, remetendo-o ao passado céltico francês. Este pseudônimo pretendia referir-se a uma das encarnações de Rivail como um sacerdote druida. O próprio esforço biográfico de Allan Kardec, escrito André Dumas, já na sua primeira frase reporta-se à pretendida identificação com o passado céltico do codificador do Espiritismo (apud KARDEC, 1978, p. I). Por outro lado, podemos ver que esta valorização do passado céltico aparece, igualmente, no esforço literário do século XIX na França. Um exemplo é a tragédia em versos de Alexandre Soumet (1831), *Norma* ou *L'infanticide*, escrita em 1831 e que tem como tema a vida de uma sacerdotisa druida, traída por um soldado romano durante a ocupação da Gália.

Sintomático no sentido de deslocar o passado francês para longe do horizonte de influência do catolicismo, foi a obra de Léon Denis *Jeanne d'Arc médium* (DENIS, 1926). Nesta obra Denis tenta uma revisão histórica da vida de Joana d'Arc. Seu objetivo foi fugir, tanto da construção hagiográfica católica, quanto da redução iconoclasta naturalista. Nem santa, no sentido emprestado pela Igreja ao termo, nem uma histórica como queria a medicina de final do XIX. Joana d'Arc aparece na obra de Denis como uma médium, incapaz de se fazer compreender pela sociedade e pela estrutura de poder da época. Léon Denis louva Michelet pelo esforço valorativo de compreender Joana d'Arc a partir da chave de leitura da construção da França e da valorização do gênio francês. Contudo, denuncia os autores do final do século XIX e primeira metade do XX, como Anatole France e Henri Béranger que, segundo ele, amesquinham a história de Joana d'Arc, influenciando os próprios



manuais escolares de história, nos quais as vozes que Joana dizia ouvir apareciam como a voz da sua própria consciência. Léon Denis não aceitava absolutamente isso. Para ele Joana, definitivamente não ouvia sua própria consciência; era uma médium, trazia a voz dos espíritos para o domínio político, religioso e militar, daí a sua perseguição. Contestando tanto o discurso científico, que para ele amesquinhava a individualidade de Joana d’Arc, quanto a visão católica e legitimista, Denis remetia apenas à “nova ciência” espírita a explicação cabal para os fenômenos que envolviam a “virgem de Orleans”. Para Denis somente o Espiritismo, poderia representar a alternativa científica ao discurso cientificista próprio da Terceira República.

A entrada do Espiritismo e, mais precisamente de Léon Denis, na polêmica em torno da identidade e natureza de Joana d’Arc, evidencia mais que uma simples tomada de posição religiosa: reforça o projeto espírita de colocar-se como opção científica e religiosa, capaz de superar, tanto as religiões tradicionais, quanto o esforço laico e cientificista da Terceira República. Quanto ao último aspecto, vemos que Denis tentava credenciar o discurso espírita a partir dos próprios fundamentos que embasavam a postura laica, cientificista e anticlerical da Terceira República, através de uma proposta que, se mostrando como científica, postulava suplantar os critérios de veracidade da ciência estabelecida.



## Referências

- A LIGA DO ENSINO. **Revista Espírita**. Paris, set., 1869, p. 388.
- AOS TRABALHADORES. **Revista Espírita**. Paris, abr. 1864, p. 176.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les esprits**. Paris: JCL, 1990.
- AUDINEL, Gérard et al. **Entrée des médiums**. Spiritisme et art de Hugo à Breton. Paris: Maison de Victor Hugo, 2012.
- BLUCHE, Frédéric. **Logique d'un massacre** (Septembre, 1792). Paris: Robert Lafont, 1986.
- BOIA, Lucien. **Pour une histoire de l'imaginaire**. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- BERGÉ, Christine. **L'au-delà et les lyonnais. Mages, médiums et franc-maçons du XVIII au XXe. siècle**. Lyon: LUGD, 1995.
- CATROGA, Fernando. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. **Revista da História das Ideias**, n. 26, 2005, p. 503-581.
- CHAMBERS, John. **Conversando com a eternidade**. A inédita obra prima de Victor Hugo. São Paulo: Madras, 2000.
- COCHIN, Augustin. **Les méthodes d'instruction et d'éducation et les établissements d'Henry Pestalozzi**. Paris: Imprimerie Bailly, 1848.
- COMTE, Auguste. Discurso sobre o espírito positivo. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DENIS, Léon. **Jeanne d'Arc médium**. Paris: Union Spirite Française et Francophone, 1926.
- DOMINGUES, Ivan. **Epistemologia das ciências humanas**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, t. 1.
- FERREIRA, Marieta. A História do tempo presente: desafios. **Cultura Vozes**, n. 3, p. 111-124, 2000.
- GARETS, François Taliano des. **Histoire Politique de la France**. IIIème-IVème-Vème Républiques (1870-2010). Paris: Elipses, 2012.
- GIRARD, Louis. **Les Libéraux Français 1814-1875**. Paris: Aubier Montaigne, 1985.
- GRAEBIN, Cleusa Maria G. **Igreja, poder e educação: os lassalistas na América Latina (1900-1930)**. Dissertação de Mestrado em História. São Leopoldo: UNISINOS, 1998.
- HUNT, Lynn. **Cultura, política e classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, Utopia e Conciliação Social. **Cadernos do CEOM**, n.04 p.183-214, 2001.
- \_\_\_\_\_. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO, Elizabeth Aparecida; ALMEIDA,



Ivan Antonio (Orgs.). **Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade (exclusão e inclusão social)**. São Paulo: FALAPRETA, 2004.

\_\_\_\_\_. A República e a teologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. **Espiritismo & Religiões Afro-Brasileiras**. São Paulo: Editora EDUSP, 2012.

JARDIN, A; TUDESQ, A. **La France des notables**. L'évolution générale. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

KUHNH, Reinhard. O modelo liberal de exercício do poder. In: CARDOSO, Fernando Henrique (Org.). **Política e Sociedade**. São Paulo: Nacional, 1983, p. 242-256.

KARDEC, Allan. **Le livre des esprits**. Paris: Éditions Dervy, 1996. [1857]

\_\_\_\_\_. **Voyage spirite em 1862**. Paris: Dervy, 1978. [1862]

\_\_\_\_\_. **Oeuvres Posthumes**. Paris: Croissy-Beaubourg: Dervy-Livres, 1978. [1890]

LIGOU, Daniel. **Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie**. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1987.

MACPHERSON, C.B. **A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL, N. **A arte da guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. [1520]

\_\_\_\_\_. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. [1531]

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias**. A era do liberalismo. São Paulo Edições Loyola, 2005.

MIQUEL, Pierre. **Le Second Empire**. Paris: Plon, 1992.

O ESPIRITISMO E A FRANCO-MAÇONARIA. **Revista Espírita**. Paris, abr., 1864, p. 169-175.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: Editora da USP, 2003.

REALE, Miguel. **Filosofia em São Paulo**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1962.

ROSANVALLON, Pierre. **Le moment Guizot**. Paris: Gallimard, 1985.

SABORIT, Ignasi Terradas. **Religiosidade na Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SOUMET, Alexandre. **Norma**. Paris: J. N. Barba Libraire, 1831.

VOVELLE, Michel. A revolução francesa e seu eco. **Estudos Avançados**, n. 06, 1989, p. 25-45.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. [1905]

**[ Volta ao Sumário ]**





O secularismo à  
portuguesa: Análise das  
relações Estado-Igreja(s)  
em Portugal no período  
democrático





## Jorge Botelho Moniz

Doutorando em Ciência Política, especialidade de Teoria e Análise Política, pela Universidade Nova de Lisboa. Bolsista de doutorado da União Europeia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Agência de fomento: Erasmus MundusAction2Programme da União Europeia.  
*E-mail:* jobomoniz@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

MONIZ, Jorge Botelho. O secularismo à portuguesa: análise das relações Estado-Igreja(s) em Portugal no período democrático. In: MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 93-108.

## Introdução

De acordo com Casanova (2011, p. 54), repensar o secularismo obriga-nos a manter em mente as distinções analíticas básicas entre o secular, como uma categoria epistêmica moderna central, a secularização, como uma conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos, e o secularismo, como uma cosmovisão e ideologia.

Com efeito, o secularismo é uma doutrina política que defende a separação entre religião e política a partir da perspectiva dos ideais políticos de liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade; enquanto a secularização se refere aos processos históricos e sociais de racionalização, diferenciação funcional, privatização da religião e ao declínio da fé religiosa<sup>9</sup>.

Estas distinções conceptuais não são, na opinião de Berg-Sørensen (2013), suficientes para se deixar de considerar o secularismo como um conceito contestado. Ele diz respeito, não só, a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de argumentos seculares ou de ética pública; mas, também, implica outras justificações discursivas, reflete várias instituições e políticas concretas que regulam a relação entre religião e política, reiterando várias tradições e culturas políticas contextuais. Por outras palavras, o significado de secularismo é ambíguo.

Calhoun, Juergensmeyer e VanAntwerpen, na introdução do seu influente *Rethinking Secularism*, afirmam que uma forma de se superar semelhantes ambiguidades epistemológicas é através da investigação das práticas seculares atualmente existentes. Nesse sentido, propomos investigar as dimensões controvertidas do secularismo num país secularizado, religioso e católico como é o Portugal do pós-25 de Abril de 1974. Na procura de ajustar os equilíbrios que sustentem a sua posição, o Estado português vem assumindo uma posição de separação com cooperação através da qual exalta a contínua necessidade de renovação da relação com a esfera religiosa que, pelas suas intrincadas conexões, cabe às ciências sociais modernas investigar e interpretar.

---

<sup>9</sup> Contudo, autores como Asad (2003) apontam para o fato de o objetivo normativo implícito do secularismo englobar teorias da secularização.



## Problematizando o conceito de secularismo

Em 1851, George Jacob Holyoake, um dos líderes do movimento racionalista inglês e fundador da Sociedade Secular, cunha o termo secularismo. Com este vocábulo pretende-se descrever um movimento que oferece, expressamente, uma teoria de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. Não obstante Cady e Hurd (2010, p. 3) afirmem que o termo, tal como o seu autor o havia construído, não fosse uma antítese da religião ou o lado de um binário secular-religioso; outros autores (DOBBELAERE, 2004, p. 22; HURD, 2008, p. 13; SWATOS e CHRISTIANO, 1999, p. 211-212) defendem que ele pretende designar um movimento militante, de emancipação humana e política, comprometido com uma ordem mundial e com um programa de ação individual de solução dos problemas humanos, sem recorrer às irrelevantes explicações da igreja e da religião.

De acordo com Madan (1987, p. 748), o secularismo tinha sido construído dentro da “ideologia do progresso” e assumia a secularização como um processo positivo de lenta, mas irreversível, emancipação das esferas seculares face às religiosas. Com efeito, na sua obra *Principles of Secularism* (1854), Holyoake apela a essa distinção, defendendo a razão, a natureza e a experiência para se lograr uma melhor vida para a humanidade.

A relevância histórico-filosófica do conceito transformou-o, segundo Hurd (2008, p. 14-15), numa “categoria fundacional da modernidade política”. Todavia, atualmente, o secularismo refere-se mais amplamente a um escopo de cosmovisões e ideologias não religiosas que podem ser mantidas conscientemente ou elaboradas explicitamente em filosofias da história e projetos estatais ideológico-normativos, em projetos de modernidade e programas culturais ou, alternativamente, pode ser visto como um regime de conhecimento epistemológico ou assumido fenomenologicamente como uma estrutura garantida (taken for granted) da realidade social moderna (CASANOVA, 2011, p. 55).

Não obstante o peso negativo que lhe está associado normalmente, o secularismo político per se não assume, obrigatoriamente, qualquer desenvolvimento histórico progressivo que converterá a religião



numa dimensão social insignificante. Ele é “na verdade, compatível com uma perspectiva positiva da religião” (Ibid., p. 69). Falamos, portanto, de um conceito contestado e ambíguo. Por um lado, refere-se a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de fundamentos seculares ou de uma ética pública. Por outro lado, ele não é unilinear ou determinista. Reporta-se a diferentes tradições argumentativas e instituições e políticas concretas dentro das quais as contendas para regular a relação entre religião e política têm lugar, refletindo várias tradições e culturas políticas contextuais (BERG-SØRENSEN, 2013, p. 4).

Segundo Stepan (2011, p. 114), podem-se identificar quatro modelos de secularismo ou, como o autor diz, “padrões democráticos de relação Estado, religião e sociedade”. Primeiro, o modelo separatista (Ibid., p. 119-120). Nele o Estado exerce um controlo muito reduzido sobre as religiões minoritárias ou majoritárias. Em segundo lugar, temos o modelo da religião estabelecida, característica dos países do Norte da Europa ou do Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado (Ibid., p. 121-123). Em terceiro lugar, o modelo da acomodação positiva (Ibid., p. 123-125). Ou seja, é um secularismo que estabelece as bases para um exercício governativo de intensa negociação e de indispensáveis partilhas de espaço (público ou simbólico) com as igrejas e confissões religiosas. Por fim, temos o modelo de respeito por todas as religiões, cooperação positiva e de distância acordada (Ibid., p. 126-139). Neste modelo, mais idealizado que os anteriores, o Estado coopera, estabelece acordos e respeita de forma igual com todas as confissões religiosas, maioritárias ou minoritárias, nas esferas pública e privada. O caso mais aproximado deste modelo é o indiano.

O secularismo moderno surge, assim, em várias formas históricas; através de diferentes modelos normativos de separação legal-constitucional do Estado secular e da religião (CASANOVA, 2011, p. 55). É por este motivo que se deve falar dele no plural (Ibid., p. 66-73; STEPAN, 2011, p. 139; BERG-SØRENSEN, 2013, p. 4; BHARGAVA, 2013, p. 20-23). No campo da teoria, falar de secularismo no plural, prova que a sua estrutura conceptual é controvertida. Ou seja, os princípios guias que justificam a separação da religião e política – i.e. liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade –



são pesados e hierarquizados diferentemente de uma versão de secularismo para outra. Isto significa que os secularismos são constituídos por uma pluralidade de configurações conceptuais, embebidas em discursos políticos e abertas à modificação à luz de circunstâncias sociais e de discussões políticas em constante mutação. No campo empírico, reflete o modo como a relação entre religião e política se articula em contextos diferentes e sob circunstâncias divergentes. Melhor dizendo, o modo como é estruturado nestes discursos públicos contextuais em termos de princípios políticos distintos e de suas justificações, pontos de identificação e sentido de pertença; como é embebido em instituições e práticas políticas (nacionais) contextuais diferentes, regulando as relações religião-política; e como espelha as tradições culturais implícitas (BERG-SØRENSEN, 2013, p. 4).

Concordamos então com Bhargava (2011, p. 108-109) quando defende uma interpretação dos diferentes secularismos que seja sensível contextualmente (*context-sensitive*). Isto é, uma análise que capte a ideia de que a forma precisa e o conteúdo do secularismo variam, ou podem variar, de um contexto para outro e de um lugar para outro. Outra noção que vai ao encontro desta ideia é a de múltiplos secularismos. Com ela Stepan (2011) pretende descrever as grandes variações e entender os principais padrões de relações entre Estado, igrejas e sociedade existentes nas democracias modernas. Ambos os conceitos têm em comum a perspectiva de que, na resposta aos dissemelhantes desafios intelectuais e políticos colocados à secularidade dos Estados, devemos olhar além das construções teóricas de secularismo e examinar, preferencialmente, práticas paradigmáticas de Estados seculares atualmente existentes, derivando a partir deles uma concepção redesenhada de secularismo.

Adquirida esta consciência científica, estamos prontos para examinar o secularismo através de dois conceitos complementares que os Estados modernos aplicam: *twin tolerations* (tolerâncias gêmeas) e *principled distance* (distância acordada). O primeiro estabelece os limites mínimos de liberdade de ação estabelecidos pelas instituições políticas, relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa (STEPAN, 2000). O segundo estipula os limites da inclusão ou exclusão pública da religião e a medida na qual as autoridades estatais se empenham, ou não, nessa ação (BHARGAVA, 2011, 105-108).



## Breve nota histórica sobre as relações Estado-Igreja em Portugal

É longa a tradição política portuguesa de relações com a esfera religiosa, sobretudo a católica. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território (BRITO, 2006, p. 155-156; CANAS, 2008, p. 471). A falta de experiências pluralistas no campo religioso (Ibid.), tanto na corte como no povo, trouxe a abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a monarquia constitucional (1820-1910) o catolicismo passa a ser a religião oficial do Estado. O advento do republicanismo (1910-1926), do jacobinismo e das leis laicistas desequilibrariam, porém, esse secular equilíbrio Estado-Igreja. Com a ditadura (1933-1974) e a Constituição de 1933 houve o propósito de afastar o sistema de religião oficial e de reconhecer a liberdade religiosa. No entanto, não se hesitou em reconhecer o catolicismo como o sustentáculo moral da nação portuguesa com a revisão constitucional de 1935. A concordata de 1940 e o seu acordo missionário seriam a expressão máxima do catolaicismo estadonovista. Enfim, a transição democrática (1974) e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal (AZEVEDO, 2002, p. 14). Todavia, as relações com a Igreja católica manter-se-iam idênticas (no plano formal). A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975 perdurando até ao século XXI, quando a LLR – Lei da Liberdade Religiosa (2001) empurrou Estado e Igreja católica para uma nova concordata nascida em 2004.

### O secularismo à portuguesa

O modelo de cooperação entre público e religioso é o mais comum no contexto europeu (TORFS, 2007, p. 40-41). Nele o Estado reconhece o valor público da religião, existindo colaboração com as igrejas no sentido de alcançar fins sociais comuns. Em Portugal, este sistema é uma marca indelével das relações Estado-Igreja(s) (Ibid., p. 38) e, por consequência, corresponde ao ponto de partida do qual inauguramos a nossa análise.



No país as relações entre as esferas temporal e espiritual baseiam-se, formalmente, em princípios de separação, igualdade, neutralidade e aconfessionalidade. Genericamente, estes preceitos vêm plasmados no nº 4 do artigo 41º e no artigo 13º da Constituição e nos artigos 2º a 5º da LLR, onde se afirma que, não obstante o Estado seja não confessional e haja uma separação formal entre as duas esferas, ele coopera com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em vista, por exemplo, a promoção dos direitos humanos, da paz ou da liberdade. É, de certa forma, aquilo que Stepan (2000, p. 37) chama de *twin tolerations*. Ou seja, um estágio de secularidade, mas onde existe uma relação amigável ou positiva entre o político e o religioso (ibid., p. 42).

No concernente à tipologia de relação Estado-Igreja, Portugal está próximo daquilo que Bhargava (2011, p. 105-108) designa por distância acordada (*principled distance*), na medida em que lhe é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa (MATOS, 2013, p. 93-100).

Para compreender este modelo devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das igrejas, por meio de uma ou mais leis especiais – por exemplo, as concordatas, as leis de liberdade religiosa ou acordos formais com as confissões religiosas. A sua característica essencial é a existência de um registo estatal obrigatório que decorre de uma lei especial ou de um ato normativo de valor equivalente. Este tipo de regime pode ser desdobrado em duas subcategorias: uma trata todas as igrejas por igual e a outra hierarquiza-as. A primeira parece prevenir a introdução de um princípio discriminatório entre igrejas, enquanto a segunda, de acordo com Matos (2013, p. 68), se encontra “metaforicamente a caminho da Igreja de Estado”. A separação com hierarquização de igrejas é, então, uma variante da separação à francesa, na qual a lei estatal dispõe de modo a singularizar uma ou várias igrejas. O Estado passa a gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas.

No país podemos detetar, grosso modo, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, pese embora não formalmente (CANAS, 2008, p. 478-485), situa-se a Igreja católica por consequência da



relação concordatária. Abaixo encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado. É o caso das igrejas radicadas historicamente em Portugal – a aliança evangélica e as comunidades islâmica e israelita). Em terceiro lugar os cultos registados, mas sem acordo especial<sup>10</sup>. Por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica por consequência da ausência de registo. Com base nestes elementos, desde que se obedeça ao princípio de facto (critérios de representatividade ou longevidade), as autoridades públicas passam a estar legitimamente autorizadas a tratar de maneira distinta as diferentes igrejas.

Assim sendo, em Portugal, o sistema de relações Estado-Igreja implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas. O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e igrejas nem invoca qualquer religião particular (BRITO, 2006, p. 155). Contudo, como diz Canas (2008, p. 477), o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos, como ainda estabelece um lugar privilegiado para a Igreja católica (artigo 58º), mantendo a força das concordatas de 1940 e 2004 (BRITO, 2006, p. 163-164). Vários autores defendem que esta aparente situação de desigualdade se encontra, de fato, em consonância com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica em Portugal. Ou seja, ela deve ser interpretada à luz do seguinte preceito legal: tratar o igual como igual e o desigual como desigual.

O direito português estabelece, como vimos, uma hierarquização entre igrejas e cultos (CANAS, 2008, p. 480-485). No cume, as igrejas e cultos instalados à longa data ou radicados no país<sup>11</sup> – com particular

<sup>10</sup> Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010 (MONIZ, 2016a, p. 206).

<sup>11</sup> Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país ou há 60 anos no estrangeiro e, pelo número de membros e pela sua história em Portugal, ser expectável que a sua estrutura perdure (CANAS, 2008, p. 483).



destaque para a Igreja católica, por conta do estatuto particular conferido pelo tratado internacional concordatário<sup>12</sup>. A sua posição de destaque não é meramente instrumental. Pelo contrário, eles adquirem direitos particulares, como, por exemplo, a validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, a perceção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas, ou possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas.

## Um secularismo católico?

O fato de o Estado português não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião nem submeter as instituições religiosas a qualquer regime administrativo, não significa a irrelevância do religioso ou a não-cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem-comum (MIRANDA e MEDEIROS, 2010, p. 912). Se, por um lado, a separação e a não-confessionalidade envolvem a sua neutralidade religiosa, por outro, já não compreendem o seu desconhecimento do fenómeno religioso enquanto *facto social* (Ac. TC 423/1987).

Pelo contrário, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, uma abstenção, um *non facere*, mas um *facere*, traduzido num dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião (Ac. TC 174/1993), devendo cooperar com ela até às últimas consequências.

O Estado português assume, nesta recomposição do religioso na sociedade, um espírito de separação com cooperação (GOMES, 2007, pp. 35-36 e 110), com particular destaque para a Igreja católica. Com efeito, face à sua representatividade na sociedade portuguesa (MONIZ, 2016a, p. 196-197) e à frágil alternativa que representam as minorias religiosas (VILAÇA, 2006, p. 225), ela tem tido direito por parte do

---

<sup>12</sup> A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é garantida de maneira diferente, visto que a Igreja católica e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura duma convenção de direito internacional e o das outras igrejas através do registo de cultos criado pelo decreto-lei 134/2003.



Estado a um tratamento especial ou diferenciado (GOMES, 2002, p. 75) que, segundo a doutrina, a jurisprudência (Ac. TC 174/93) e a praxis política, é compatível com o princípio da separação e da igualdade.

No século XXI, em Portugal, são inúmeras as situações que expõem essa prática:

- a. A exceção concordatária e a sua justificação baseada na indissociabilidade da história, tradição e memória dos portugueses (Ibid.);
- b. A discriminação positiva dos diversos posicionamentos religiosos consoante a sua representatividade na sociedade (artigos 5.º e 45.º da LLR) e a necessidade de cooperação com a Igreja católica (artigos 1.º; 4.º; 19.º; e 23.º da Concordata de 2004);
- c. A aceitação da Igreja católica como parceira social estratégica, nomeadamente pelo reconhecimento político, da direita à esquerda parlamentar, do peso e relevância das suas organizações no campo da assistência social (MONIZ, 2014, p. 242-243).
- d. A presença e destaque dado aos seus dignitários nas cerimónias oficiais. Por exemplo, em 2013, na inauguração do Centro Escolar de Sobrosa e do hospital de Amarante, na homenagem aos combatentes do Ultramar nas comemorações do 10 de Junho e na abertura do ano judicial.
- e. Os feriados nacionais (Carnaval, Páscoa, Imaculada Conceição ou o Natal) e regionais (quinta-feira da Ascensão ou Nossa Senhora do Rosário, de La Salette, Mércoles e do Almortão).
- f. Os benefícios fiscais diretos e indiretos, assim como as contrapartidas financeiras ou a acumulação de benefícios que o Estado permite à Igreja católica (MONIZ, 2016b).

Ora, uma tal situação evidencia a capacidade da Igreja católica para influenciar políticas e práticas públicas e a tendência do Estado português, mediante critérios de objetividade, necessidade e adequação (GOMES, 2007, p. 106) para compromissos políticos católicos, i.e., para a prossecução duma sincera e leal cooperação entre o Estado e a Igreja (Ibid., p. 11).



É, portanto, inegável que o poder político português, quer intencionalmente quer não, tende a estabelecer compromissos políticos de fundo católico, fenômeno que, seguindo a conceptualização de Chaplin (2008, p. 20-28), faz de si um fenômeno de secularismo católico.

Assim sendo, a necessidade do Estado se assumir secular, a indispensabilidade de afastar o peso e a influência da religião da sua esfera e a não circunscrição do religioso aos cuidados paroquiais locais, manifestam um equilíbrio delicado no caso português.

Para certos autores nacionais, este encadeamento argumentativo reflete o legado laicista da primeira República – o “complexo Afonso Costa” (CATROGA, 2010, p. 368) – que, além de ter promovido uma relação pacificada entre Igreja, Estado e sociedade, terá conduzido a uma tendência para o silenciamento nas suas relações. Por outras palavras, mesmo sob a possibilidade de inconstitucionalidade de certas disposições e práticas, elas são consideradas de somenos importância perante o receio de causar perturbações e de fazer surgir uma nova questão religiosa no país.

Todavia, o reconhecimento por parte da República portuguesa quanto à natureza e missão da Igreja na sociedade (GOMES, 2007, p. 35) não envolve um regresso religioso ao passado nem, tampouco, uma dissolução do atual modelo de secularismo. Ele significa, antes, a necessidade de aceitação duma separação saudável ou positiva, na qual se aprimora e aprofunda a relação dialógica, de pacto e entendimento entre Estado, Igreja e sociedade.

Uma tal necessidade de segurar os dois lados da corda – por um lado, aceitar que a identidade católica continua e continuará a desempenhar um papel preponderante na sociedade portuguesa (CARVALHO, 2003, p. 54; TEIXEIRA, 2012, p. 2-3) e, por outro, valorizar e continuar a defender o princípio da separação – traduz-se nas aparentemente dicotômicas “separação laica não absoluta” (VILAÇA, 2006, p. 376), “quase laicidade” (CATROGA, 2010, p. 370) ou “laicidade colaboracionista” (MANUEL e MOTT, 2006 p. 56) típicas dos períodos democráticos contemporâneos dos países do Sul da Europa e fortemente visíveis em Portugal.



## Conclusão

Tal como o estudo do caso português desvendou, o secularismo é compatível com uma perspectiva positiva da religião.

Todavia, devemos notar que os modelos (positivos ou negativos) de secularismo não são fórmulas normativas estáticas. Antes, são arranjos conjunturais e políticos socialmente construídos. No caso português, esta situação é visível principalmente a partir de 1976, com a transição democrática. Mas, estendeu-se até ao século XXI, com os exemplos flagrantes da LLR de 2001 e da concordata de 2004.

Pela sua constante disputa entre os princípios de separação e de cooperação, O modelo de secularismo democrático lusitano afigura-se-nos como de acomodação positiva.

Esta acomodação é positiva, porque obriga o Estado a apoiar ativamente a religião e a promover o seu lugar na sociedade. Este é um conceito predominante não apenas nos discursos oficiais, mas também na aplicação da lei pelos tribunais e pelos governantes públicos. Sintomáticos são os casos dos acórdãos do Tribunal Constitucional português, da legislação nacional (constitucional e subconstitucional), dos feriados nacionais e regionais ou do financiamento (direto ou indireto) da religião.

Neste contexto, a palavra acomodação é igualmente relevante, porquanto demonstra a extensão da discriminação (seja positiva ou não) do Estado relativamente às igrejas e comunidades religiosas radicadas no país. Tal como na questão do financiamento supracitada, o Estado acomoda as religiões quando as ajuda a coletar impostos. Com esta arrecadação tributária o poder social das igrejas não é apenas acomodado, mas também é reforçado. Dado que, em Portugal, se vem garantindo um tratamento especializado à Igreja católica, ela é a que mais beneficia com esta acomodação.

Se, por um lado, no país, este modelo de secularismo de separação com cooperação tem contribuído para a acomodação das minorias religiosas (nomeadamente após a promulgação da LLR); por outro lado, esta dinâmica acomodatória, que permite ao Estado gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas, tende a derivar para um modelo de secularismo de religião estabelecida.



Com efeito, as várias dimensões do secularismo não são geométricas. Elas são consequência de arranjos institucionais socialmente construídos e são um reflexo das vicissitudes históricas e das ambições político-sociais contextuais. Dentro desta linha, o Estado português parece assumir um tipo de secularismo dialógico e de compromisso entre a doutrina (secular) que preconiza e a crença (católica) das pessoas que governa, reconhecendo que apesar de o Estado ser secular a sociedade não o é necessariamente.



## Referências

- Ac. TC 26.11.87 – TC n.º 423/87, Proc n.º 110/83, Número: 273/87, Série I, disponível em <http://dre.pt/cgi/>, última consulta em 12-07-2016.
- Ac. TC 01.06.93 – TC n.º 174/93, Proc. 322/88, Rel. Cons. Alves Correia, disponível em [www.fd.unl.pt/docentes\\_docs/ma/jbg\\_MA\\_3147.doc](http://www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/jbg_MA_3147.doc), última consulta em 12-07-2016.
- ASAD, Talal. **Formations of the Secular**: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press 2003.
- AZEVEDO, Carlos Moreira. Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal. In: GOMES, M. S. C. (coord.), **Relações Igreja-Estado em Portugal**: Desde a Vigência da Concordata de 1940. Actas das X Jornadas de Direito Canónico, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, p. 9-30.
- BERG-SØRENSEN, Anders. Introduction: contesting secularism. In: BERG-SØRENSEN, A. (ed.). **Contesting Secularism**: Comparative Perspectives. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- BHARGAVA, Rajeev. Rehabilitating Secularism. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (eds.), **Rethinking Secularism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. Multiple secularism and multiple secular states. In: BERG-SØRENSEN, A. (ed.), **Contesting Secularism**: Comparative Perspectives. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- BRITO, José de Sousa e. Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal. In: PUZA, R.; DOE, N. (eds.), **Religion and Law in Dialogue**: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe. Proceedings of the Conference Tübingen, Dudley: Peeters, 2006, p. 155-164.
- CADY, Linell; HURD, Elizabeth Shakman. Comparative Secularism and the Politics of Modernity: An Introduction. In: CADY, L.; HURD, E. S. (eds.), **Comparative Secularism in a Global Age**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 3-24.
- CANAS, Vitalino. État et Églises au Portugal. In: ROBBERS, Gerhard (ed.), **État et Églises dans l'Union Européenne**. 2ª Ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, p. 470-500.
- CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (eds.), **Rethinking Secularism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, p. 54-74.
- CARVALHO, António. As Igrejas e o Estado em Portugal. In: CARVALHO, A. (coord.), **Actas dos IX Cursos**



**Internacionais de Verão de Cascais.** Vol. 3, Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares:** Secularização, Laicidade e Religião Civil. Coimbra: Almedina, 2006.

DOBBELAERE, Karel. **Secularization an Analysis at Three Levels.** 2ª Ed., Bruxelas: PIE – Peter Lang, 2004.

GOMES, Manuel Saturnino. Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940. In: GOMES, M. S. C. (coord.), **Actas das X Jornadas de Direito Canônico.** Col. Lusitania Canônica, 8, Lisboa: Universidade Católica, 2002.

\_\_\_\_\_. Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004. In: GOMES, M. S. C. (coord.), **Actas das XIII Jornadas de Direito Canônico.** Col. Lusitania Canônica, 11, Lisboa: Universidade Católica, 2007.

HURD, Elizabeth Shakman. **The Politics of Secularism in International Relations.** Nova Jérсия: Princeton University Press, 2008.

MADAN, Triloki Nath. Secularism in Its Place. **The Journal of Asian Studies**, vol. 46, nº 4, 1987, p. 747-759.

MANUEL, Paul Christopher; MOTT, Manuel. The Latin European church: “une messe est possible”. In MANUEL, P. C.; REARDON, L. C.; WILCOX, C. (eds.), **The Catholic Church and the Nation-State**, Washington:

Georgetown University Press, 2006, p. 53-68.

MATOS, Luís Salgado de. Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja”. In: FERREIRA, A. M.; MATOS, L. S. (orgs.), **Interações do Estado e das Igrejas** – Homens e instituições. 1ª Ed., Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013, p. 25-106

MIRANDA, Jorge; MEDEIROS, Rui. **Constituição Portuguesa Anotada**, Tomo I – Introdução Geral e Preâmbulo, Artigos 1.º a 79.º. 2.ª Ed., Coimbra: Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010.

MONIZ, Jorge Botelho. Igreja Católica e Caridade em Portugal. Do múnus bíblico de ajudar o “outro” à sua indispensabilidade no século XX. **Revista Brasileira de História das Religiões**, vol. 7, nº 19, 2014, p. 223-256.

\_\_\_\_\_. **A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização.** Em Tese, vol. 13, nº 1, 2016a, p. 188-219.

\_\_\_\_\_. O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise. **Ius Ecclesiae**, vol. 28, nº 1, 2016b, p. 79-112.

STEPAN, Alfred. Religion, democracy and the “twin tolerations”. **Journal of Democracy**, vol. 11, nº 4, 2000, p. 37-57.

\_\_\_\_\_. The multiple secularisms of democratic and non-democratic



regimes. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (eds.), **Rethinking Secularism**, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, p. 114-144.

SWATOS, William; CHRISTIANO, Kevin. Secularization theory: the course of a concept. **Sociology of Religion**, vol. 60, nº 3, 1999, p. 209-228.

TEIXEIRA, Alfredo. Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas. In: TEIXEIRA, Alfredo (coord.). **Centro de Estudos e Sondagens de Opinião**

**e Centro de Estudos de Religiões e Culturais** – Universidade Católica Portuguesa, 2012.

TORFS, Rik. Religion and State relationships in Europe. **Religious Studies Review**, vol. 1, nº 4, 2007, p. 31-41.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às Terras Prometidas**: Pluralismo religioso em Portugal. Col. Biblioteca das Ciências Sociais, Porto: Edições Afrontamento, 2006.

**[ Volta ao Sumário ]**





Ativismo racial e  
religioso: O caso da  
Frente Parlamentar de  
Terreiros (2011-2015)





## Christina Vital da Cunha

Professora do Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades, Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Vinculada aos grupos de pesquisa MARES (Emerson Giumbelli) e CEVIS (Luiz Antonio Machado da Silva).

*Email:* chrsvital10@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

CUNHA, Christina Vital da. Ativismo racial e religioso: o caso da Frente Parlamentar de Terceiros (2011-2015). In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 110-129.

Neste artigo apresentarei contrapontos de análise entre as duas composições da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional com o objetivo de refletir sobre um contexto mais geral de mudanças nas dinâmicas sociais que concernem às religiões afro-brasileiras, ao ativismo racial e religioso assim como as diferentes centralidades argumentativas que conformariam a atuação da frente ao longo desses anos de sua existência (2011-2015). Os dados e análises aqui apresentados são fruto da pesquisa “Religiões no Espaço Público: uma análise socioantropológica da Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros”, realizada com recursos FAPERJ 2011-2012; dos projetos de pesquisa “Religiões no Espaço Público: reflexões sobre repertórios e atuações da Frente Parlamentar Afro-Brasileira no Congresso Nacional” (2012-2013) e ‘A aura da cultura’: uma análise da presença das religiões afro-brasileiras no espaço público através do acompanhamento da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiros no Congresso Nacional” (2014-2015), todos sob minha coordenação, com o apoio das bolsistas PIBIC-CNPQ Ariadne Trindade e Livia Reis (UFF), as quais agradeço pela dedicação ao longo desses anos de trabalho coletivo.

## A formação da Frente Parlamentar de Terreiros

A Frente Parlamentar de Terreiros ou Frente Parlamentar Mista em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros foi lançada em 29 de junho de 2011. A interface com o movimento social foi fundante dessa frente<sup>13</sup>. Dois grupos são explicitamente reconhecidos como os principais impulsionadores da formalização da FPT: Fórum Religioso Afro-brasileiro do Distrito Federal e Entorno (FOAFRO) e Coletivo de Entidades Negras (CEN), que representa mais de 1.100 terreiros em 18 estados. Esse coletivo, inclusive, arroga a si o lugar de principal articulador. Nas palavras de Marcos Rezende: “somos nós do CEN que estamos

---

<sup>13</sup> Entre as entidades apoiadoras da FPT temos, além do CEN do Brasil e Foafro, a CE-TRAB, CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, entre outros.



articulando esta ação em benefício dos Religiosos de Matrizes Africanas”<sup>14</sup>. No blog do repórter Paulo Henrique Amorim, Marcos Rezende ressaltou: “A criação da Frente Parlamentar foi uma demanda de organizações do movimento negro e contou com o apoio dos deputados Valmir Assunção (PT-BA) e Érika Kokai (PT-DF)”<sup>15</sup>. Segundo noticiado pela CEN do Brasil, as conversações entre movimento social e parlamentares para a criação da frente tiveram início em março de 2011 (início, portanto, da primeira gestão da presidente Dilma Rousseff). É claro que o contexto político e social que viabilizam uma iniciativa como essa tem origem em uma série de fatores dentre os quais podemos destacar a criação da própria SEPPIR no início do primeiro mandato do presidente Lula, identificado como o “presidente mais negro do Brasil” pela então deputada federal Janete Pietá (PT-SP)<sup>16</sup>, a criação do Estatuto da

---

<sup>14</sup> Conf.: blog Conversa Afiada. Sobre Marcos Rezende: “é membro do Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos e bacharel em História, lecionou em escolas públicas e particulares buscando aproximação dos alunos com a história da cidade, enfatizando a questão da desigualdade social e racial. Presta auxílio a pequenas entidades e afoxês que participam do Carnaval e atua com destaque no Coletivo de Entidades Negras (CEN), organização não-governamental, sem fins lucrativos e sem vínculos político-partidários, que tem o objetivo de estabelecer o diálogo e diminuir a intolerância entre diferentes segmentos raciais e sociais. Também é Conselheiro Nacional de Segurança Pública do Ministério da Justiça, recebeu a Medalha Zumbi dos Palmares da Câmara Municipal de Salvador por serviços prestados a comunidade negra. É religioso do Candomblé”. Disponível em: <<http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/02/25/marcos-rezende-e-o-negro-da-casa-grande>>. Acesso em: mar. 2011.

<sup>15</sup> Disponível em: <<http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2011/03/21/frente-parlamentar-para-defender-religiosos-de-matriz-africana/>>.

<sup>16</sup> Janete destaca a criação da Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que posteriormente foi transformada em ministério, como um dos maiores legados do governo petista à comunidade negra brasileira. “A partir da criação da Seppir, muitas ações foram implementadas no Brasil. Em 2008 tivemos a obrigatoriedade do ensino da cultura negra e indígena nas escolas. A condução da política internacional brasileira, segundo a parlamentar, também contemplou bastante os negros. “O presidente Lula deu uma atenção especial aos países africanos, desenvolvendo programas e parcerias para ajudar no desenvolvimento social e econômico da África”, destacou. Janete citou os programas de intercâmbio acadêmico e a parceria da Embrapa com a África, que visa o compartilhamento de tecnologias desenvolvidas no Brasil para o aprimoramento da agricultura naquele país.”A princesa Isabel assinou a Lei Áurea, e o presidente Lula trabalhou nestes oito anos para dar plenas condições para concluirmos o processo de abolição da escravidão, iniciado há 122 anos”, Disponível em: <<http://www.ptnacamara.org.br/index.php/noticias/item/3666-petistas-destacam-a%C3%A7%C3%B5es-do-governo->



Igualdade Racial<sup>17</sup>, entre outras ações realizadas a partir de 2003. No entanto, as conversações entre movimento social e parlamentares em março de 2011 constitui o mito fundador da frente, ao menos para alguns dos protagonistas da criação da FTP. Somaram-se à Erica Kokay (PT-DF) e Valmir Assunção (PT-BA), o deputado federal Luiz Alberto (PT-BA), então presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Igualdade Racial e o deputado federal Jean Wyllys (PSOL-RJ).

**Tabela 1:** Deputados da FPT

Deputados Federais	Partidos Políticos/Estado
Erika Kokay (presidente)	PT-DF
Daniel Almeida	PCdoB-BA
Domingos Dutra	PT-MA
Edson Santos	PT-RJ
Amauri Teixeira	PT-BA
Eudes Xavier	PT-CE
Janete Rocha Pietá	PT-SP
Jean Wyllys	PSOL-RJ
João Paulo Lima	PT-PE
Luiz Alberto	PT-BA
Sarney Filho	PV-MA
Valmir Assunção	PT-BA
Vicente Cândido	PT-SP

lula-para-repara%C3%A7%C3%A3o-dos-350-anos-de-esavid%C3%A3o>. 12 de maio de 2010. Acesso em: 05 maio 2013.

<sup>17</sup> Entre as medidas previstas no estatuto, Santana destacou as ações voltadas para o reconhecimento das religiões afrodescendentes. "Elas vem sofrendo um ataque frontal no Brasil. Temos diversos casos de invasão e depredação de terreiros e centros de Axé. Ao mesmo tempo, há também um ataque muito forte comandado por outras religiões na televisão. O estatuto trata isso e sugere uma política para as regiões afro", afirmou Disponível em: <<http://www.ptnacamara.org.br/index.php/noticias/item/3666-petistas-detcam-a%C3%A7%C3%B5es-do-governo-lula-para-repara%C3%A7%C3%A3o-dos-350-anos-de-esavid%C3%A3o>>.



Dos 13 parlamentares que compunham o núcleo da frente 10 eram do PT e 3 de outros partidos (PCdoB, PSOL e PV).

Sobre o perfil dos parlamentares da FPT na primeira formação:

1. De perfil muito atuante (em termos de proposições da Câmara, integração a comissões etc.) em temáticas que envolvem diferentes minorias;
2. Grande parte é oriunda do movimento social;
3. Maioria negra;
4. Boa parte deles filiados ao PT desde a década de 1980;
5. Maioria nordestina com destaque para deputados Baianos;
6. Vale lembrar que esta frente não era integrada por nenhuma liderança religiosa autodeclarada. Assim, não legitimam sua participação política ou sua integração à FPT operando pela via da confessionalização da política<sup>18</sup>, tal como fazem evangélicos e, mais recentemente, católicos no Congresso Nacional.

No estatuto da frente eram enfatizados os seguintes objetivos:

1. Avaliar e monitorar políticas públicas, projetos e programas direcionados às comunidades de terreiros no Brasil;
2. Atuar como interlocutor entre comunidades de terreiros e Congresso Nacional;
3. Promover encontros, debates, seminários e eventos que tematizem as comunidades de terreiros;
4. Incentivar a adoção de políticas de desenvolvimento das comunidades tradicionais de terreiros em âmbito público (executivo, legislativo e judiciário) e privado;
5. Incentivar a produção de material didático e campanhas educativas sobre a população e a religiosidade negra no Brasil.
6. Incentivar a preservação e a patrimonialização da cultura afro-brasileira (destacadas ali a arte e a religião).

---

<sup>18</sup> Nos termos de Machado (2006), essa confessionalização da política corresponderia a uma apresentação dos candidatos durante as campanhas eleitorais explorando o pertencimento religioso com vistas a obter ganhos políticos. No entanto, constata a autora e outros estudiosos em pesquisas subsequentes, a confessionalização ocorre não somente durante a campanha, pois a afirmação da identidade religiosa vem sendo um elemento importante no jogo político no parlamento.



Na fanpage da FPT, espaço de maior diálogo com o público que forma a base de atuação da própria frente, assim como com o público de forma geral, a defesa da religiosidade de matriz africana era bastante enfatizada, mais do que no documento oficial de formação da frente, como vimos. A defesa da religião e o combate à intolerância religiosa emergem como primeiro objetivo da FPT, estando presente, inclusive, em todos os objetivos abaixo listados:

1. Promover, no marco legislativo, ações em defesa das religiões de matrizes africanas, pela liberdade de culto e contra a intolerância religiosa;
2. Propor leis que deem as casas religiosas de matrizes africanas os mesmos tratamentos que outras tradições religiosas gozam em nosso país;
3. Fiscalizar o Poder Executivo para que este aplique as políticas públicas às comunidades de terreiro propostas por elas mesmas e por organizações a elas ligadas;
4. Fortalecer o diálogo inter-institucional entre os três poderes da República para fazer valer as leis que defendem a liberdade religiosa em nosso país;
5. Promover ações que efetivem a liberdade religiosa tais como audiências públicas, seminários e eventos que ensejem em si a defesa do direito de culto;
6. Propor ações ao Executivo tais como a realização da Conferência Nacional Sobre Liberdade Religiosa, objetivando fazer com que os setores religiosos do país dialoguem entre si e construam um pacto de não-agressão;
7. Ainda no marco legislativo, agir para que o Estado, em suas esferas Federal, Estaduais e Municipais, não se torne, ele mesmo violador do direito de culto no Brasil, com ações que visem destruir o patrimônio religioso das casas de terreiro.

Interessante destacar aqui que no veículo de maior acesso ao público e nos pronunciamentos de parlamentares e de ativistas do movimento social ligados à FPT a religião era sempre enfatizada, seja pela via da defesa da liberdade religiosa, de crença e culto, seja nas



demandas por reconhecimento dessa religião como elemento cultural fundamental não só dos negros no Brasil, mas também de toda a sociedade compondo o que chamavam de brasilidade.

## Parceiros da Frente Parlamentar de Terreiros

Desde sua formação e durante toda a 54ª legislatura, a FPT estabeleceu parcerias com organizações da sociedade civil, no Parlamento e no Executivo Federal.

Assim, atuavam em conjunto com os seguintes atores, para citar somente alguns deles:

1. SEPPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; Ministério da Cultura; Ministério do Desenvolvimento Social;
2. Frente Parlamentar em apoio à criação do Museu Afro-Brasileiro em Brasília (fundada em 2013), Frente Parlamentar em Defesa da Igualdade Racial – Dep. Carlos Santana, presidente da frente, Frente em Defesa dos Direitos Humanos;
3. entidades do movimento social tais como FOAFRO, CEN DO BRASIL, CETRAB (Centro de Tradições Afro-Brasileiras), Meel (Movimento Estratégico pelo Estado Laico)

## Atuação da Frente Parlamentar de Terreiros na 54ª legislatura

Nesses poucos anos de existência (se comparado às frentes católica e evangélica), a FPT conseguiu realizar algumas reuniões que resultaram na produção de seminários, eventos artísticos, a articulação de audiência pública sobre a intolerância religiosa como o impulso ao mapeamento de terreiros nos vários estados da federação.

Vale lembrar aqui que muitos dos projetos de lei e demais ações legislativas propostas pelos deputados da FPT visavam à igualdade de acesso aos bens políticos, econômicos e sociais pelos afro-brasileiros.



Assim, buscavam, por exemplo, o reconhecimento, pelo sistema previdenciário, da categoria de líder religioso dos terreiros de candomblé (lalorixás e Babalorixás) para efeito de aposentadoria; a ampliação do número de cestas de alimentos designadas às comunidades tradicionais de terreiros do DF<sup>19</sup>, a extensão da imunidade tributária, assegurada a territórios sagrados pela Constituição Federal, às casas de matriz africana; entre outras ações.

Outra conquista ligada à atuação da FPT foi a presidente Dilma Rousseff ter instituído, em 2012, o Dia Nacional da Umbanda comemorado a cada ano em 15 de novembro, ato contínuo foi criado um selo e um carimbo nos Correios em homenagem à Umbanda.

## Considerações gerais sobre Frente Parlamentar de Terreiros na 54ª legislatura

Ao longo da 54ª legislatura houve atos anuais de lançamento da frente e em 2013 o nome oficial foi alterado para Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiro. Segundo a secretária da frente em entrevista concedida à pesquisa, essa mudança seria uma

---

<sup>19</sup> "A ampliação da política de cestas de alimentos é uma demanda segundo o movimento, de caráter transitório, com metas objetivas de sanar necessidades emergentes destas comunidades historicamente desassistidas pelo poder público. Segundo Patrícia Ahualli, Coordenadora do Coletivo de Entidades Negras do DF e membra das Comunidades de Terreiros do DF, a demanda por ações programáticas do movimento passa pela criação de políticas de inclusão produtiva, onde as atividades tradicionais destas comunidades se transformem em ações geradoras de renda. Exemplo das reivindicações de inclusão produtiva são as oficinas de trajes tradicionais do terreiro, que podem ser vendidas em lojas especializadas. Outro potencial produtivo das comunidades tradicionais de terreiros é a produção agrícola. Contudo, as comunidades se vêem impedidas de produzir por não se enquadrarem nos critérios da DAP – Declaração de Aptidão ao Pronaf – da Agricultura familiar. Um dos critérios de exigência para adquirir a DAP é a regularização da situação imobiliária da área de produção, o que não é o caso de muitas comunidades tradicionais do país. As comunidades do DF estão entre estas. Entre as vantagens de se obter a DAP é a venda direta ao Programa de Aquisição de Alimentos – PAA, do Governo Federal. Segundo Patrícia, no DF, já existe uma parceria entre a EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural". Disponível em: <<http://cenbrasil.blogspot.com.br/2011/04/as-condicoes-de-vida-das-comunidades.html>>. Acesso em: 05 maio 2013.



estratégia que visaria a tomar a aura da causa dos povos indígenas para a causa negra e dos religiosos de matriz africana pela avaliação de que os povos indígenas alcançaram mais êxito histórico em suas demandas do que os negros e religiosos do candomblé, umbanda e demais tradições de matriz africana.

Em termos mais gerais, no pronunciamento de parlamentares e na declaração de lideranças religiosas e do movimento negro, estava marcada a centralidade estratégica do combate à intolerância religiosa, pois, nesse combate, estariam sendo defendidas algumas categorias vitais no debate como a defesa da liberdade de crer e “não crer”, o reconhecimento da importância cultural desses religiosos e da territorialidade por eles produzida para a sociedade brasileira. Nesse sentido, poderíamos dizer que a formação da frente foi uma das reações à “guerra santa”. Se na década de 1990 as reações eram tímidas (Oro, 1997), a partir dos anos 2000 elas se multiplicam e ganham visibilidade social<sup>20</sup>. Ao longo da legislatura, contudo, a defesa da religiosidade foi dividindo lugar com outras bandeiras. A então secretária da frente afirmou categoricamente que os parlamentares vinham se referindo à frente mais como comunidades de matriz africana para marcarem o lugar do direito não só à liberdade religiosa, mas também à defesa da cultura.

A defesa da laicidade também seria central para a FPT. E essa defesa não se contradizia em relação ao amplo destaque dado à religiosidade de matriz africana, visto que ela era tratada como um elemento cultural a ser preservado e a garantia da liberdade de crença e culto emergiam como uma defesa de direitos mais geral.

## A FPPT na 55ª legislatura 2015

Em 14 de maio de 2015 foi lançada a FTP com o nome de Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana. Foram suprimidos do título, portanto, as palavras “terreiros” e “comunidade”.

---

<sup>20</sup> Para artigo colocar aqui debate entre Oro e Cecília Mariz. Introduzir também as várias ações em torno do combate à intolerância religiosa que contam com a atuação de religiosos afro-brasileiros (buscar relação no material preparado para artigo sobre intolerância).



A FPPT é pluripartidária, tem uma coordenação vinculada a cinco diferentes partidos identificados com a esquerda ou centro esquerda no Brasil. A presidência da frente permanece com Érica Kokay (PT-DF). A coordenação colegiada da FPPT conta com:

**Tabela 2:** Deputados da FPPT

Deputados Federais	Partidos Políticos/Estado
Erika Kokay (presidente)	PT-DF
Bebeto	PSB-BA
Jean Willys	Psol-RJ
Sub-tenente Gonzaga	PDT – MG
Orlando Silva	PCdoB – SP

A FPPT foi relançada em um evento realizado no Salão Verde da Câmara dos Deputados e contou com a participação de dezenas de religiosos de matriz africana. A lista de políticos signatários da formação da FPPT é bastante heterogênea contando com deputado identificados com partidos de esquerda como Odorico Monteiro (PT-CE) e Edmilson Rodrigues (PSOL-PA), assim como políticos de perfil mais conservador tal como o pastor Marcos Feliciano (PSC-SP).

A deputada Érica Kokay coordenava os trabalhos naquela manhã. Em seu discurso apresentou as conquistas da frente na legislatura passada destacando preliminarmente as ações de combate à intolerância religiosa e em defesa da liberdade religiosa. Salientou, posteriormente, que a Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana não se circunscreve à religião. O relançamento da frente deveria ser visto como um sinal da necessidade do Brasil abraçar a sua diversidade.

O deputado Jean Willys foi recebido com aplausos e apresentado pela deputada Érica como filho de Oxum. Em seu pronunciamento destacou a necessidade dos terreiros serem percebidos mais do que como um espaço religioso. Deveriam ser reconhecidos como espaços de execução de políticas e como pontos de cultura. Fez um discurso retomando o contexto histórico da luta dos povos de terreiro apontando avanços significativos nessa trajetória. Mas boa parte do seu pronunciamento foi



para conclamar os religiosos à união, à percepção do outro pai ou mãe de santo não como concorrente. Na conclamação que fazia, a superação da competição e das animosidades seria fundamental para o fortalecimento político do grupo. Por fim, para o sensível incômodo de uns e para o grande contentamento de outros presentes ao relançamento da frente, o deputado conclamou os religiosos a se engajarem em outras lutas que não só as da religião. Que se envolvessem na luta contra o racismo, a violência contra a mulher, contra o preconceito de classe e o extermínio da juventude de periferia no Brasil.

A FPPT seria, nesse novo momento, constituída por uma base que se apresentava distinta da anterior. Os principais articuladores da frente no movimento social estão ligados ao Centro Memorial de Matriz Africana 13 de Agosto e ao Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Fonsapotema<sup>21</sup>). Observa-se aí um deslocamento geográfico que se configurou também em mudanças nas estratégias políticas da frente: anteriormente os principais articuladores no movimento social estavam vinculados a organizações com forte identidade com a Bahia e o DF e com o tema da garantia da liberdade religiosa. Agora, a vinculação dos articuladores é com o movimento negro e com ativistas religiosos do Rio Grande do Sul na defesa das condições de possibilidade para o exercício de um estilo de vida tradicional, original dos povos de matriz africana no Brasil.

## Objetivos da FPPT

No documento oficial que consta no site da Câmara e que foi disponibilizado para nós pelo secretário da frente, não há qualquer menção ao combate à intolerância religiosa. Destaca-se, em primeiro lugar, a defesa dos princípios constitucionais, sobretudo daqueles presentes nos artigos 1º, 3º, 4º e 5º da CF; Promover o conhecimento e valor universal

---

<sup>21</sup> FONSANPOTMA- Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, sua primeira Assembleia permanente ocorre no mês de outubro de 2012 em Natal- RN, formatou sua coordenação nacional e estabeleceu pontos focais de organização em 24 estados brasileiros. Ver informações no site.



dos povos tradicionais de matriz africana tal como consta na Conferência de Durban e na Convenção 169 da OIT; Acompanhar proposições legislativas que firam os direitos dos povos tradicionais de matriz africana.

Nas 10 finalidades destacadas no documento, observa-se a menção direta aos povos tradicionais de matriz africana em 5 delas. Em relação às finalidades apresentadas pela frente na legislatura anterior, há uma ampliação das finalidades vinculando as ações da frente à defesa dos direitos humanos.

## Modos de atuação da FPPT

Nessa versão da FPPT observa-se uma reestruturação interessante que aponta para ganhos em termos orgânicos e político-estratégicos. A FPPT vem se organizando em torno da formação de “teias legislativas”. Essas seriam a formação de frentes homônimas e unificadas em torno de um projeto político comum nas assembleias legislativas estaduais e nas câmaras municipais pelo Brasil a fora<sup>22</sup>. Faz parte também da articulação política da frente levar os seus temas às comissões e conselhos federais e estaduais a fim de disputarem a pauta e o direcionamento de políticas públicas nos diferentes níveis da federação.

Outro trabalho previsto pelos articuladores da FPPT é o de elaborar marcos conceituais que unifiquem os povos tradicionais na luta contra o genocídio, pelo reconhecimento da dupla cidadania, luta pela conquista da terra. Posteriormente ao estabelecimento desses marcos conceituais, seriam estabelecidos marcos legais capazes de reparar os sofrimentos causados aos povos tradicionais.

Assim, estavam fazendo elaborações sobre a definição de povos tradicionais; genocídio; civilidade dos povos tradicionais de matriz africana; comida de verdade; a proposição de um plano de trabalho; debate com parlamentares sobre o abate tradicional de animais e a formação da Primeira Cooperativa Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana.

Para os articuladores da FPPT, avançar na pauta da “comida de verdade” e da cooperativa nacional de PTMA seria confrontar o sistema

---

<sup>22</sup> Em 27 de outubro de 2015, por exemplo, houve o lançamento da FPPT em Porto Alegre.



através do enfrentamento da questão da saúde alimentar. Nesse sentido, o Fórum de segurança alimentar (cujo mote é “Comida de verdade só com soberania alimentar”) e o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana ganha centralidade, assim como a atuação coordenada no Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional de Povos de Matriz Africana, dentro do CONSEA (Conselho Nacional de Segurança Alimentar). Na colagem estratégica que produzem, garantir o reconhecimento de uma forma particular de alimentação é reconhecer que havia uma civilidade anterior que lhes foi negada até então.

## Considerações finais sobre a FPPT na 55ª Legislatura

Os articuladores políticos da FPPT no movimento social são mais combativos em termos do enfrentamento e questionamento de uma ordem social que os negligenciou como uma tradição, como uma civilidade. Evocam a necessidade de se contraporem, de questionarem o status quo econômico e social:

Deixaram claro nas entrevistas concedidas à pesquisa, que a questão religiosa vai sendo eclipsada pela pauta do movimento negro.

Admitem que a questão religiosa ou do combate à intolerância religiosa foi uma estratégia importante no início da frente em termos do reconhecimento político, social e jurídico da intolerância como crime. Negam a luta principalmente pela preservação da religião por entenderem que isso é o que o capitalismo deseja. Porque ao lutar pela preservação da religião estariam lutando pelo reconhecimento de alguma coisa que é do âmbito privado, que “me circunscreve a um núcleo específico me tirando da luta mais ampla pelo reconhecimento de uma civilização” e de um sistema distinto daquele vigente no moderno capitalismo ocidental. Operam com uma noção, portanto, de que a religião é algo individual e do universo privado, que não se imiscuiria com o espaço público, com a política. A luta, segundo uma das entrevistadas, é para “me reconhecer como quem trouxe um conhecimento que me foi roubado”. Prossegue dizendo:



Afirmar só o religioso foi uma perda. Porque religioso é ir para o interior do terreiro e não para fora. É aceitar o capitalismo. Não viro movimento, não tenho consciência política. Me alimento daquele modo dentro do terreiro e não brigo contra a indústria de alimento, contra o açúcar porque é privado, é só religioso. Quero segurança alimentar não só para meu terreiro, mas para o meu povo. Tem que batalhar por terra para plantar. Brigar por terra coletiva, alimentação tradicional e soberania tradicional.

As lideranças do movimento social envolvidas na frente dizem que a manutenção do discurso de combate à intolerância religiosa vai perdendo centralidade, mas não pode ser integralmente subsumido agora porque ele produziu identidade de luta. É como entidades importantes ainda operam: CEN do Brasil, FOAFRO etc.. Mas estão batalhando pela uniformidade do discurso em torno da afirmação de direitos, do reconhecimento de uma nova civilidade e do direito à terra e à “comida de verdade”. Concluem, inclusive, que a intolerância e a violência contra os povos de matriz africana vão aumentar quando começarem a avançar na questão da aquisição de terras coletivas e contra a indústria de alimentos.

Além das questões já apresentadas, ao afirmarem seu lugar como povos tradicionais, como portadores de um saber tradicional, e não como religiosos estão espelhando suas estratégias políticas no modo de atuação indígena. Em entrevista divulgada no site Ancestralidade Africana, Tata Edson, Coordenador Nacional de Articulação Política, do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Fonsapotema) disse:

Assim como estão repensando a questão da religião, veem igualmente reconceituando toda a defesa política que se fez até então em torno do terreiro. Nas palavras de Tata Edson:

É que você tem que sair de dentro do terreiro. Então o que é Povos Tradicionais de Matriz Africana, que antes chamavam de “Povo de Terreiro”. Nós dizíamos que na África não existe nenhum país ou nenhuma estrutura que chama “terreiro”, pois essa é oriunda do processo da escravidão, ela se deu no Brasil, ela é uma resistência aqui. Agora, esta resistência pode ser pensada e organizada a partir do “embrião da resistência”, e ele pode ser como um grande consulado desses povos – esta é a grande expectativa futura. [...] Nós entendemos



que estamos neste momento agora, histórico: a discussão sai do âmbito do mágico, das questões mais litúrgicas, de dentro da porta do terreiro pra ir para fora para o domínio público, do dia a dia da sociedade.<sup>23</sup>

As mudanças no nome da frente e nas pautas centrais dela podem dizer respeito a mudanças na correlação de forças entre religiosos e movimento negro, à força de um projeto de poder que se legitima pela defesa do “tradicional”.

## Considerações finais sobre liberdade e reconhecimento

Poderíamos pensar nesse conjunto de informações como um potente meio para discutir noções contextuais de Laicidade seguindo argumentos e perspectivas já discutidas na bibliografia especializada (Montero 2016, 2012; Giumbelli 2002, 2008; Mariano 2011; entre outros) a fim de refletir sobre as composições legítimas do religioso no espaço público, de um modo geral, e na política institucional, de modo particular. Outra perspectiva a partir da qual poderíamos analisar o material seria enfatizar concepções em disputa em torno de projetos de sociedade e de democracia que estão sendo defendidos por diferentes frentes religiosas nos parlamentos constrativamente (Vital da Cunha e Lopes 2012; Burity 2006; Machado 2012; entre outros). Apesar de reconhecer o potencial dessas chaves de análise, gostaria de lançar principalmente para o debate hoje uma reflexão em torno de quais são e como estão sendo articuladas as noções de liberdade e de reconhecimento no contexto da FPT em dois momentos, refletindo sobre como essas práticas compõem um quadro mais geral de atuação do movimento negro e de religiosos operando pela via da defesa do respeito ao multiculturalismo e ao comunitarismo.

Nas duas legislaturas, a questão da liberdade tem centralidade. Na 54ª legislatura, grande parte dos esforços políticos foi em torno de

---

<sup>23</sup> Disponível em: <[http://ancestralidadeafricana.org.br/?page\\_id=130](http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=130)>. Acesso em: 16 out. 15. Outra categoria com a qual vêm operando é a de genocídio que, segundo consta no documento da FONSPANPOTMA seria:



defender a liberdade de crença, a liberdade de culto. Uma chave que articula liberdade e exercício individual de crença e valores. Ainda que estejam tematizando um coletivo identificado aí com uma territorialidade específica, a liberdade enfatizada deveria ser alcançada nos limites da lei. Era uma liberdade jurídica que operava por um direito geral que seria garantido a cada indivíduo. Sendo assim, o foco do trabalho da frente e dos grupos de trabalho e conselhos que emergiram concomitante à frente ou em razão mesmo de sua existência, visavam, no plano mais imediato, reparações individuais diante de uma violência sofrida.

Já na legislação vigente, a defesa da liberdade privilegia a garantia de seu exercício por uma coletividade e mediante confrontação da ordem. Sendo assim, a liberdade de se viver conforme a tradição está sendo demandada como meio de vida de um povo e só pode ser reivindicada legitimamente se se baseia nessa coletividade como unidade moral. Embora objetivassem garantir essas conquistas coletivas pela via de políticas públicas, o que estão tensionando é a ordem social e econômica que teria lhes negado reconhecimento como uma civilidade. A unidade na luta para a conquista dessa liberdade é somente uma das dificuldades a serem geridas pelo movimento social que vem conduzindo esse debate. A conquista dessa liberdade de viver conforme a tradição implica numa reformulação social, pois necessita da admissão pública das bases violentas que constituíram nossa sociedade e na admissão do privilégio dado ao lucro em detrimento da vida. Essa é, sem dúvida, uma bandeira que revolve paixões.

No segundo ponto, o do reconhecimento, faço referência às reflexões de Luiz Roberto Cardoso de Oliveira ao tratar a dimensão do insulto moral no Brasil, comparativamente a outros dois países. Para entender o insulto lançou mão da ideia-valor de consideração/desconsideração. Tal categoria remeteria a um tipo de atitude importante na definição das interações sociais e articula-se com pelo menos três tradições de reflexão sobre o tema e que têm marcado o desenvolvimento do seu trabalho: (a) discussão em torno da noção hegeliana de reconhecimento e da sua ausência expressa na ideia de desrespeito, desatenção, retomada contemporaneamente nos trabalhos de Taylor (1994) e Honneth (1996); (b) debate francês sobre *considération* (e seu oposto,



déconsidération), que remonta a Rousseau tendo mais recentemente sido definido como um direito humano; e, (c) discussões associadas à noção maussiana de dádiva ou reciprocidade (OLIVEIRA, 2008, p. 136).

Na legislatura passada, o reconhecimento da identidade religiosa afro-brasileira era o que buscavam garantir a partir de um conjunto de ações como eventos, seminários, exposições fotográficas e políticas públicas. Disputavam na sociedade de um modo geral e no judiciário, em particular, as noções sobre o que era a violência que sofriam. Os casos de violência física eram os mais reconhecidos no âmbito do judiciário e os mais destacados no âmbito político, contudo, o movimento social queria dar visibilidade e ter reconhecimento da violência moral que lhes acometia historicamente e, de modo crescente e difuso, na atualidade. Essa era uma chave importante porque o reconhecimento da violência moral sofrida era, de todo modo, o reconhecimento da sua legitimidade individual religiosa. E como nos indaga ainda Luiz Roberto Cardoso de Oliveira, “existe violência sem agressão moral?”. Sobre isso o autor conclui:

Embora a violência física, ou aquilo que aparece sob este rótulo, tenha uma materialidade incontestável e a dimensão moral das agressões (ou dos atos de desconsideração à pessoa) tenha um caráter essencialmente simbólico e imaterial, creio que a objetividade do segundo aspecto ou o tipo de violência encontra melhores possibilidades de fundamentação do que a do primeiro. Aliás, arriscaria dizer que na ausência da “violência moral”, a existência da “violência física” seria uma mera abstração. Sempre que se discute a violência como um problema social tem-se como referência a ideia do uso ilegítimo da força, ainda que frequentemente este aspecto seja tomado como dado, fazendo com que a dimensão moral da violência seja pouco elaborada e mal compreendida, mesmo quando constitui o cerne da agressão do ponto de vista das vítimas (OLIVEIRA, 2008, p. 135).

Um impasse se estabelece nessas demandas, pois a reparação via garantias de políticas públicas ou obediência a normas não é sinônimo de reconhecimento social, visto que, segundo o autor, esse só se efetiva quando há sinal de apreço à identidade ou ao que ela representaria. Outro desdobramento dessa assertiva é que o reconhecimento, mesmo quando alcançado, não é assegurado de modo perene. Deve ser cultivado no âmbito social. A questão é que a reparação pretendida pelos



articuladores da frente não implicaria, necessariamente, no reconhecimento social dos povos tradicionais, do seu modo de vida, de seus valores, da sua civilidade. No entanto, a conquista de tal reparação é considerada um passo fundamental no processo de reconhecimento dessa forma de vida que se contraporia ao moderno capitalismo ocidental, tal como apresentam o sistema com o qual estão em disputa.

A obsessão da perda, nos termos apresentados por José Reginaldo Gonçalves (2015), é identificada nas demandas por reparação, pela patrimonialização dos bens desses povos tradicionais e pelo respeito ao coletivo moral por esses povos representado. No debate levado pelos articuladores da frente, a questão do tempo é central. A terra demandada seria capaz de reparar no presente o que no passado foi lesado (a vida, a cultura, os saberes, a segurança alimentar, a identidade, a civilidade, o ser). Pretende que, no futuro, a tradição possa ser experimentada e valorizada por um coletivo mais amplo.

Neste ponto, valeria o destaque às reflexões de José Reginaldo Gonçalves (2015) sobre o tempo provocado pela noção de François Hartog sobre a historicidade moderna e por Lévi-Strauss: “As sociedades ocidentais, nas últimas décadas, vêm experimentando o que ele [Lévi-Strauss] chama de “resfriamento” do tempo. [em suas palavras – Un autre regard] “As nossas sociedades, responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis, aterrorizadas pelos efeitos da explosão demográfica, o desemprego e outros males, um apego renascente ao patrimônio, o contato que se esforçam para retomar com suas raízes [...] dariam a ilusão, como a outras civilizações ameaçadas, que elas podem – de maneira totalmente simbólica, é óbvio – contrariar o curso da história e suspender o tempo.”

O acompanhamento dessas das atuações parlamentares, do ativismo social e religioso afro, assim como a confrontação pública entre discursos no entre os integrantes de cada um desses grupos é fundamental para, em perspectiva longitudinal, analisarmos os processos que se apresentam em curso desde que o mito da democracia racial no Brasil foi revisto e criticado. A perda de centralidade moral da noção até então vigente da harmonia social vem produzindo importantes frutos em nossa sociedade. A formação de uma frente parlamentar de povos tradicionais de matriz africana é significativo desse novo momento e de mudanças nas relações de força em âmbito social.



## Referências

- BURITY, Joaão. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, Joaão; MACHADO, Maria das Dores Campos (Orgs.). **Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006. p. 173-213.
- HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge, Mass., MIT Press. 1996.
- GIUMBELLI, Emerson. "A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil". In: **Religião e Sociedade**, vol. 28, nº2. Rio de Janeiro, 2008.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição". **Estudos Históricos Rio de Janeiro**, vol. 28, no 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. "Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010". In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, 2012.
- MARIANO, Ricardo. "Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.
- MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e sociedade**, vol.32, n.1, pp. 167-183, 2012.
- OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. "Existe violência sem agressão moral?" **RBCS** Vol. 23 n.o 67 junho/2008.
- ORO, Ari Pedro. "**Neopentecostais e afrobrasileiros: quem vencerá esta guerra?**", Debates do NER, ano I, nº 1, 1997.
- TAYLOR, C. "The politics of recognition". In: GUTMANN, A. (org.). **Multiculturalism and "The politics of recognition"**, New Jersey, Princeton University Press, p. 25-73. 1994.
- VITAL DA CUNHA, Christina. "Religiões X Democracia?: reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional". ISSN 0102-3055. **Comunicações do ISER – Religiões e Conexão: números, direitos, pessoas**, v. 69, p.119 – 130, 2014.
- VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Gráfica Minister, 2012, v. 1. p. 232.

**[ Volta ao Sumário ]**





Definições e práticas  
das minorias religiosas  
na relação com o Estado  
português: Formas de  
instrumentalização por  
parte da maioria





## Paulo Mendes Pinto

Coordenação da Área de Ciência das  
Religiões da Un. Lusófona, Lisboa.  
*E-mail:* pmpgeral@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

PINTO, Paulo Mendes. Definições e práticas das minorias religiosas na relação com o Estado português: formas de instrumentalização por parte da maioria. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 130-138.

## A longa marca do Estado Novo

Aquando da Revolução Democrática de 1974, Portugal herdava uma longa história política e uma ainda mais forte marca nas mentalidades. De facto, e afirmando-o de forma muito genérica, o Estado Novo mais não fez que afirmar a catolicidade da Nação, como que respondendo, de forma oposta, à visão e às práticas executadas e preconizadas pelo movimento republicano que instaurara a Liberdade Religiosa em 1910, criando, mesmo, uma certa perseguição ao clero católico.

Contudo, no mesmo articulado, dava-se lugar à referida catolicidade da identidade nacional, demonstrada, por exemplo, a propósito do ensino, campo fulcral na reflexão que aqui fazemos:

Art. 42.º, § 3.º O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter do valor profissionais e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princípios da doutrina e moral cristã, tradicionais no país.

Afirmava-se como que uma anterioridade, uma identidade nacional orientada pelos princípios da doutrina e moral cristã, tradicionais no país. Contudo, se o catolicismo da população era afirmado como instrumento de constrangimento das mentalidades, formulando parte do espartilho que subjugou a população, a verdade é que a Constituição aprovada por plebiscito a 19 de Março de 1933 mantinha a separação do Estado da Religião, afirmando a liberdade de crença e prática religiosa:

Art. 8.º Constituem direitos [...]: 3.º A liberdade e a inviolabilidade das crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito, ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico. Ninguém será obrigado a responder acerca da religião que professa, a não ser em inquérito estatístico ordenado por lei.

De facto, assumindo a relação privilegiada com a Igreja Católica, o Estado preferia um mais robusto quadro constitucional e legislativo para a sua própria salvaguarda, criando todo um «Título», o décimo, sobre «Das relações do Estado com a Igreja católica e do regime dos



cultos». Mais que criar um título próprio para a Igreja Católica, que teria futura expressão na Concordata assinada posteriormente, era a própria noção de religião que era formulada com base na identidade católica: era incluso nesse título claramente destinado à regulamentação das relações com a Igreja Católica (a sua designação era clara) que eram definidos os campos onde se deixava algum espaço de manobra aos restantes cultos e crenças. O «outro» só era conceptualizado com base numa norma pré-estabelecida; isto é, não existiam crenças com características próprias, existia a crença base e um tremendo saco onde cabia tudo o que nela não se integrava.

Assim, e depois de um longo artigo sobre a Santa Sé e a forma como ela se relacionaria com o Estado, surge finalmente:

Art. 46.º O Estado assegura também a liberdade de culto e de organização das demais confissões religiosas cujos cultos são praticados dentro do território português, regulando a lei as suas manifestações exteriores, e pode reconhecer personalidade jurídica às associações constituídas em conformidade com a respectiva disciplina.

Durante dezenas de anos estes pontos permaneceram quase inalteráveis. Em 1971, a Constituição, profundamente reformulada, afirmava ainda no mesmo «Título X»:

Art. 45.º É livre o culto público ou particular da religião católica como da religião da Nação Portuguesa. [...].

Art. 46.º A religião católica apostólica romana é considerada como religião tradicional da Nação Portuguesa.

Só a Lei 4/71, poucos dias depois da data de aprovação desta revisão constitucional, clarificava significativamente a questão religiosa, assegurando plenamente algumas liberdades, mas tomando sempre o catolicismo como a religião, por defeito:

Base I

O Estado reconhece e garante a liberdade religiosa das pessoas e assegura às confissões religiosas a protecção jurídica adequada.

Base II



1. O Estado não professa qualquer religião e as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação.

2. As confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvadas as diferenças impostas pela sua diversa representatividade.

Base VII

1. O ensino ministrado pelo Estado será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais no país.

2. O ensino da religião e moral nos estabelecimentos de ensino será ministrado aos alunos cujos pais ou quem suas vezes fizer não tiverem pedido isenção.

O ensino era plena imagem desta visão que do próprio espírito humano se tinha: era a exceção ao que era tomado como sendo a regra que implicava o pedido de anulação da matrícula automática na disciplina de Religião e Moral, obviamente, católica. Só este caso era ponderado como possível, plausível e, acima de tudo, merecedor do apoio do Estado. É assim que chegamos a 24 de Abril do ano de 1974.

## O novo quadro com a Revolução Democrática

A Constituição pós-revolução apresenta de forma simples a relação entre o Estado e as confissões religiosas. Na sua «Parte I: Direitos e deveres fundamentais», «Título I: Princípios gerais», artigo 13.º (Princípio da igualdade), ponto 2.º, a questão é colocada de forma cristalina:

Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social.

No seu artigo 41.º (Liberdade de consciência, religião e culto), a lei passa a cobrir, a incluir todas as religiões, sem deixar marca alguma da antes tida como religião tradicional.

Regressando à relação entre as confissões religiosas e o ensino, no artigo 43º, a questão do ensino é retomada:



2. O Estado não pode atribuir-se o direito de programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes filosóficas, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas.
3. O ensino público não será confessional.

A Constituição da República Portuguesa de 1976, veio abrir um novo ciclo no que respeita a esta temática, mas por mais de uma dezena de anos a situação ficou bastante idêntica. Só em 1987, mais de uma dezena de anos depois da revolução de 1974, é que o Tribunal Constitucional deu o primeiro passo, declarando inconstitucionais os artigos 1.º, 3.º, 4.º, 5.º e 6.º do Decreto-Lei n.º 323/83, de 5 de Julho, que havia consagrado que o Estado ministraria o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares, médias e complementares

## **A imitação de um modelo: Religião e exclusão**

A relação entre o Estado Português e o universo das religiões quase nunca foi fácil. Desde tempos bastante recuados que estas relações se pautam pela oscilação entre momentos de franca aproximação, mesclados, ou mesmo sobrepostos, a outros de claro afrontamento.

A História recente manteve esta tônica, esta característica capaz de criar a mais profunda linha de ambiguidade. Longe de se definirem regras claras, as relações entre o Estado e o universo religioso quase sempre procurou a indefinição, muitas vezes a fuga à legislação, o equilíbrio – poderíamos dizer, eventualmente, sábio – entre o consuetudinário e o legislado.

Por exemplo, após o 25 de Abril, houve um movimento de produção de uma série de diplomas legais consagrando liberdades e garantias. No entanto, neste contexto, não se sentiu a necessidade de elaborar rapidamente uma «Lei de Liberdade Religiosa». Apenas quase 30 anos depois ela seria redigida e aprovada.

Olhando para este facto desconcertante, somos levados a algumas reflexões. De facto, talvez ela não fosse necessária: a Constituição



já garantia essa liberdade. E o mesmo se pode afirmar em relação a outras “Leis de Liberdade ...” que, para além do articulado constitucional, receberam outros instrumentos específicos e regulamentadores.

Com efeito, a liberdade de culto, de prática ou de escolha religiosa nunca esteve em risco no Portugal democrático. Ao nível dos indivíduos, nunca as suas liberdades e garantias foram cerceadas. No campo das organizações, a questão foi radicalmente diferente; é para aí que o olhar se deve deslocar.

A diversidade religiosa em Portugal era (e é) muito pouco significativa, e os grupos religiosos mais desejosos de alguma intervenção cívica faziam-no (e fazem-no) essencialmente ao nível do trabalho social, aceitando com naturalidade um lugar de crescente aproximação ao modelo de relações que o Estado tinha com a confissão dominante.

Mas não só a nível do trabalho social se criou uma prática de aproximação ao modelo mantido para o universo católico. O caso do serviço de televisão foi em tudo semelhante. Não se colocando em causa o tempo de antena para a Igreja Católica, criou-se uma situação em que às restantes confissões foi possibilitado construir o mesmo “serviço”: ter um programa religioso num dos canais do Estado – naturalmente, por argumentos de razão histórica e de representatividade social, numa gestão de tempos entre confissões, o Catolicismo ficou com a parte mais significativa das emissões.

A escola é o lugar acabado deste modelo de imitação. Quase todo o trabalho legal visou, não a retirada da disciplina católica do ensino, mas a inclusão de outras religiões nesse espaço, mediante regras de “ascensão”, de inclusão.

A crescente abertura das instituições do Estado ao universo das religiões, aconteceu na directa imitação dos direitos que eram atribuídos tradicionalmente à Igreja Católica: espaço na televisão pública e espaço escolar no ensino secundário.

A polémica em torno do Protocolo de Estado foi, mais uma vez, o simples resultado da ambiguidade do Estado nestas matérias.

Por tradição, à Igreja Católica foi mantida a dignidade de presença em certas cerimónias. Agora que se discutiu uma Lei de Protocolo de Estado, chegou-se a falar, não na retirada de figuras da Igreja



Católica da listagem oficial, mas na criação de lugares para outras confissões. O modelo volta a ser exactamente o mesmo: a imitação do modelo antes existente.

Democraticamente, esta situação é deplorável. Esta mecânica de aproximação de algumas confissões aos direitos tradicionalmente atribuídos ao mundo católico veio criar como que um processo de “nobilitação” sem critério pré-estabelecido.

Todo este processo teve vários efeitos perniciosos. Por um lado, criaram-se situações em que a uns é possível chegar ao que os católicos fazem, e a outros não. Consequentemente, criou-se uma fortíssima cortina que quase impossibilita a inovação, uma vez que, na prática, neste esquema de ascensão, todas as partes passam a ser, necessariamente, defensoras do *statu quo*.

No fundo, as pequenas confissões que são legitimadas por esta forma de acção e de escolha, aceitam esta mecânica, na medida em que este reconhecimento por parte de uma instituição do Estado é tido como oportunidade de ascensão a um grau de acreditação, de dignificação.

Por fim, para além deste fenómeno de “nobilitação”, de reconhecimento tácito por parte do Estado, de criação de uma situação quase impossível de alterar, porque congrega várias confissões, nascem e consolidam-se as periferias, os que não entram nos critérios das leis do ensino, da televisão, etc., etc., etc.: Numa palavra, nascem os novos excluídos.

Aqui chegados, interessa questionar o lugar das confissões que ficam propositadamente de fora. Não são grupos de terroristas ou de malfeitores. São confissões que, em alguns casos, pouco se dão a conhecer, mas que agregam em seu redor centenas de milhares de fiéis que, não nos esqueçamos, são cidadãos nacionais.

Qualquer que seja o juízo de valor que façamos sobre algumas religiões, a definição das normas de relação entre o Estado e uma fatia ainda significativa dos seus cidadãos não deve assentar em nenhuma visão de preconceito ou pior que isso, numa pura desatenção ou facilitismo legislador. Qualquer que seja o credo dos indivíduos, isso não os torna, não os deve converter em cidadãos menos cotados pelo Estado.

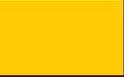


## Referências

- ALMEIDA, Dimas; CRUZ, Braga da; PORTAS, Miguel; KESHAV- JEE, Faranaz; MACHADO, Jonatas. "Estado e liberdades religiosas. Mesa Redonda", **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões**, n.º 1, 2002, Lisboa, pp 135-158.
- ALMEIDA, Luís Nunes de; BRITO, Sousa e; BRAVO, Dias; MIRANDA, Jorge; MOREIRA, Vital. "Lei da liberdade religiosa e revisão da Concordata", **Fórum Iustitiae**, 16, Nov. de 2000, p. 5-20.
- BAUDÉROT, Jean, dir., **Religions et laïcité dans l'Europe des douze**, Paris, Syrios, 1994.
- BRAVO, Dias, "Educação e liberdade religiosa", **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões**, n.º 2, 2002, Lisboa, p. 51-58.
- DEBRAY, Règis, **L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque**: rapport au Ministre de l'Éducation Nationale. Pref. Jack Lang, Paris, Odile Jacob, 2002.
- MACHADO, Jónatas, "A liberdade religiosa na perspectiva das liberdades fundamentais", **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões**, n.º 1, 2002, Lisboa, p. 149-154.
- MACHADO, Jónatas, **O Regime Concordatário entre a «Libertas Ecclesiae» e a Liberdade Religiosa**, Coimbra, Coimbra Editora, 1993.
- MEIRIEU, Philippe. **Relatório Meirieu para a reforma do ensino médio em França**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 1999.
- VALENTE, David; FRANCO, Alberto. **Liberdade Religiosa**. Nova Lei: anotada e comentada, Lisboa, Dislivro, 2002.

**[ Volta ao Sumário ]**





Desigualdades,  
intolerâncias e violências:  
Direitos Humanos e  
religiões no Brasil  
contemporâneo





## Alexandre Brasil Fonseca

Doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor associado do Núcleo de Tecnologia Educacional para a Saúde (NUTES) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

*E-mail:* [abrasil@ufrj.br](mailto:abrasil@ufrj.br).

---

### Como referenciar este texto:

FONSECA, Alexandre Brasil. Desigualdades, intolerâncias e violências: Direitos Humanos e religiões no Brasil contemporâneo. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 139-152.

Uma observação panorâmica da história brasileira não deixa dúvidas de que foram vividos uma sucessão de golpes no decorrer dos anos na busca pelo poder. Alguns com violências, outros totalmente ilegais e muitos que transitaram dentro da norma estabelecida e que neste contexto se consolidaram.

Alguns exemplos são explorados por Amaral (2016) e Deak (2016). Primeiro é possível lembrar do “Golpe da Maioridade”, ainda no Primeiro Reinado em 1831, e que se deu em meio à abdicação de D. Pedro I seguida da nomeação de seu filho como Imperador aos 14 anos. Daí temos que a República se inicia com dois golpes consecutivos, um primeiro militar e que estabeleceu o fim do Império em 1889 e, um segundo, em 1891, com Floriano Peixoto assumindo a Presidência da República, apesar do previsto pela Constituição fosse a realização de novas eleições e não a assunção do vice. Assumiu o cargo e reprimiu com força as revoltas que enfrentou, ficando conhecido como o “Marechal de Ferro”.

No século 20 são dois os golpes clássicos, ocorridos com violência e repressão. Um que instituiu a Ditadura do Estado Novo em 1937 e outro de 1964 que deu origem a Ditadura Empresarial-Militar.

Outros golpes menos emblemáticos ocorreram em meados do século passado. Em 1955 o congresso nacional definiu o impedimento do presidente em exercício e empossou Nereu Ramos, num “contragolpe” que atendia aos desejos das Forças Armadas. Já em 1961, diante da renúncia de Jânio Quadros e na eminência de João Goulart assumir a presidência, o Congresso revogou o presidencialismo e estabeleceu um “parlamentarismo temporário” para que ele chegasse ao poder enfraquecido. Isso numa canetada só.

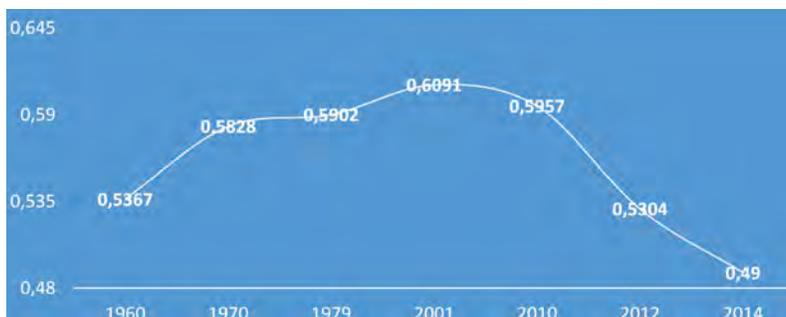
Em comum a todos estes golpes está uma busca pelo acesso ao poder de grupos que não o alcançando conforme as regras vigentes, atuam seja para retirar quem nele se encontra, seja para permanecer no mesmo local, mesmo sendo prevista a sua saída. É neste contexto que questões relacionadas ao aumento das desigualdades sociais, intolerâncias e violências são consideradas, observando que neste processo as religiões podem contribuir para enfrentar e superar os efeitos dessas situações.



## Desigualdade social, intolerâncias e violências

Essas idas e vindas do poder cobram o seu preço e além do imobilismo e da não continuidade de políticas públicas, há o direcionamento de ações e recursos para determinados grupos em detrimento de outros. Nesse sentido o que se presenciou com a Ditadura Empresarial-Militar foi emblemático ao promover uma maior concentração de renda e riqueza e ampliar a desigualdade social de forma expressiva.

No gráfico 1 são apresentados os números do Índice de Gini, que mede a desigualdade, entre 1960 e 2014. Quanto maior o número, maior a desigualdade. Chama a atenção que somente após 13 anos de retomada da Democracia é que o índice voltou aos mesmos patamares do período pré-Ditadura.



**Gráfico 1:** Índice de Gini, Brasil (1960 – 2014)

Fonte: IBGE, PNAD.

A PNAD do IBGE identificou que o índice de Gini ficou em 0,49 em 2014, este processo de diminuição da desigualdade foi comentado pelo economista Marcelo Neri (2014) da seguinte forma:

Quanto ao declínio da desigualdade brasileira, o mesmo ocorreu com mais força a partir da década de 2000. Após trinta anos de alta desigualdade inercial, que ocorreu após o grande aumento da desigualdade na década de 1960 associado ao chamado “milagre econômico brasileiro”, o coeficiente de Gini brasileiro começou a cair fortemente em 2001, passando de 0,60 naquele ano para 0,539 em 2009; em



2012, atingiu o nível de 0,526, pouco abaixo do ponto de partida da série iniciada no começo da década de 1960. Para se ter uma ideia das mudanças observadas no período de 2001 a 2012, os 10% mais pobres no Brasil tiveram crescimento da renda 450% maior do que os 10% mais ricos. (2014, p. 11).

A desigualdade brasileira diminuiu nos últimos 15 anos. Porém, o número de homicídios, suicídios e mortes no trânsito aumentaram nesse mesmo período. O Brasil tem se destacado no cenário internacional pelas mortes violentas. Se, por um lado, houve a diminuição da desigualdade em 15%, por outro lado, houve um aumento dos dados da violência em 30%. Uma constatação a fazer: a relação entre Gini e violência, obviamente, não é mecânica. Mas, olhando esses dados com mais atenção, de modo microscópico, identificamos, nos casos de homicídios, uma instabilidade que muito se explica pela complexa e diversa realidade brasileira: nos dados gerais primeiro tivemos uma queda, mas depois um aumento.

Já nos dados por região algumas questões chamam a atenção. Em 2002, a taxa de homicídios na região Sudeste era de 36,8 por 100 mil habitantes, em 2012, era de 21. Houve, portanto, uma diminuição de 40% no número de homicídios na região sudeste brasileira. Em todas as outras regiões houve aumento – significativamente no Nordeste, Norte e Centro-oeste.

A desigualdade social é um elemento que a literatura sobre o tema vai afirmar o tempo todo como um fator preponderante no aumento da violência. Não é a pobreza em si, mas a desigualdade, que favorece a coexistência de gente muito rica com gente muito pobre. Essa diferença, essa desigualdade, é uma questão central que alimenta a violência no mundo inteiro, particularmente no Brasil, entender esse efeito e considerar as alterações sociais e demográficas é um desafio que se coloca à sociedade brasileira.

Em 2014 ocorreram 58.497 mortes violentas intencionais no Brasil e a cada 10 minutos uma pessoa foi assassinada no país. Em 2013 o gasto com a violência representou um impacto equivalente a 5% do PIB no orçamento brasileiro, conforme dados do Fórum Brasileiro de



Segurança Pública. Outra questão muito particular do Brasil é que morrem muitos policiais, dentro e fora do serviço. Ao mesmo tempo, os policiais também matam muita gente.

Também há um gargalo entre a justiça e a segurança pública. Orlando Zaccone (2015), delegado de polícia civil do estado do Rio de Janeiro, estudou em sua tese de doutorado os autos de resistência. Ao estudar os processos ele verificou que o Ministério Público em até três anos arquivou todos os processos, sendo estes concluídos num tempo médio menor do que os outros processos. Daí dele afirmar que existe uma política de Estado que admite a execução, que não investiga as mortes violentas e não se interessa em saber como a polícia agiu, mas sim quem ela matou, um “inimigo” que merecia morrer e que acaba por justificar a morte que prescinde de investigação. Entre 2000 e 2014 foram registradas 12.594 mortes como autos de resistência no Rio Janeiro.

Sobre o sistema prisional, hoje no Brasil, cerca de 600 mil pessoas estão presas, dessas, 12% são por conta de assassinatos. Já o número de vagas para presos é de 318 mil (dados de 2013). Para complicar essa situação, 40% das pessoas que estão presas não foram julgadas ainda. Boa parte dessas pessoas já está presa a mais tempo do que elas deveriam ficar, se já tivessem sido condenadas. O estado prende muito, mata muito e o sistema prisional mantém presas pessoas geralmente negras e jovens, o que demarca o tom do racismo.

Em 2003 foi sancionada a Lei do Estatuto do Desarmamento. Atualmente, o Congresso Nacional tem uma comissão especial que propõe a revogação do estatuto e a promoção de uma série de alterações para flexibilizar a aquisição, a posse, o porte e a circulação de armas de fogo no país. De acordo com o mapa de violência de 2015, de 2003, quando iniciou o Estatuto do Desarmamento, até 2012, 160 mil pessoas deixaram de morrer em razão do maior controle de armas. Desses 160 mil, 70%, seriam jovens.

Curiosamente, não por coincidência, deputados que foram eleitos por empresas que produzem armas e munições para armas hoje defendem o fim do desarmamento. O interesse deles é puramente econômico, no sentido de garantir, por exemplo, que funcionários do DETRAN e policiais da Guarda Municipal tenham acesso a armas. E, com a nova



proposta, advogados da União, parlamentares e outros profissionais terão direito ao porte de arma.

A partir da década de oitenta, a mortalidade de jovens passa a crescer no Brasil. Outro ponto de discussão é a mortalidade de jovens e negros. Isso é um fato vergonhoso, lamentável e que demarca qualquer dado que se olhe da realidade brasileira. Um jovem no Brasil, negro, tem duas vezes e meia chances a mais de morrer assassinado que um branco. Dependendo do estado, isso aumenta para 13 vezes, como é no caso da Paraíba (SIM/SVS/MS). Outros dados dão conta que o fato de ser homem aumenta em 11 vezes a chance de ser assassinado; ser jovem, 4 vezes; não ter o fundamental completo, quase 3,5 vezes; ser negro, e morar no norte/nordeste, em 1,7 vezes. Se juntar esses itens todos, a vulnerabilidade do homem jovem, negro e sem escolaridade do norte/nordeste aumenta significativamente. Com esses dados é possível pensar numa possibilidade de explicação do aumento da mortalidade no Nordeste, que passa pelo fato de lá termos mais pessoas começando a trabalhar mais cedo, sem concluir o ensino fundamental.

Junto a essa realidade que quem morre assassinado no Brasil é o jovem negro, tem-se a discussão sobre a diminuição da maioridade penal. A proposta que o Congresso Nacional apresenta de combate à violência é colocar essa pessoa onde já não mais há espaço, na prisão, e que já está ocupada por outros jovens negros. Como pensar essas questões em meio a uma forte presença do religioso e das religiões? Quais elementos as religiões no Brasil podem contribuir para o enfretamento dessa realidade?

## Religiões no Brasil contemporâneo

No espaço público, tanto as grandes religiões mundiais quanto as novas religiões tendem a apresentar sua mensagem em termos éticos (a paz no mundo, os direitos humanos, a defesa do ecossistema etc.). Nas trajetórias individuais, valores, opções de lazer, a linguagem da mídia, a presença da internet e outras tecnologias de informação interferem nas maneiras de estar no mundo e interferem, também, nas possibilidades de transferência geracional da religião.



A questão da promoção do respeito à diversidade religiosa “não se refere aos pressupostos que caracterizam cada manifestação religiosa em si mesma, mas à convivência entre as várias manifestações religiosas e ao diálogo não propriamente concernente aos seus princípios, mas à atuação em uma sociedade democrática” (GALLUPO, 2000, p. 16). O espaço da tolerância é o espaço público, um espaço de diálogo que não precisa necessariamente entrar nas questões substantivas da religião. Como sociedade e como nação só é possível avançar com o reconhecimento e a garantia da diversidade que representam a coexistência das diferentes religiões. Nossos filhos devem conhecer e aprender dos mitos, estórias e histórias de diversas culturas, não se pode prescindir dessa riqueza, dessa diversidade que foi produzida pela humanidade.

É importante salientar a contribuição cultural das religiões para a sociedade, sublinhando que nem sempre estas estão a serviço da paz, mas também não são focos permanentes de conflitos e violência. A religião é um importante espaço de encontro/socialização das pessoas e, portanto, ações que visam uma cultura de paz devem considerar as delicadas relações eivadas pelas religiões e pelo religioso. Sobre uma possível relação entre religiões e Estado, o jurista Sérgio Rouanet fez um interessante comentário a partir de um texto do filósofo Jürgen Habermas:

...O Estado tem que dar grande atenção à semântica e ao potencial de motivação que as tradições religiosas têm. (...) a religião é uma força social muito ativa, com um papel importante a desempenhar em mundo em que ele [Habermas] vê dominado pela anomia, ceticismo político, narcisismo, que corroem o processo democrático. Segundo ele, a religião pode reintroduzir sentimentos como a solidariedade e responsabilidade na arena política. O Estado não deve ser secularista no sentido ultrapassado de relegar a religião ao obscurantismo, mas sim, segundo Habermas, usar a religião, num processo de aprendizagem recíproco entre crentes e não crentes (apud PEREIRA, 2006).

Penso nessa tarefa, nesse diálogo, no contexto daquilo que o educador brasileiro Paulo Freire – em alusão a aspectos relacionados à dialética paciência-impaciência – entende ser o ato pedagógico (GADOTTI, 1989): O ato pedagógico exige ‘paciência histórica’, vontade



de caminhar junto e não de se sacrificar na vanguarda. Uma educação vai mais à frente na medida em que tiver menos heróis, menos sacerdotes que se imolam em holocausto. Nesse sentido é que conceitos como o de Dialogicidade e o de Transdisciplinaridade podem ser fundamentais no desenvolvimento de ações que visem a promoção dos Direitos Humanos em meio às violências, às desigualdades e intolerâncias.

Ter o diálogo como foco, não no nível teológico ou místico, mas sim em relação à aspectos éticos e existenciais (SENNET, 2012). O ponto central aqui é proporcionar o encontro e trocas; afastar pré-conceitos num contexto amplo que se constrói a partir de uma lógica transdisciplinar que reúne diferente campos do conhecimento e da práxis. Promover de forma regulada e neutra essa dimensão de diálogo é uma grande estratégia que pode contribuir para uma lógica que é bem expressa pelas palavras de Marcelo Barros (2015), religioso católico e uma das principais lideranças na área do diálogo inter-religioso no Brasil:

1º Dialogar é entrar na lógica do outro. Isso significa que o outro – o diferente – é acolhido como é – em sua diferença radical e não se trata de dialogar a partir das semelhanças e pontos de acordo.

2º No acolher o outro e sua fé como ela é, não existe uma relativização confusa da nossa própria identidade. Aceitamos sim relativizar nossa expressão de fé (não fazer isso seria ficar presos ao dogmatismo) para aprender com o outro, mas sem que seja necessário crermos como o outro, ou pensarmos como ele.

3º Com ele, alargamos nosso olhar e enriquecemos nosso modo de compreender e viver a fé, aceitamos as perguntas e questões que o encontro e o diálogo nos proporcionam e estimulam.

Ao mesmo tempo, a intolerância religiosa representa, exatamente, uma faceta da falta de diálogo e uma expressão da violência, que pode levar à morte. Este não é um fenômeno novo no Brasil, estando identificado desde o início da colonização portuguesa. Indígenas foram proibidos de expressar suas crenças e realizar rituais. Os não-católicos (protestantes, judeus e outras confissões) não tinham cidadania plena e somente com o advento do Estado Laico e da separação Igreja-Estado, no final do século 19, é que tem início uma maior tolerância religiosa no país. Mesmo assim, no início do século 20, Espíritas e Pentecostais



encontraram dificuldades para viverem suas crenças e os fiéis de religiões de Matriz Africana são um grupo que sofre ainda nos dias atuais situações relacionadas à intolerância religiosa.

As principais vítimas de intolerância religiosa no Brasil são aquelas pessoas que são proibidas de expressarem suas crenças e não-crenças em decorrência da pressão e não-aceitação social. A diversidade religiosa e a laicidade do Estado são demonstrações concretas que a sociedade moderna desenvolveu que sinalizam a possibilidade de convivência entre diferentes, este é um desafio, sendo que já há na humanidade elementos mais do que suficientes para possamos vivenciar-lo de forma plena.

Fiéis de religiões de Matriz Africana representam um grupo particular de vítimas, pois sofrem por apenas expressarem por meio de vestimentas suas crenças. Situações de depredações de espaços religiosos são outro tipo de expressão que tem ocorrido em algumas regiões do país. Isso atinge especialmente as religiões de Matriz Africana, mas também igrejas católicas. Esse tipo de intolerância demarca bastante um tipo de intolerância religiosa e representa 24% das matérias veiculadas pela imprensa sobre a temática entre 2011 e 2015, conforme dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (FONSECA; ADAD, 2016). Em segundo lugar aparecem situações que envolvem agressões físicas (23%) e nesse item as principais vítimas são de religiões de Matriz Africana e os evangélicos. Agressões em escolas, brigas entre vizinhos e mesmo oito assassinatos foram identificados em matérias publicadas entre 2011 e 2015, casos em que ou a Justiça ou a Polícia concluiu que a motivação para o homicídio foi intolerância religiosa.

Outra situação corriqueira e importante é limitações que a intolerância a práticas religiosas pode trazer, caso como o dos membros de Igrejas Adventistas e de fiéis do judaísmo que possuem como hábito a “guarda do sábado” e que enfrentam dificuldades para exercer essa dimensão de sua fé. Outro exemplo se refere ao uso de véu, seja por freiras ou por fiéis do islamismo, por conta dessa prática foram identificadas situações em que ocorreu intolerância religiosa em decorrência da proibição de seu uso em prédios públicos ou mesmo em presídios, por exemplo.



## Considerações finais

Retomando a questão da desigualdade social brasileira, um texto de Soares (2012) é importante para a compreensão do momento atual ao analisar os dados do índice de Gini. Ele afirmou que se o Brasil continuasse diminuindo a desigualdade, como vinha diminuindo desde os anos 2000, em 2014 o país teria desigualdade similar à do México. Isso aconteceu e hoje a desigualdade brasileira é similar à desigualdade do México.

Com os dados de 2014 temos que a taxa média de diminuição ficou em 0,8 por ano desde 2001, taxa maior do que a que a Europa vivenciou no início do século 20, que ficou com uma diminuição de cerca de 0,5 por ano. Soares afirma, então, que se o Brasil continuar diminuindo a desigualdade neste ritmo pelos próximos seis anos, chegará a uma desigualdade similar à desigualdade americana. E se continuar diminuindo por mais dezoito anos, chegará a uma situação similar à canadense. O que seria, conforme argumenta o autor, plenamente viável. Esse texto, de 2010, nos dá pistas em relação a percepção do que estamos vivenciando na sociedade brasileira agora, mais um momento de golpe para alguns, mas certamente um momento de crise, de tensões e disputas:

Um país que se parece com o Canadá em termos de desigualdade não pode se parecer em nada com o Brasil de hoje. A continuar a redução de nosso coeficiente de Gini a 0,7 ao ano pelos próximos 24 anos, não será possível ter grandes favelas coexistindo com condomínios de luxo, indivíduos à beira da fome no sertão do Cariri vivendo no mesmo país cujos céus são cruzados por executivos viajando na segunda maior frota de aviões particulares do mundo, nem um exército de empregados particulares passando as roupas, encerando os pisos e lavando os banheiros da classe média. Pensar que o presente ritmo de redução do coeficiente de Gini levará a este novo país em meros 24 anos mostra que podemos estar no início de uma revolução no nosso padrão civilizatório. Em outras palavras, os que defendem que é cedo para soltar foguetes, para ter o que comemorar na queda da desigualdade, estão certos e errados ao mesmo tempo. Estão errados se referem ao ritmo de redução do Brasil, que é como vimos, até alto para os padrões históricos, e permite chegar num país igualitário em uma geração. Estão certos, no entanto, porque se referem que



este país igualitário precisa perdurar no seu combate à desigualdade". (...) Se o coeficiente de Gini (x100) brasileiro se estagnar em 55,9, teremos apenas perdido o título de país mais desigual do mundo para ficar na metade de cima da América Latina, a região mais desigual do mundo. (...) Avançar para uma realidade americana ou canadense é um desafio possível, mas que exige, como sociedade democrática que vivemos, num estado de direito, uma mudança que seja lenta. O que difere se o país vai conseguir ou não uma sociedade mais igualitária é a possibilidade de fôlego para esta caminhada (p. 379).

As mudanças recentes terão como referência a continuidade do enfrentamento da desigualdade? Como sociedade, vamos querer isso, vamos buscar isso? Esse é o desafio que se deve colocar, o quanto se vai enfrentar a desigual realidade na qual vivemos, que ainda impõe diversos desafios não superados. Esse é um dos principais pontos para o combate à violência, aos homicídios e à intolerância, preocupação de qualquer política pública, seja ela de saúde, de educação, de assistência e/ou de segurança.

Soares pontua que acertos foram os programas de proteção social, o próprio SUS, Bolsa-Família, salário mínimo indexado – medidas eficientes que romperam a desigualdade nesse período. No entanto, algumas dessas políticas têm limites naturais. A proteção social, em particular, sofre limite orçamentário e administrativo. Grande parte do número de famílias elegíveis para o Programa Bolsa-Família já foi coberto; o aumento do salário mínimo foi muito distributivo em 2001, mas foi menos em 2006.

Se o Brasil vai continuar na sua trajetória rumo a menos desigualdades, há que se pensar em outras políticas que ainda vão levar à redução da desigualdade: política tributária, política para redução de desigualdade racial, política para redução de desigualdade regional, política industrial, melhoria na educação, políticas em relação às desigualdades de gênero e políticas de acesso à saúde.

Apenas com um conjunto de políticas públicas, que inclua não apenas as que deram certo, mas também as que deram errado ou aquelas ainda não pensadas será possível continuar avançando e obter êxitos consistentes no enfrentamento à violência e às desigualdades.



É preciso ter um caminho, um projeto de Estado, de nação – que não pertence a um partido – de uma sociedade que espera combater as desigualdades, espera combater as diferenças.

Termino lembrando de dois quadros de Marc Chagall, um que retrata o assassinato de Abel por Caim e o outro que ilustra o encontro de José com seus irmãos quando governador no Egito. Ao lembrar dessas pinturas também me lembro daquilo que o rabino argentino, Sergio Bergman (2013), escreveu em seu livro sobre cidadania. Bergman afirma que “todo argentino é um pouco Caim”. Ali e em qualquer sociedade contemporânea passou a ser normal o assassinato de irmãos. Passou a ser natural o fato de as pessoas se matarem, a existência do fratricídio, irmãos que matam irmãos; brasileiros que matam brasileiros. A sociedade argentina, a que ele se refere, ou a sociedade brasileira, podem escolher outro caminho. Daí a importância da imagem de José, ele tinha tudo, motivos e possibilidades, para se vingar de seus irmãos que o venderam como escravo. O clímax dessa história é o reencontro seguido do perdão. José acolheu a seus irmãos, os abraçou.

Esse abraço é o que acolhe, aproxima, cria laços. Já Caim agrediu a seu irmão por um motivo fútil, com o seu braço o matou e daí a pergunta que o rabino coloca é: como sociedade escolheremos o braço de Caim ou o abraço de José? A partir destes exemplos da Torá ele indica que as opções estão postas, resta estabelecer a nossa enquanto sociedade. Continuaremos optando pelo fratricídio ou buscaremos uma vida em solidariedade? A história de José é encontrada nos livros sagrados das religiões monoteístas, tanto no Alcorão, na Torá e na Bíblia há esse exemplo e proposta de vida que se abre ao acolhimento, ao outro.

É importante abandonar a lógica de viver a partir do “braço de Caim”, de golpe em golpes e a partir de constantes violações dos Direitos Humanos. Como sociedade é importante escolher viver a partir do “abraço de José”. Um abraço que acolhe o outro, um abraço que acolhe a diferença, um abraço que convive no respeito e na tolerância ao outro. Vivemos uma sociedade que fica cada vez mais intolerante. Isso só será superado com o envolvimento de todos e todas, com políticas públicas sérias, diagnósticos, empenho, diálogo e, acima de tudo, com essa lógica que abraça, que acolhe, que acomoda o outro como cidadão e cidadã de um mesmo espaço, em um mesmo território, na mesma Terra.



## Referências

- AMARAL, Roberto. Brasil, de golpe a golpe. **Carta Capital**. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/brasil-de-golpe-a-golpe>>. Acesso em: 10 jul. 2016.
- BARROS, Marcelo. The difficult dialogue between brothers: proposal for Christian-Muslim dialogue in Latin America. In: **Dossier for inter-religious dialogue**. Disponível em: <<http://eatwot.net/VOICES/2015DialogueInter-Religieux.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2015.
- BERGMAN, Sergio. **Argentina ciudadana**. Buenos Aires: Ediciones B, 2013.
- DEAK, André. No Brasil, a tradição é o golpe. **Revista Fórum**. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2016/04/01/no-brasil-a-tradicao-e-o-golpe>>. Acesso em: 10 jul. 2016.
- FONSECA, Alexandre Brasil; ADAD, Clara (orgs.). **Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (2011-2015)**: resultados preliminares. Brasília: SDH, 2016.
- GADOTTI, Moacir. **Educação e Poder – Introdução à Pedagogia do Conflito**. São Paulo: Cortez, 1989.
- GALLUPO, Marcelo Campos. **Direito, democracia e religião**: a questão da tolerância. Veredas, n. 1, p. 11-18, 2000.
- SENNET, Richard. **Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação**. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- NÉRI, Marcelo. **Assuntos Estratégicos**, n. 1, SAE, 2014.
- PEREIRA, Merval. Política e religião. **O Globo**, 27 de abril de 2006, p. 4, 2006.
- SOARES, Sergei. O ritmo na queda da desigualdade no Brasil é aceitável? **Revista de Economia Política**, v. 30, p. 364-380, 2010.
- ZACCONE, Orlando. **Indignos de vida**: forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

[ Volta ao Sumário ]





“Não à ideologia de gênero!”  
A produção religiosa  
da violência de gênero  
na política brasileira\*

\*Artigo originalmente publicado na revista *Estudos de Religião*. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/5454>



## Sandra Duarte de Souza

Doutora em Ciências da Religião (UMESP), com pós-doutorado em História Cultural (UNICAMP). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo e coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Religião – Mandrágora/Netmal.  
*E-mail:* sanduarte3@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

SOUZA, Sandra Duarte de. “Não à ideologia de gênero!” A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 153-172.

## Introdução

No Congresso Nacional brasileiro, a relação de forças entre segmentos conservadores que têm se projetado nos últimos anos a partir de uma agenda moralista, apoiados por importantes grupos religiosos do Brasil e do exterior, e segmentos que lutam pelos direitos reprodutivos das mulheres e pelos direitos da população LGBT, indicam para complexas composições na arena político-religiosa do país no que tange ao debate sobre gênero e laicidade. O moralismo sexual na política atrai e é reivindicado por vários segmentos religiosos, em especial por católicos e evangélicos, e é sobre essa pauta que se organiza parcela significativa de sua ação na mídia. A violência de gênero se traduz na ação político-religiosa desses segmentos, seja obstaculizando a luta pela ampliação dos direitos das mulheres e da população LGBT, seja lutando contra direitos já conquistados por esses grupos.

A agenda moralista e moralizante de alguns parlamentares que tem sido amplificada pela mídia, faz convergirem diversos setores da sociedade, inclusive religiosos. Organizações católicas e evangélicas, com seus clérigos e lideranças leigas conservadoras, têm encontrado vários parceiros políticos na defesa da obstaculização de direitos para as mulheres e para a população LGBT. Alguns segmentos da Igreja Católica têm recorrido, em especial, ao uso das redes sociais, como facebook, instagram e blogs, além do corpo a corpo com parlamentares e com o executivo, valendo-se do fato da maioria da população brasileira se autodenominar católica (IBGE, Censo 2010) e têm se pronunciado veementemente contra projetos de lei e moções que envolvam os direitos reprodutivos das mulheres e das populações LGBT. Essa mesma pauta mobiliza alguns setores evangélicos, que também se utilizam fartamente das redes sociais, são representados pela Bancada Evangélica e, além disso, encontram em lideranças com ampla exposição na TV e no rádio, uma forma muito eficaz, não apenas de transmissão, mas de produção de sua mensagem.

No final da década de 1970, o deputado evangélico Lysânias Dias Maciel, já se pronunciava contra o moralismo dos parlamentares evangélicos. Conforme Robinson Cavalcanti,



Preocupado com o que considera uma “religião de eunucos” no protestantismo brasileiro, Lysânias Maciel denuncia uma formação moralista que “os leva na direção de uma fiscalização do comportamento menor do homem ao invés de lutar pelos grandes temas da libertação da opressão, em qualquer de suas manifestações” (2004, p. 18)

É claro que aqui caberia uma discussão da classificação da sexualidade como um “comportamento menor” no contexto dos “grandes temas da libertação da opressão”, mas é fato que já na década de 1970, os parlamentares evangélicos evocavam temas relacionados à moral sexual no seu embate político.

No presente artigo, nos dedicaremos à análise da organização articulada dos setores conservadores católicos e evangélicos contra o substitutivo que inclui a igualdade de gênero como diretriz do Plano Nacional de Educação (PLC 103/2012). O substitutivo foi proposto pelo senador Vital do Rego, retirado por ele no calor do debate com setores católicos e evangélicos, e retomado pelo relator da Comissão Especial, deputado Angelo Vanhoni. Sob o argumento de que o PNE estava sendo utilizado para a propagação da “ideologia de gênero”, esses setores deflagraram intensa campanha midiática contra o substitutivo, sugerindo que o mesmo se constituía como uma ameaça à “família natural”.

## O debate sobre educação inclusiva que antecedeu o PNE

A recente discussão do Plano Nacional de Educação, que se arrasta no Congresso Nacional desde 2010 e que somente em 2014 foi sancionado pela presidenta Dilma Rousseff, envolveu amplo debate sobre recursos destinados à educação no país. O financiamento da educação não foi, contudo, o único aspecto debatido. A elaboração do PNE envolveu vários setores da sociedade. Foram três anos em que educadores e educadoras, representantes de movimentos sociais, organizações da sociedade em geral se dedicaram à construção do plano tomando em conta vários aspectos da realidade educacional do país. Antes mesmo da discussão sistemática do PNE, já em 2006, foi realizado um curso piloto com 1200 professores e professoras do ensino fundamental.



O curso foi parte do projeto Gênero e Diversidade na Escola, do governo federal, e foi realizado nas cidades de Porto Velho-RO, Salvador-BA, Dourados-MS, Niterói-RJ, Nova Iguaçu-RJ e Maringá-PR. O livro base para esse curso foi “Gênero e Diversidade na Escola”, produzido por uma parceria entre a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), a Secretaria Especial de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR) e o Ministério da Educação (MEC). No texto é explicitada a preocupação com a diversidade étnico-racial, de gênero e de orientação sexual:

O Brasil tem conquistado importantes resultados na ampliação do acesso e no exercício dos direitos, por parte de seus cidadãos. No entanto, há ainda imensos desafios a vencer, quer do ponto de vista objetivo, como a ampliação do acesso à educação básica e de nível médio, assim como do ponto de vista subjetivo, como o respeito e a valorização da diversidade. As discriminações de gênero, étnico-racial e por orientação sexual, como também a violência homofóbica, são produzidas e reproduzidas em todos os espaços da vida social brasileira. A escola, infelizmente, é um deles. Não bastarão leis, se não houver a transformação de mentalidades e práticas, daí o papel estruturante que adquirem as ações que promovam a discussão desses temas, motivem a reflexão individual e coletiva e contribuam para a superação e eliminação de qualquer tratamento preconceituoso. Ações educacionais no campo da formação de profissionais, como o curso Gênero e Diversidade na Escola, são fundamentais para ampliar a compreensão e fortalecer a ação de combate à discriminação e ao preconceito. (SPM/SEPPIR/MEC, 2009, p. 9)

O livro indica as bases socioculturais das discriminações étnico-raciais, de gênero e de orientação sexual, e chama a atenção para a escola como ambiente de produção e reprodução dessas discriminações.

Em 2009 foram realizadas as conferências municipais e estaduais de educação, para a proposição e discussão de diretrizes para o Plano Nacional de Educação, e em 2010, foi realizada a Conferência Nacional de Educação (CONAE). A CONAE teve como tema “Construindo um Sistema Nacional Articulado de Educação: Plano Nacional de Educação, suas Diretrizes e Estratégias de Ação”. A CONAE novamente trouxe o tema da inclusão para o centro do debate, revelando o caráter excludente da educação no país. O Eixo VI item 253 do documento referência da CONAE afirma:



Em uma sociedade marcada por profundas desigualdades sociais, de classe, de gênero, étnico-raciais e geracionais, a garantia de uma educação que se realize pautada na justiça social, que considere o mundo do trabalho para além da teoria do capital humano e que reconheça a diversidade ampliando a noção de inclusão e igualdade social constitui um desafio. (CONAE, 2010, p. 96)

Mais uma vez as bases socioculturais da desigualdade foram destacadas, e a reivindicação de uma educação pautada na justiça social constitui a tônica do documento da CONAE.

A comissão organizadora das diversas conferências sobre educação foi composta por representantes do MEC, do Conselho Nacional de Educação, da Câmara dos Deputados, do Senado e das entidades de educação nos níveis municipal, estadual e federal. Os representantes sistematizaram as múltiplas vozes das conferências, e organizaram o documento final que serviria de base para o PNE. Esperava-se que, com um amplo debate com os setores mais engajados na educação, com os educadores e educadoras e com os movimentos sociais, não houvesse importantes dissonâncias entre o documento da CONAE e o PNE.

Esses e outros eventos pautaram o debate do Plano Nacional de Educação. Um dos aspectos mais debatidos do PNE além do financiamento da educação foi, como nas conferências de educação, o da inclusão, que levou à discussão das desigualdades étnico-raciais, de gênero e de orientação sexual experimentadas no dia a dia escolar. Nesse debate, as articulações dos movimentos feministas e LGBT tiveram papel fundamental para o delineamento das diretrizes que orientariam o Plano em sua ação nos próximos dez anos no enfrentamento das desigualdades acima referidas.

## **O PNE e a alegada “Ideologia de Gênero”**

Se, por um lado, os setores acima citados se mobilizaram para o comprometimento do Plano Nacional de Educação com a superação das desigualdades, explicitando-as para assim se reconhecer a sua existência e a necessidade do seu enfrentamento, por outro lado, movimentos



conservadores católicos e evangélicos, por meio de suas organizações e representantes políticos, se envolveram na luta contra o que denominaram de “ideologia de gênero” que perpassaria o PNE. Essa expressão já estava presente em conferências episcopais desde 1998, como indica Dom Orani Tempesta (2014) no site da CNBB, mas foi no debate do PNE que ela se popularizou, tendo sido difundida em alguns sites católicos e acolhida também por alguns segmentos evangélicos. Utilizando-se especialmente do recurso da internet, organizações católicas e evangélicas fizeram diversas campanhas contra a inclusão da diretriz pela igualdade de gênero e de orientação sexual. Uma rápida consulta nos portais de organizações católicas e sites de parlamentares evangélicos, nos mostra a articulada estratégia desses segmentos para a desqualificação da diretriz:

“Urgente: Leis que ameaçam a família brasileira serão votadas nesta quarta-feira” (Padre Paulo RICARDO, 2013)

“Projetos contra a família: PLC 122, Plano Nacional da Educação (PNE) e a ameaça de gênero” (Júlio SEVERO, 2013)<sup>24</sup>

“Senado vota projetos de lei que favorecem ideologia de gênero e homossexualismo” (ACI DIGITAL, 2013)<sup>25</sup>

O site do PRB noticiou a atuação da bancada evangélica para a supressão da diretriz: “Bancada evangélica atuou firmemente para retirar a ideologia do gênero do texto base.” (PRB, 2014)

O deputado evangélico George Hilton escreveu no Blog da Liderança 10, blog do seu partido (PRB): “Em nome da instituição familiar trabalhamos pela retirada da ideologia de gênero do texto-base e saímos vitoriosos.” (Monica DONATO, 2014)

A agência de segmentos conservadores conseguiu barrar o substitutivo ao artigo 2º. do PLC 103/2012, inciso III, que inclui a igualdade de

---

<sup>24</sup> O site católico Portal da Família, que replicou esse artigo e outros de Julio Severo, registra mais de 3 milhões de acessos por ano. Severo tem postado textos polêmicos sobre direitos da população LGBT e direitos reprodutivos das mulheres. Não se sabe se ele participa de algum grupo religioso, mas ele se afirma evangélico e reivindica pregar a “verdade cristã”. Seus textos são frequentemente replicados em sites católicos e evangélicos.

<sup>25</sup> Replicado também pela Aliança Misericórdia Imaculada do Espírito Santo. Disponível em: <http://www.misericordia.com.br/noticias/conteudo-noticia.php?id=647>. Acesso em: 03 ago. 2014.



gênero como diretriz do Plano Nacional de Educação. A diretriz propunha a superação das desigualdades educacionais, “com ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual”.

Originalmente, o Projeto de Lei 8035, de 2010, não incluía esse detalhamento em suas diretrizes, mesmo que em seus anexos, resultado da Conferência Nacional de Educação (CONAE), as questões relacionadas a igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual já fosse apontada. Conforme vimos, a CONAE realizada em 2010 apresentou propostas nesse sentido que serviriam de base para a elaboração do PNE, e que foram anexadas ao PL 8035/2010, mas essas considerações não foram incorporadas nas diretrizes do PL 8035. No Senado, a proposição de um substitutivo que explicitasse a “ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual”, depois da forte campanha de grupos católicos conservadores, foi derrubada, sendo encaminhado para a Câmara dos Deputados, o PLC 103/2012 (SENADO FEDERAL, 2012), mantendo a redação original do projeto.

É importante ressaltar que Vital do Rêgo, relator do Senado para o PNE, em primeiro parecer (06/12/2013) afirma:

A alteração empreendida no inciso III do art. 2º do projeto de lei, que elimina a menção expressa às espécies de discriminação que se almeja combater contraria orientação contida no rol de objetivos fundamentais da Constituição Federal que elenca e identifica essas espécies discriminatórias. Propomos a retomada do texto da CCJ no ponto. (SENADO FEDERAL, 2013)

O senador reconhece a necessidade de se mencionar “as espécies de discriminação que se deseja combater”, e sob o argumento de se cumprir a orientação constitucional que “elenca e identifica essas espécies discriminatórias, Vital do Rêgo assina a Emenda no. 4-PLN, substitutivo ao PLC 103, em 10 de dezembro de 2013. A emenda explicita os termos “igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual (SENADO FEDERAL, 2013).

O mesmo senador, porém, diante da forte campanha de grupos católicos e evangélicos conservadores contra o substitutivo e contra ele mesmo, retrocedeu em seu parecer. A campanha, que incluiu “visitas”



de padres católicos ao seu gabinete, textos que se referem à instrumentalização do senador (católico) pelo governo federal, postados nas redes sociais e convocação dos católicos para participarem dos debates no plenário da Câmara, foi bastante efetiva. Conforme postagem em vários sites católicos e no facebook, teria sido o “esforço conjunto de católicos e evangélicos” que teria impedido a aprovação do substitutivo:

Através de um esforço conjunto de católicos e evangélicos, já conseguimos que o Senador Álvaro Dias (PSDB-PR) retirasse deste PNE a IDEOLOGIA DE GÊNERO. No entanto, o Governo do PT está usando a base aliada, principalmente o PMDB, para trazer de volta esta ideologia para o PNE. A situação é dramática! O Senador Vital do Rêgo (PMDB da Paraíba), católico praticante, está sendo usado para reintroduzir este veneno em nossa educação apresentando um substitutivo que foi todo reelaborado segundo as orientações do Governo do PT (MEC)<sup>26</sup>

Em seu site, Vital do Rêgo reproduz a notícia postada pela Comunidade Católica Colo de Deus, que afirma que a

Comunidade conhecida nacionalmente agradeceu ao senador pela elaboração do seu Substitutivo, que segundo eles na sua Emenda 809 ao (PLS 236, de 2012) pede a exclusão de expressões de gênero, identidade de gênero, identidade sexual, opção sexual e orientação sexual onde se encontrar no texto do PLS n.236, de 2012. Segundo Vital, tais expressões não encontram definição consensual na doutrina nem constam de nossa tradição legislativa. Conforma (sic) argumenta o senador em suas emendas, há vasta literatura que denuncia o uso de tais conceitos mais como uma ideologia de gênero do que propriamente como uma política de gênero. (Vital do RÊGO, 2013)

Sem constrangimento o senador retira o substitutivo, argumentando não encontrar “definição consensual na doutrina” e nem na “tradição legislativa”, contrapondo-se assim ao seu primeiro parecer, que indicava a constitucionalidade da identificação das discriminações.

---

<sup>26</sup> Facebook Escolástica da Depressão. “A ameaça de gênero”. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/EscolasticaDaDepressao/posts/687986564555071> Acesso em 31 jul. 2014.



No site de Vital do Rêgo, há também uma foto sua com os padres Paulo Ricardo e José Eduardo. O padre Paulo Ricardo é da Arquidiocese de Curitiba, mas é nacionalmente conhecido por sua forte inserção nos meios de comunicação. Em fevereiro de 2012, padres e bispos da Regional Oeste II escreveram uma carta em que denunciam o padre e questionam sua saúde mental, mas ele continua em plena atividade. Dentre suas muitas críticas (à CNBB, ao Concílio Vaticano II, à presidência da República), o padre milita fortemente contra os direitos reprodutivos das mulheres e os direitos da população LGBT. O religioso é bastante referenciado e reverenciado pela Colômbia de Deus que, como ele, tem militado fortemente na luta contra quaisquer temas que envolvam sexualidade: aborto, homossexualidade, transexualidade, masturbação etc., e sua ação tem ocorrido principalmente nas redes sociais, por meio de seu site, de seu facebook e do Instagram, bem como pelo corpo a corpo com representantes do Legislativo, na obstaculização de políticas públicas relacionadas a direitos reprodutivos e aos direitos das populações LGBTs.

Encaminhado para a Comissão Especial da Câmara dos Deputados, o projeto com seus substitutivos foi analisado, e o relator Angelo Vanhoni propôs novamente a explicitação da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual no PNE.

Grupos conservadores católicos e evangélicos, que não cessaram sua campanha para garantir a não inclusão da igualdade de gênero e sexual no PNE, se mobilizaram mais uma vez para pressionar os parlamentares nessa direção. Telefonando intermitentemente para o gabinete dos deputados da Comissão, participando massivamente do chat com Vanhoni<sup>27</sup>, fazendo o corpo a corpo com os deputados, e reunindo um grupo significativo no plenário da Câmara, esses grupos demonstraram sua força política.

O PLC 103 manteve em seus anexos as orientações da CONAE, que em um dos seus trechos afirma:

Como função social, cabe reconhecer o papel estratégico das instituições de educação básica e superior na construção de uma nova ética,

---

<sup>27</sup> Em chat realizado com o relator, os internautas não cessavam de enviar mensagens com frases de impacto como “Não à ideologia de gênero!” e “Pela salvação da família!”



centrada na vida, no mundo do trabalho, na solidariedade e numa cultura da paz, superando as práticas opressoras, de modo a incluir efetivamente os grupos historicamente excluídos: entre outros, negros, quilombolas, pessoas com deficiência, povos indígenas, trabalhadores do campo, mulheres, lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) (SENADO FEDERAL, 2012)

Porém, a redação aprovada e sancionada determina “a superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação”. A retirada, no documento aprovado, da diretriz que explicita as desigualdades acima referidas, oculta as desigualdades imperantes nas políticas de educação do Brasil. Isso afeta diretamente os direitos básicos da população negra, indígena, de populações distantes dos grandes centros urbanos do país, de pessoas do campo, das mulheres e da população LGBT, pois invisibiliza a desigualdade histórica desses segmentos, bem como oculta a “interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe” (Helena HIRATA, 2014, p.62). A preocupação com a definição do montante dos recursos destinados à Educação parece (apenas parece) ter sido feita descolada da discussão do acesso real das chamadas “minorias sociais” à própria Educação. As desigualdades educacionais têm sexo, orientação sexual, raça/etnia, classe, idade, e o não reconhecimento de tais desigualdades e de sua interseccionalidade, as perpetua infinitamente. A perspectiva interseccional nos permite

Aprender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais. (Sirma BILGE, apud Helena HIRATA, 2014, pp.62-63)

Apesar do substitutivo também se referir a desigualdade racial e regional, o debate para a sua derrubada se concentrou no tema da igualdade de gênero e de orientação sexual.



## Sobre a “Ideologia de Gênero”

Toda a campanha dos setores religiosos conservadores contra a diretriz do PNE se deu pautada na luta contra o que se classificou como “ideologia de gênero”. Sob o argumento de que gênero se constituía numa ameaça contra a família, pois subverteria a sexualidade e a família “natural”, esses setores apostaram fortemente nos sentidos objetivados, portanto dominantes, de sexo e família para encamparem sua luta contra a discriminação das desigualdades de gênero e de orientação sexual e, não esqueçamos, contra a discriminação das desigualdades étnico-raciais e regionais.

No site católico Portal da Família, encontramos a seguinte “matéria”:

Deveria ser natural que governo e legisladores continuamente trabalhassem para melhorar a situação das famílias e da educação brasileira, pois há muito a fazer.

Porém, ao invés disso, estão tentando aprovar no Senado Federal brasileiro DUAS NOVAS AMEAÇAS contra a família.

São elas um Substitutivo do senador Vital do Rêgo ao já polêmico Projeto do Plano Nacional da Educação (PNE), PLC 103-2012, e o PLC 122, um projeto que se disfarça com o objetivo de combater a “homofobia”. Na prática, ambos os projetos tentam introduzir os conceitos da ideologia de gênero na legislação brasileira.

A Ideologia de Gênero é uma aberração de ideia imaginada por cientistas sociais que tem como eixo a afirmação de que o sexo biológico com o qual nascemos não define a nossa sexualidade. Esta é pura e simplesmente uma construção social, que pode assumir tantas variáveis quanto julgarem conveniente aqueles que querem implantar essa ideologia. O fim último dela é a completa subversão da sexualidade humana e da família natural. (Julio SEVERO, 2013)

O deputado evangélico George Hilton, afirma em sua página na internet:

Se esse conceito [de gênero] fosse introduzido na legislação, isso acarretaria danos desastrosos para a instituição familiar, gerando permissividade sexual. Acreditamos que as metas e diretrizes contidas no plano são fundamentais para melhorar o acesso à Educação



do nosso país, mas não podíamos compactuar com esse absurdo que colocaria a instituição família como “opressora” das novas liberdades e dos gêneros criados como a homossexualidade, a bissexualidade, a transexualidade e outros. (Mônica DONATO, 2014)

A tal da “ideologia de gênero” como ameaça a ser combatida a qualquer preço, pulula nas redes sociais católicas e evangélicas. São dezenas de sites, centenas de blogs, milhares de curtidas em facebook e outros recursos virtuais utilizados na luta pelo estabelecimento dos significados sociais. Na TV, muito especialmente o pastor Silas Malafaia, tem se debruçado sobre essa questão. Em manifestações inflamadas em seu programa “Vitória em Cristo”, Malafaia se pronunciou diversas vezes contra a “ideologia de gênero” e seu maior mentor: o feminismo. Em sites e blogs católicos e evangélicos, o feminismo é identificado como o inimigo a ser combatido, como a ideologia de gênero que oprime a sociedade, e que é disseminada na mídia, nas escolas, na política etc.<sup>28</sup>

O objetivo de toda essa campanha é criar certo tipo de pânico moral (Stanley COHEN, 2002) contra gênero e contra o feminismo, evocando um tema cujos sentidos têm sido pautados pela agência de segmentos conservadores: a sexualidade. O rompimento dos padrões normativos das relações sociais de sexo e da sexualidade pelo feminismo, é interpretado como uma ameaça contra o cristianismo e, por consequência, contra a sociedade. O medo social das mulheres, o medo social de homossexuais e travestis, e mais recentemente, de transexuais e transgêneros, está pautado em um longo processo de invenção sociocultural do feminino e do masculino, das performances de gênero (Judith BUTLER, 2003), que normalizou as relações nas sociedades ocidentais

---

<sup>28</sup> RICARDO, Padre Paulo. **Feminismo, o maior inimigo das mulheres**, 03 de fevereiro de 2012. Site Christo Nihil Praeponere. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/episodios/feminismo-o-maior-inimigo-das-mulheres> Acesso em 15 ago. 2014; EQUIPE CHRISTO NIHIL PRAEONERE. **O Feminismo é tão inimigo das mulheres quanto o machismo**. Blog Compartilhando a Graça. Disponível em: [http://permanecerecompartilhar.blogspot.com.br/2014/01/o-feminismo-e-tao-inimigo-das-mulheres.html?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=feed&utm\\_campaign=Feed:+compartilhandoagrac+a+\(Compartilhando+a+Gra%C3%A7a\)#.VDUnqWddXfl](http://permanecerecompartilhar.blogspot.com.br/2014/01/o-feminismo-e-tao-inimigo-das-mulheres.html?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:+compartilhandoagrac+a+(Compartilhando+a+Gra%C3%A7a)#.VDUnqWddXfl) Acesso em 15 ago. 2014; BOHLIN, Sue. **Mentiras do feminismo e verdades da Bíblia**. União de Blogueiros Evangélicos. Disponível em: <http://www.ubeblogs.net/2012/03/mentiras-do-feminismo-e-verdades-da.html> Acesso em 15 ago. 2014.



Para acentuar ainda mais o pânico moral, fertilizando o solo da recepção da mensagem antifeminista e anti gênero, os segmentos católicos e evangélicos de cunho conservador, no processo de produção de verdades, argumentam que existe uma estreita relação entre os partidos de esquerda de orientação socialista e organizações internacionais para a implementação da “ideologia de gênero” no país, sugerindo uma ação orquestrada na luta contra a família “natural”:

A ideologia de gênero é uma nova técnica, idealizada, em conjunto com fundações internacionais, pelos partidos de esquerda que pretende, utilizando o sistema escolar, abolir a família como instituição social. Aprovado o Plano Nacional de Educação, no ano que vem poderá ser apresentado outro projeto de lei, que proporá a educação sexual obrigatória nas escolas, sem direito a objeções de consciência por parte dos pais, conforme já faz parte das orientações internacionais da ONU a este respeito. Quando estas duas leis estiverem aprovadas, o sistema educacional brasileiro será transformado em uma máquina armada para a demolição e a destruição da família natural. É a nova revolução socialista de que o PT, orientado por organizações internacionais, é atualmente o principal protagonista no Brasil. Se o Plano for aprovado, nos próximos dez anos nossos filhos serão educados segundo a nova ideologia de gênero.

Se o Congresso Nacional aprovar a inclusão da ideologia de gênero como meta do Plano Nacional da Educação, todos os alunos serão obrigados a aprender como sexualidade normal todas as formas de vida sexual que não possuem qualquer relação com a formação de uma família fundamentada na união entre um homem e uma mulher. Os kits e livros textos gays, bissexuais, transexuais, lésbicos, etc., já amplamente promovidos e distribuídos pelo nosso governo nas escolas, se tornarão obrigatórios para as crianças em idade escolar. O sistema educacional será transformado no principal instrumento ideológico de uma revolução socialista organizada para a demolição e a destruição do conceito da família natural. (Paulo RICARDO, 2014)

Em tom “profético” e “escatológico”, o texto afirma que a “família natural” estaria ameaçada pela imposição de uma “ideologia de gênero” que ameaçaria o sistema educacional brasileiro, e que estaria diretamente relacionada ao projeto de se deflagrar uma “revolução socialista”.



A evocação de uma suposta “revolução socialista” que teria como projeto a “destruição do conceito de família natural”, nos remete a outros momentos da história do país, como no período de desestabilização do governo de João Goulart (1962-1964), em que o pânico moral contra o comunismo foi acionado pela mídia, pelos militares, pelos empresários, pelos latifundiários e pelas igrejas. O governo de João Goulart, associado ao comunismo (o “perigo vermelho”), seria uma ameaça para a nação, pois traria consigo o ateísmo, destruiria a instituição família, acabaria com a propriedade privada, e solaparia todas as conquistas da civilização cristã (Carla RODEGHERO, 2003). Isso mobilizou multidões nas “Marchas da Família com Deus pela Liberdade” em 1964.

O padre Luiz Carlos Lodi da Cruz, presidente do Pró-Vida de Anápolis – GO, escreveu no site de sua organização uma declaração em que afirma que as feministas são remuneradas pela sua militância, classificando-as como “meretrizes”, pois negociam sua “vocaçãõ à maternidade”:

As meretrizes entregam seu corpo em troca de dinheiro. As feministas fazem algo mais degradante: em troca dos dólares que recebem do exterior, entregam, não o seu corpo, mas aquilo que há de mais nobre na mulher: sua vocação à maternidade. Associam-se em entidades fartamente remuneradas com a condição de fazerem tudo e somente aquilo para que são contratadas. Ao contrario do que possa parecer, elas são a expressão máxima da subserviência, do rebaixamento e da degradação feminina (CRUZ, 1997).

As organizações internacionais mencionadas, são a UNICEF, a Fundação Ford e a própria ONU, vistas como agências que ameaçam a ordem interna do país no que tange à sexualidade. Em um dos sites faz-se menção ao fato da UNICEF ter perdido apoio econômico da Igreja Católica por defender a descriminalização do aborto. Os partidos de esquerda, no caso dessa citação, especificamente o PT, e o socialismo, são identificados também como inimigos a serem combatidos. Isso mostra como não é possível falarmos de gênero sem pensarmos nas suas interseccionalidades.

A disputa pelos sentidos aposta que, no processo de recepção, os sentidos hegemônicos inviabilizem outras possibilidades de significado. Ao se pronunciar contra a “ideologia de gênero”, Dom Antonio Rossi Keller, em nota pastoral, afirma:



*Na visão ideológica do gênero, cada um pode e deve “inventar-se a si mesmo”. No quadro desta visão ideológica, estão abertas as portas para as já conhecidas “opções sexuais” possíveis, bem como para qualquer outro tipo de opção, como por exemplo a zoofilia, a pedofilia e o que se quiser criar. Basta que alguém determine para si o tipo e o modo de sua opção sexual, e a Sociedade como tal deve não só aceitá-la, mas até mesmo promovê-la. Assim, toda a moral fica determinada a partir da decisão do indivíduo, desaparecendo a diferenciação entre o que é permitido e o que é proibido em tudo o que se refere à questão da sexualidade humana. O que é certo e o que é errado neste campo está submetido ao que cada um julga ser certo ou errado para o gênero que escolheu para si.*

*A introdução deste conceito ideológico do gênero na legislação e no sistema educacional do país significará um comprometimento irreversível do princípio e da instituição da sociedade, fundada no modelo natural, que chamamos e entendemos por “Família”. No quadro da ideologia do gênero, a família “tradicional”, composta por pai, mãe e filhos, é entendida como um princípio opressor, cabendo a cada indivíduo estabelecer seu modo de ser e de formar a sua família.*

*A nova sociedade, preconizada pelos defensores da ideologia do gênero estará fundada na mais absoluta permissividade sexual, já que a cada um caberá estabelecer seu próprio gênero, segundo as tendências homossexuais, transexuais, bissexuais ou outras.*

*Dentro deste quadro absurdo de domínio absoluto do subjetivismo, a instituição familiar tradicional é também considerada discriminatória e, portanto, nas escolas, os chamados “kits” gays, bissexuais, transexuais, etc. deverão tornar-se obrigatórios, para a superação da discriminação.* (2014)

D. Antônio Keller apela para os sentidos dominantes de sexualidade e família para combater formas distintas das hegemônicas. Ele busca a recepção positiva de sua mensagem, e evoca as fobias do sexo, associa outras sexualidades para além da heterossexualidade como práticas que levam à pedofilia, e afirma o risco da destruição da família nuclear e da própria sociedade.

Esse tem sido o recurso recorrente das várias manifestações de grupos conservadores católicos e evangélicos, que objetivam a imposição de um modelo único de família à sociedade como um todo, e tem mobilizado inclusive parlamentares, como os da Bancada Evangélica, cuja pauta inclui obstaculização e revisão dos direitos reprodutivos das mulheres e dos direitos da população LGBT. O modelo de família



reivindicado por esses grupos, referido sempre como “modelo natural”, responderia aos objetivos divinos para a criação do ser humano. A família só seria legítima se acompanhasse o modelo homem, mulher e filhos, sendo descartadas outras composições. Para isso é preciso vigiar o sexo, vigiar os corpos e regular a sexualidade, e um dos meios mais eficazes para isso tem sido o da produção do pânico moral por meio da construção do inimigo: as feministas.

Porém, se esses segmentos encontram receptividade à sua mensagem, eles têm se deparado também com o questionamento dessa regulação. Se essa movimentação toda aconteceu e acontece, se é preciso criar factóides, significa que a recepção não é tão dócil quanto esses setores desejam. A negociação dos/das “fieis” com as moralidades religiosas é permanente, revelando suas fissuras ou grandes rachaduras, explicitando polifonias que teimam em questionar a aparente monofonia e monotonia religiosa sobre família e sexualidade.

As dissonâncias entre discursos institucionais religiosos sobre a sexualidade; entre discursos institucionais religiosos e práticas dos sujeitos religiosos; entre discursos e práticas dos sujeitos religiosos, evidenciam que a ortodoxia do discurso institucional no quesito “sexualidade” se defronta com a heterodoxia dos discursos e das práticas dos sujeitos religiosos.

Além disso, o próprio discurso institucional é nuançado por seus representantes, que têm produzido novas cosmovisões acerca da sexualidade. Na verdade, não se trata apenas de produzir novas cosmovisões acerca da sexualidade, mas também de fazer emergir aquelas que têm sido caladas no decorrer da história (Sandra Duarte de SOUZA, 2012, p. 339)

O argumento de um sujeito coletivo, “os católicos”, ou “os evangélicos”, como um segmento homogêneo no que tange às questões relativas aos direitos reprodutivos das mulheres, à homossexualidade, à transexualidade e à igualdade de gênero, não quer reconhecer a multiplicidade de vozes presentes entre os sujeitos que se denominam católicos ou evangélicos, sejam eles fieis comuns ou clérigos das mais distintas instituições religiosas. É por isso, por exemplo, que Católicas pelo Direito de Decidir, insistem em ser Católicas pelo Direito de Decidir, a despeito de serem constantemente negadas pela Igreja Católica. CDD



é CDD para afirmar que há católicas e católicos que pensam de outra forma, para além da aparente homogeneidade afirmada pela Igreja Católica. Dentro e fora das instituições as hegemonias são contextadas.

Grupos que se apresentam como porta-vozes de um segmento coeso e tradicionalista especialmente quando o tema toca em questões de gênero, tentam ocultar a polifonia existente sobre esse tema. Na relação de forças que se estabelece no tensionamento do campo religioso-cultural, a estratégia da expressão “nós os católicos” ou “nós os evangélicos” é confrontada com as dissonâncias das vidas concretas das pessoas, dos silenciamentos enfrentados e dos sentidos reinventados.



## Referências

- ACI DIGITAL. **Senado vota projetos de lei que favorecem ideologia de gênero e homossexualismo**, 09 de dezembro de 2013. Disponível em: <http://www.acidigital.com/noticias/senado-vota-esta-semana-projetos-de-lei-que-favorecem-ideologia-de-genero-e-homossexualismo-48164/> Acesso em: 03 ago. 2014.
- BOHLIN, Sue. **Mentiras do feminismo e verdades da Bíblia**. União de Blogueiros Evangélicos. Disponível em: <http://www.ubeblogs.net/2012/03/mentiras-do-feminismo-e-verdades-da.html> Acesso em 15 ago. 2014.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CAVALCANTI, Robson. **Libertação e sexualidade: instinto, cultura e revelação**. Campinas: CEBEP; São Paulo: Temática, 2004.
- COHEN, Stanley. **Folk Devils and Moral Panics: the creation of the Mods and Rockers**. London: Routledge, 2002.
- CONAE. **Construindo o Sistema Nacional Articulado de Educação: o Plano Nacional de Educação, diretrizes e estratégias de ação**. Brasília, 2010. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/conae/documento\\_referencia.pdf](http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/conae/documento_referencia.pdf) Acesso em: 27 jul. 2014.
- CRUZ, Luiz Carlos Lodi. **Profissão: feminista**. Site Pró-vida de Anápolis, 20 de agosto de 1997. Disponível em: <http://www.providaanapolis.org.br/index.php/todos-os-artigos/item/152-profissao-feminista> Acesso em 15 ago. 2014.
- DONATO, Mônica. **George Hilton destaca atuação do PRB na votação do PNE**. Blog da Liderança 10, do PRB. Disponível em: <http://camaraprb10.blogspot.com.br/2014/04/george-hilton-destaca-atuacao-do-prb-na.html> Acesso em: 02 ago. 2014.
- EQUIPE CRISTO NIHIL PRAEPONERE. **O Feminismo é tão inimigo das mulheres quanto o machismo**. Blog Compartilhando a Graça. Disponível em: [http://permanecercompartilhar.blogspot.com.br/2014/01/o-feminismo-e-tao-inimigo-das-mulheres.html?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=feed&utm\\_campaign=Feed:+compartilhandoagraca+\(Compartilhand+Gra%C3%A7a\)#.VDUnqWddXfl](http://permanecercompartilhar.blogspot.com.br/2014/01/o-feminismo-e-tao-inimigo-das-mulheres.html?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:+compartilhandoagraca+(Compartilhand+Gra%C3%A7a)#.VDUnqWddXfl) Acesso em 15 ago. 2014.
- HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social: revista de sociologia da USP**, vol. 26 nº. 1. São Paulo: USP, 2014, PP. 61-73.
- KELLER, Antônio Carlos Rossi. **A condenação da ideologia de gênero**, 26 de março de 2014. Disponível



em: <http://confrariadesaojoaobatista.blogspot.com.br/2014/04/a-condenacao-da-ideologia-de-genero.html> Acesso em 05 ago. 2014.

PRB – Partido Republicano Brasileiro. **Bancada evangélica atuou firmemente para retirar a ideologia do gênero do texto base**, 28 de abril de 2014. Disponível em: <http://www.prb10.org.br/tags/bancada-evangelica-atuou-firmemente-para-retirar-a-ideologia-do-genero-do-texto-base/> Acesso em 02 ago. 2014

RÊGO, Vital do. **Comunidade Católica agradece ao senador Vital do Rego pelo seu relatório ao PNE**, 18 de dezembro de 2013. Disponível em: [http://www.senadorvital.com.br/noticias/4608,comunidade\\_catolica\\_agradece\\_ao\\_senador\\_vital\\_do\\_rego\\_pelo\\_seu\\_relatorio\\_ao\\_pne.html](http://www.senadorvital.com.br/noticias/4608,comunidade_catolica_agradece_ao_senador_vital_do_rego_pelo_seu_relatorio_ao_pne.html) Acesso em 02 ago. 2014.

RICARDO, Padre Paulo. **Urgente: Leis que ameaçam a família brasileira serão votadas nesta quarta feira**, 09 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/blog/a-ameaca-de-genero> Acesso em: 03 ago. 2014.

RICARDO, Padre Paulo. **Urgente: congresso pode aprovar a ideologia de gênero como meta da educação**, 10 de março de 2014. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/blog/urgente-congresso-pode-aprovar-a-ideologia-de-genero-como-meta-da-educacao> Acesso em 15 ago. 2014

RICARDO, Padre Paulo. **Feminismo, o maior inimigo das mulheres**, 03 de fevereiro de 2012. Site Christo Nihil Praeponere. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/episodios/feminismo-o-maior-inimigo-das-mulheres> Acesso em 15 ago. 2014;

RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho**: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964). Passo Fundo: UPF, 2003.

SENADO FEDERAL. **Projeto de Lei da Câmara N.º. 103**, 30 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=115871&tp=1> Acesso em 31 de jul. 2014.

SENADO FEDERAL. **Emenda no. 4 – PLEN** (Substitutivo), 10 de dezembro de 2013. Disponível em: [www.senado.gov.br/atividade/materia/getTexto.asp?t=142878](http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getTexto.asp?t=142878) Acesso em 31 jul. 2014

SEVERO, Julio. **Projetos contra a família: PLC 122, Plano Nacional da Educação (PNE) e a ameaça de gênero**. Portal da Família, 15 de dezembro de 2013. O artigo foi originalmente publicado no site Voto pela Vida. Disponível em: <http://www.portaldafamilia.org/artigos/PLC122-PNE.shtml> Acesso em: 03 ago. 2014.

SOUZA, Sandra Duarte de. AIDS e religião: apontamentos sobre representações católicas da sexualidade em tempos de AIDS. **Estudos Teológicos**, vol. 52, n.º. 2. Jul.-dez. 2012, pp. 333-344.



SPM/SEPP/IR/MEC. **Gênero e diversidade na escola: formação de professoras/es em Gênero, Orientação Sexual e Relações Étnico-Raciais**. Livro de conteúdo. Versão 2009. – Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: SPM, 2009.

TEMPESTA, Dom Orani João. **Reflexões sobre a ideologia de gênero**, 28 de março de 2014. Disponível em: <http://www.cnb.org.br/outros/dom-orani-joao-tempesta/13907-reflexoes-sobre-a-ideologia-de-genero> Acesso em 02 ago. 2014.

**[ Volta ao Sumário ]**





Mídias e intolerância religiosa: Tendências e desafios à pesquisa em tempos de neoconservadorismo evangélico





## Magali do Nascimento Cunha

Doutora em Ciências da Comunicação.  
Docente e pesquisadora do Programa de  
Pós-Graduação em Comunicação Social  
da Universidade Metodista de São Paulo.  
Coordenadora do Grupo de Pesquisa Mídia,  
Religião e Cultura (MIRE).

---

### Como referenciar este texto:

CUNHA, Magali do Nascimento. Mídias e intolerância religiosa: tendências e desafios à pesquisa em tempos de neoconservadorismo evangélico. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Vi-olências e Direitos Humanos (Vol.1)**. Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 174-191.

## Introdução

Transformações nos quadros sociocultural e político, em especial na última década e meia, têm intensificado estudos acadêmicos e chamado a atenção do público interessado nas questões que envolvem religião no Brasil. Podemos identificar nesta transformação a articulação de quatro fenômenos interligados entre si: (1) o fortalecimento do ramo Pentecostal; (2) a ampliação da presença das igrejas evangélicas nas mídias tradicionais e nas mídias digitais; (3) maior ocupação de espaço pelos evangélicos na política partidária; (4) o crescimento do mercado da religião e o avanço do marketing religioso.

Chama a atenção que, em especial na virada da primeira década do século XXI, tem sido alcançada visibilidade mais intensa de lideranças defensoras de ideias e posturas explicitamente conservadoras e que se apresentam como modernas, pertencentes aos novos tempos, em que a religião tem como aliados o mercado e as tecnologias. Podemos identificar neste contexto uma nova face do conservadorismo religioso, um neoconservadorismo, que emerge como reação a transformações socioculturais que o Brasil tem experimentado, em especial a partir dos anos 2002, com a abertura e a potencialização de políticas públicas voltadas para direitos humanos e gênero. Este estudo busca refletir sobre este processo, com ênfase em situações destacadas nos últimos cinco anos em seus contextos midiáticos.

## A reconfiguração do lugar dos evangélicos na política

Uma das transformações na cultura evangélica, na passagem do século XX para o XXI pode ser identificada no sepultamento da máxima “crente não se mete em política”, especialmente a partir do Congresso Constituinte de 1986, quando foi formada a primeira bancada evangélica. A partir dali, pode-se dizer que a postura de isolamento deste segmento com relação à participação política – até então interpretada como algo “do mundo”, identificado a paixões terrenas – passou a conviver com outros ideais, referentes à participação e visibilidade na vida pública,



que podem ser resumidos na formulação “irmão vota em irmão” (FRESTON, 2006). Depois de altos e baixos numéricos, decorrentes de casos de corrupção e fisiologismo, a bancada evangélica se consolidou como força, o que resultou na criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em 2003. Até 2010, esses parlamentares não eram identificados como conservadores do ponto de vista sociopolítico e econômico. Seus projetos raramente interferiam na ordem social: se revertiam em “praças da Bíblia”, criação de feriados para concorrer com os católicos, benefícios para templos. O perfil dos partidos aos quais a maioria desses políticos está afiliada reflete isto, bem como recorrentes casos de fisiologismo (CUNHA, 2012).

Na legislatura iniciada em 2011, um forte conservadorismo moral passou a marcar a atuação da FPE, que trouxe para si o mandato da defesa da família e da moral cristã contra a plataforma dos movimentos feministas e de homossexuais, valendo-se de alianças até mesmo com parlamentares católicos, diálogo historicamente impensável no campo eclesialístico.

Maior poder foi alcançado por este segmento religioso, avançando para além de cadeiras no parlamento, incluindo ministérios e presidências de comissões importantes na Câmara dos Deputados: Marcelo Crivela foi nomeado ministro da Pesca e Aquicultura em 2012 (com mandato encerrado em 2014), e George Hilton, ministro do Esporte em 2015 (com mandato encerrado em 2016)<sup>29</sup> – ambos bispos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), vinculados ao Partido Republicano Brasileiro (PRB); além do emblemático caso em que o deputado Pastor Marcos Feliciano, do Partido Social Cristão (PSC), foi eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara em 2013<sup>30</sup>.

Os números do Censo 2010 são fonte para a demanda de legitimidade social entre os evangélicos e de conquista de mais espaço de influência. A Bancada Evangélica é, neste quadro, um grupo significativo na Câmara Federal: é a terceira em número, atualmente com atrás das

---

<sup>29</sup> George Hilton retomou o mandato de Deputado Federal em abril de 2016, quando da recomposição de forças dos aliados da Presidente Dilma Rousseff para barrar o processo de impeachment na Câmara Federal. Ele votou contra o impeachment na sessão plenária de 17 de abril de 2016, apesar do PRB ter rompido com Rousseff e ter-se retirado da base aliada.

<sup>30</sup> Sobre o caso ver: Cunha(2014). Ver também Cunha (2013<sup>a</sup>).



Bancadas dos Empresários e dos Ruralistas. Estes parlamentares estão ligados a 29 igrejas diferentes, a maioria pentecostais, o que mostra a força desta parcela específica dentre os grupos evangélicos no que se refere à atuação política.<sup>31</sup>

Não há, até o presente, um partido próprio dos evangélicos, mas pelo menos quatro agremiações têm forte presença do segmento: o Partido Republicano Brasileiro (PRB), o Partido Social Democrático (PSD), o Partido Republicano da Ordem Social (PROS) e o Partido Social Cristão (PSC).

O único partido que leva um nome religioso, o Partido Social Cristão (PSC), tinha pouca expressão até a repercussão da controversa indicação do deputado Pastor Marco Feliciano para presidência da CDHM da Câmara. Conhecido como um “partido de aluguel”, por ter escasso número de filiados e/ou parlamentares e abrigar candidaturas de políticos dispostos a pagar um preço pela inscrição, foi ocupado pela igreja pentecostal Assembleia de Deus (AD) a partir da eleição do Presidente Lula, em 2002. Fortaleceu-se a ponto de lançar candidato próprio: o Pastor Everaldo, da AD.

Diante do fortalecimento do poder político dos evangélicos, particularmente dos pentecostais, a AD decidiu pela criação de um novo partido, o Partido Republicano Cristão (PRC). O projeto foi aprovado pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), e mais de 40 mil pastores foram mobilizados para recolher assinaturas dos fiéis para a formação do partido, em aproximadamente 100 mil locais de culto em todo o país<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> A Bancada Evangélica no Parlamento é composta em 2016 por 96 deputados/as federais e 3 senadores, num total de 99 parlamentares. Em maio de 2016, entre os parlamentares da Câmara dos Deputados, cinco estavam licenciados para exercer cargos em seus estados, e sete eram suplentes em exercício, formando um total de 94 deputados evangélicos em atuação. Estes números consideram aqueles/as deputados/as e senadores com vinculação identificada ou declarada a uma igreja evangélica. Não são considerados parlamentares apoiados por igrejas. Informações de Mídia, Religião e Política. Disponível em <<http://www.metodista.br/midiareligiao politica/index.php/composicao-bancada-evangelica/>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

<sup>32</sup> Fontes: Site do Partido Republicano Cristão. Disponível em <http://www.prc.org.br/>, acesso em 30 mai 2015; Facebook/Partido Republicano Cristão. Disponível em: <<https://www.facebook.com/pages/PRC-Partido-Republicano-Crist%C3%A3o/1453322154927975?fref=ts>>. Acesso em: 30 maio 2015.



Personagem que deve ser mencionada neste processo é a ex-senadora Marina Silva. Membro da AD, foi candidata à Presidência da República em 2010, pelo Partido Verde (PV), e em 2014, pelo PSB (após a morte do candidato Eduardo Campos, de quem era vice na chapa), com expressiva votação em ambos os pleitos. Em 2015 criou o próprio partido, a Rede Sustentabilidade. Sua identidade evangélica é fonte de controvérsias, em especial no que diz respeito ao tímido apoio às causas LGBT, que lhe custa críticas dos dois lados (CUNHA, 2014a).

A mais significativa conquista de poder político dos evangélicos nos primeiros meses da atual legislatura foi a ascensão do deputado Eduardo Cunha (PMDB/RJ), eleito Presidente da Casa. Membro da AD, Cunha usou do seu poder para facilitar a liderança e a atuação de deputados evangélicos em comissões especiais, criadas e recriadas por ele, e para acelerar a tramitação de projetos de lei e de emendas constitucionais, elaboradas por congressistas do grupo, como o Estatuto da Família.<sup>33</sup> Eduardo Cunha foi afastado da Presidência da Câmara em maio de 2016, por conta de ter se tornado réu de crime de corrupção em processo no Supremo Tribunal Federal, e sofreu um processo de cassação.<sup>34</sup>

## Ressonâncias do neoconservadorismo evangélico

O neoconservadorismo<sup>35</sup> emerge, no Brasil, como reação a transformações socioculturais que o país tem experimentado, em especial a partir

<sup>33</sup> Sobre Eduardo Cunha e seu poder, ver os relevantes artigos: PHILLIPS, Dom. Does Brazil's new speaker of the lower house want the government to fall? The Washington Post, 29 mai 2014. Disponível em: <[https://www.washingtonpost.com/world/the\\_americas/brazilian-opposition-leader-eduardo-cunha-has-his-sights-on-the-presidency/2015/05/28/37efa0c6-03d7-11e5-93f4-f24d4af7f97d\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/the_americas/brazilian-opposition-leader-eduardo-cunha-has-his-sights-on-the-presidency/2015/05/28/37efa0c6-03d7-11e5-93f4-f24d4af7f97d_story.html)>. Acesso em: 5 jun. 2016. MARTÍN, M. Com tática de guerra relâmpago, bancada conservadora ganha posições. El País, 5 jul. 2015. Disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/03/politica/1435956374\\_637179.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/03/politica/1435956374_637179.html)>. Acesso em: 5 jun. 2016.

<sup>34</sup> Matérias sobre esta situação de Eduardo e sobre as manobras políticas do deputado para não perder o mandato podem ser encontradas sob a "tag" Eduardo Cunha, em Mídia, Religião e Política. Disponível em: <<http://www.metodista.br/midiareligiao politica>>. Acesso em: 28 jun. 2016.

<sup>35</sup> O termo conservadorismo é usado aqui no sentido da ciência política, referente a posições que visam à "manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras" (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998. p. 242).



dos anos 2002, com a abertura e a potencialização de políticas voltadas para direitos humanos e gênero. O prefixo “neo” se deve à forma como as lideranças evangélicas se apresentam: como pertencentes aos novos tempos, em que a religião tem como aliados o mercado, as mídias e as tecnologias – mas que se revelam defensoras de um conservadorismo explícito e discursos de rigidez moral, visando a conquista de poder na esfera pública (CUNHA, 2014b).

O neoconservadorismo evangélico não é, no entanto, um dado isolado, é parte de um contexto de fortalecimento de posturas conservadoras na esfera pública brasileira em geral (MENDONÇA, 2013). Foi nesse contexto que o deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ), como suplente da CDHM em 2013, afirmou: “Como capitão do Exército, sou um soldado do Feliciano”, e acrescentou:

*A agenda antes era outra, de uma minoria que não tinha nada a ver. Hoje, representamos as verdadeiras minorias. Acredito no Feliciano, de coração. Até parece que ele é meu irmão de muito tempo. Não sinto mais aquele cheiro esquisito que tinha aqui dentro e aquele peso nas costas (COSTA, 2013).*

Bolsonaro tem um histórico de posicionamentos racistas e de conflito com ativistas sociais e militantes de movimentos LGBT<sup>36</sup>. Na mesma linha, no campo das igrejas, o pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo Silas Malafaia tornou-se amplamente conhecido por polêmicas midiáticas contra os direitos homossexuais e o aborto, desde a campanha presidencial de 2010 (CUNHA, 2014b). Observa-se, portanto, um contexto em que tem se fortalecido a articulação entre políticos conservadores não vinculados às igrejas evangélicas, lideranças políticas evangélicas e lideranças evangélicas midiáticas, compondo um quadro de reverberação de pautas conservadoras, com amplo apoio do eleitorado nacional, como se verificou nas últimas eleições.

<sup>36</sup> Em novembro de 2011, chegou a pedir à presidente Dilma Rousseff, da tribuna da Câmara, para que ela assumisse se gostava de homossexuais. Em março do mesmo ano, respondeu que “não discutiria promiscuidade” ao ser questionado em um programa de TV pela cantora Preta Gil sobre como reagiria caso o filho namorasse uma mulher negra. Sobre o caso ver a matéria CASTRO, Juliana. Preta Gil vai processar Jair Bolsonaro por declarações em programa de TV. O Globo, 29 mar 2011. Disponível em: < <http://oglobo.globo.com/politica/preta-gil-vai-processar-jair-bolsonaro-por-declaracoes-em-programa-de-tv-2803805#ixzz2tU4qowTO>>. Acesso em: 5 jun. 2016.



Com discursos dentro do ideário da moral cristã (contra o aborto e o controle da natalidade, e a favor da assistência psicológica a homossexuais, como se a opção sexual fosse uma doença a ser tratada) aliado a princípios caros ao liberalismo na política e na economia (Estado mínimo e elogios ao livre mercado), essas personagens têm captado apoios para além do círculo religioso. Na visão destas lideranças, a família está sob a ameaça dos movimentos civis de gênero e enfrentamento da violência sexual, reforçados pela abertura a estas demandas no campo político, intensificada a partir de 2002. Alguns apelos ainda tomam como ingrediente a ameaça do comunismo tomar conta do Brasil (CASADO, 2014).

Todo este processo é corroborado pelas tradicionais empresas de mídia brasileiras que, pelo menos na última década, em especial na cobertura noticiosa, tem dado amplo espaço para analistas e comentaristas defenderem abertamente perspectivas e valores conservadores, como é o exemplo de Arnaldo Jabour, Alexandre Garcia e Merval Pereira, nas Organizações Globo; Reinaldo Azevedo, na revista *Veja*; José Luiz Datena e Boris Casoy, no Grupo Bandeirantes; Marcelo Rezende, na Rede Record; Luiz Pondé, na TV Cultura; e mais recentemente, Rachel Sheherazade, no SBT (COUTO, 2013).

No entanto, o Brasil não é um caso isolado, de acordo com estudos sobre o fortalecimento de grupos conservadores nos Estados Unidos e na Europa. Michael Löwy afirma sobre o caso europeu:

As eleições europeias confirmaram uma tendência observada já há alguns anos na maior parte dos países do continente: o crescimento espetacular da extrema direita. (...) Essa extrema direita é muito diversa, podendo-se observar uma vasta gama que vai desde os partidos abertamente neonazistas – como o Aurora Dourada grego – até as forças burguesas perfeitamente integradas no jogo político institucional, como a suíça UDC (União Democrática de Centro). O que eles têm em comum é o nacionalismo excessivo, a xenofobia, o racismo, o ódio contra imigrantes – principalmente “extraeuropeus”- e contra ciganos (o mais velho povo do continente), a islamofobia e o anticomunismo. A isso pode-se acrescentar, em muitos casos, o antisemitismo, a homofobia, a misoginia, o autoritarismo, o desprezo pela democracia e a eurofobia. Quanto a outras questões – por exemplo, ser a favor ou contra o neoliberalismo ou a laicidade – a corrente se mostra mais dividida. Seria um erro acreditar que o fascismo e o antifascismo são fenômenos do passado (LÖWY, 2014, on-line)



Aqui, a reeleição de Marco Feliciano, Jair Bolsonaro, e tantos outros representantes dessa linha conservadora no pleito de 2014, denota o quanto avança seu espaço e legitimidade. Portanto, a despeito de reações do tipo “Marco Feliciano não me representa”, há quem se sinta representado, o que indica a força destas articulações ideológicas em curso na sociedade brasileira. O perfil das manifestações de rua em oposição à reeleição da Presidente da República Dilma Rousseff e às políticas do governo federal, realizadas em 2015, também refletem este quadro<sup>37</sup>.

## As transformações e as novas dimensões na relação mídia-religião

O ano de 2013, com o “caso Marco Feliciano” e seus desdobramentos, pode ser considerado paradigmático, pois nunca antes daquele período, evangélicos estiveram tão em evidência nas mídias não-religiosas. O deputado foi entrevistado, em 2013, por todos os grandes veículos de imprensa, e participou dos mais variados programas de entretenimento – de talk-shows a humorísticos e game shows. Foi tratado com simpatia em entrevista a *Veja* (LINHARES, 2013), defendido pelo jornalista Alexandre Garcia<sup>38</sup> e pela apresentadora do Jornal do SBT Rachel Sheherazade<sup>39</sup>, com o argumento de “liberdade de opinião”. Os veículos não desprezaram a dimensão dos escândalos relacionados ao caso, somada à atraente questão da homossexualidade que estimula emoções e paixões humanas e expõe a vida íntima de celebridades.

---

<sup>37</sup> Entre as muitas publicações referentes a esta temática ver VETTORAZO, Lucas. ‘2015 será o ano da direita nas ruas’, diz ativista que brigou com petistas. Folha de S. Paulo, 27 fev 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/02/1595708-2015-sera-o-ano-da-direita-nas-ruas-diz-ativista-que-brigou-com-petistas.shtml>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

<sup>38</sup> GARCIA, Alexandre. Comentário na Rádio Metrôpole, 5 abr 2013. Youtube. Áudio (2’33). Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=vuCTZaUdGgo](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=vuCTZaUdGgo)>. Acesso em: 5 jun. 2016.

<sup>39</sup> SHEHERAZADE, Rachel. Comentário no Jornal do SBT, 20 mar 2013. Youtube. Vídeo (2’48). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ICzFac9jNIQ>>. Acesso em: 5 jun. 2016.



De fato, as reações de grupos de oposição a Feliciano com manifestações dentro e fora do Parlamento, até mesmo em igrejas frequentadas pelo pastor, foram reduzidas pela cobertura das mídias a uma disputa entre o presidente da CDHM, a aliada Frente Parlamentar Evangélica e seus “soldados”, e ativistas e simpatizantes dos movimentos LGBT, negro e feministas, encabeçados pelo deputado federal Jean Willys (PSOL-RJ), declarado militante homossexual. A mídia noticiosa declarou a “guerra” entre Feliciano e Willys, ou, entre evangélicos e os movimentos de minorias, com ênfase na dimensão da homossexualidade. Toda a potência do caso também foi inflada nas redes sociais digitais (CUNHA, 2013a).

Declarações de Marco Feliciano, fartamente expostas nas mídias noticiosas, alimentaram o imaginário evangélico da perseguição religiosa, e circularam amplamente pelas redes digitais. Os extratos a seguir de falas do deputado são ilustrativos:

Existe uma ditadura chamada [...] ‘gayzista’. Eles querem impor o seu estilo de vida e a sua condição sobre mim. E eles lutam contra a minha liberdade de pensamento e de expressão. Eles lutam pela liberdade sexual deles. Só que antes da liberdade sexual deles, que é secundária, tem que ser permitida a minha liberdade intelectual. A minha liberdade de expressão. Eu posso pensar. Se tirarem o meu poder de pensar, eu não vivo. Eu vegeto e morro (RODRIGUES, 2013).

O amplo espaço dado para Feliciano e seus aliados para a exposição de seus argumentos, até mesmo em game shows e programas de humor, exibidos com simpatia, evidenciou que estes personagens ganharam um tratamento afável das mídias. O pastor Silas Malafaia ganhou até mesmo status de porta-voz dos evangélicos brasileiros, tamanha a incidência de sua presença em espaços diversos em todas as grandes mídias (CUNHA, 2015b).

Venício Lima (2009) chama a atenção para o papel mais importante que as mídias desempenham: o poder de longo prazo que elas têm na construção da realidade por meio da representação que faz dos diferentes aspectos da vida humana e, particularmente, dos políticos e da política. “É através da mídia – em sua centralidade – que a política é construída simbolicamente, adquire um significado” (LIMA, 2009, p. 21).



Portanto, retomando a constatação de que Feliciano, Malafaia e Bolsonaro representam uma parcela conservadora da sociedade brasileira, é possível reconhecer uma afinidade entre estes líderes e quem produz e emite conteúdos das mídias. Isto explicaria o apagamento da discussão da origem do caso: a indicação de Marco Feliciano à CDHM relacionada às afirmações racistas e homofóbicas do deputado e seu nítido distanciamento da defesa dos direitos humanos. No mesmo sentido, esta noção elucidaria a indiferença midiática às polêmicas em torno de Silas Malafaia entre os próprios evangélicos<sup>40</sup>. É possível interpretar ainda esta “boa-vontade” com o fato de os evangélicos terem se tornado mais visíveis e serem um segmento de mercado a ser considerado e “agradado”.

Antonio Rubim contribui com a interpretação desta dinâmica quando trata da midiática da política<sup>41</sup>. O pesquisador chama a atenção para o fato de muitos autores contemporâneos enfatizarem a ideia de que as mídias, mais especificamente a TV, tornaram-se espaço privilegiado na luta política do tempo presente, tanto em tempo de eleições quanto no dia a dia. Por isso, a midiática da política representa de alguma forma “a absorção da lógica produtiva da mídia, imediatamente identificada com a lógica produtiva do espetacular, em detrimento de uma outra política. [...] A mídia então faz política” (RUBIM, 2002. p. 16).

Entretanto, Rubim também considera que a política midiática pode ser entendida como a política “que transita na contemporânea dimensão pública da sociabilidade, buscando adequar-se a este espaço e as linguagens próprias da mídia, sem com isto importar uma tal lógica

---

<sup>40</sup> Ver Entrevista de Silas Malafaia à Gabi: muitos estão me perguntando o que penso. Caio Fábio. Disponível em: <<http://www.caiofabio.net/conteudo.asp?codigo=06382>>. Acesso em: 2 jun. 2016. Ver também SIQUEIRA, Paulo. Silas Malafaia não representa o povo evangélico brasileiro. As pedras clamam. Disponível em: <<https://pedrasclamam.wordpress.com/2012/10/12/silas-malafaia-nao-representa-o-povo-evangelico-brasileiro>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

<sup>41</sup> Aqui o conceito de midiática tomado por Rubim é relacionado àquele desenvolvido por José Luiz Braga, assumido neste trabalho: os novos processos interacionais (de sociabilidade) que “se realizam de modos bastante diversos, em sociedades específicas”, e que se desenvolvem segundo as lógicas das mídias. BRAGA, José Luiz. A sociedade enfrenta sua mídia. Dispositivos sociais de crítica midiática. São Paulo: Paulus, 2006.



produtiva que impeça a política de se realizar e buscar suas pretensões” (RUBIM, 2002, p.16). É preciso atentar, portanto, para a política nas mídias e a política das mídias.

Desta forma, é possível afirmar que a relação entre religião e política no tempo presente, no Brasil, é marcada por um processo de midiaticização. Nesse caso, a lógica produtiva das mídias, baseada na espetacularização, é assumida pela religião e pela política em intercâmbio. Este intercâmbio dá-se também no terreno da ideologia, marcada pelo conservadorismo religioso e midiático, ocorrendo o que Max Weber nominou “afinidades eletivas” (WEBER, 2004). Segundo Weber, para a consolidação do capitalismo foi fundamental o intercâmbio deste com a cultura religiosa protestante puritana de matriz calvinista. Isto foi possível pelo fato de o protestantismo possuir afinidades (simpatia, similaridades) eletivas (escolhas) com o capitalismo. O protestantismo ascético era marcado por forte tendência à racionalidade, ética baseada no trabalho um fim em si mesmo, e era condescendente com a usura nas relações comerciais – valores fortemente presentes no capitalismo.

Este intercâmbio possibilitado pela midiaticização da religião e da política pode ajudar na compreensão dos significados em torno da “boa vontade” das mídias com Marco Feliciano, Silas Malafaia e, em 2014, com o candidato à Presidência da República Pastor Everaldo, que ganhou até mesmo destaque entre os entrevistados do Jornal Nacional, onde foi tratado como um dos principais candidatos<sup>42</sup>.

## Mídia, democracia e Estado Laico

Se o neoconservadorismo evangélico tem suas marcas na política com as reações aos avanços no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, o conservadorismo midiático se revela na forma como o noticiário despreza avanços nas relações políticas com os movimentos sociais e reage à concessão de direitos às classes desprivilegiadas, atuando pela

---

<sup>42</sup> Sobre isto ver PASTOR Everaldo é entrevistado no Jornal Nacional. Zero Hora, 19 ago 2015. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/08/pastor-everaldo-e-entrevistado-no-jornal-nacional-4578993.html>>. Acesso em: 5 jun. 2016.



manutenção do status quo (AZEVEDO, 2006). Isto corresponde ao fato de que o sistema de mídia no Brasil é controlado por grupos familiares vinculado às tradicionais oligarquias políticas regionais e locais.

Consolidou-se, portanto, entre nós um sistema de mídia concentrado, liderado pela televisão e, em boa parte, controlado por grupos familiares vinculados às oligarquias políticas regionais e locais. Essas características específicas é que fazem com que, no Brasil, o poder da mídia assuma, potencialmente, proporções ainda maiores do que em outros sistemas políticos (LIMA, 2009).

Identificam-se, portanto, afinidades eletivas entre o jornalismo veiculado pelas grandes mídias e as lideranças evangélicas em destaque na política. Exemplo destacado é a ampla campanha pela redução da maioria penal assumida pelas mídias noticiosas e liderada pelo senador evangélico Magno Malta (PR/ES) com apoio do Presidente da Câmara dos Deputados Eduardo Cunha (CUNHA, 2013b).

Como este estudo transparece, não é mais possível estudar a relação mídia e religião, tanto na perspectiva das mídias religiosas quanto na das mídias seculares, sem se considerar a midiaticização da religião e da política. Este é um fenômeno que marca o momento atual da política brasileira, em que os evangélicos se colocam na arena como um bloco organicamente articulado. Os evangélicos não são mais “os crentes” ou os grupos fechados de outrora. A separação social, “do mundo”, deixa de ser um valor evangélico da tradição fundamentalista-puritana: são hoje um grupo que desenvolve a cultura “da vida normal” combinada com a religião com presença nas mídias, moda própria, artistas e celebridades, inserção no mundo do mercado e do entretenimento. Além disso, este segmento religioso se vê fortalecido como parcela social que tem suas próprias reivindicações e pode eleger seus próprios representantes para os espaços de poder público.

E aqui, não é possível criticar a presença de grupos religiosos na arena política com a alegação de que o Brasil é um Estado laico. Por mais que o racionalismo e o positivismo insistam em fazer valer as suas formas de dar respostas como aquelas que devem ser levadas em conta numa prática democrática coerente, não é mais possível ignorar o lugar das subjetividades e de práticas coletivas delas decorrentes, como as



religiões, na construção de novas formas de reação às demandas tão diversas e plurais na contemporaneidade<sup>43</sup>. Um Estado laico deve ser espaço de liberdade de crença, o que significa espaço para a manifestação pública dos que têm algum tipo de crença e dos que não têm. E aí está incluída a esfera política.

Importa destacar que um Estado laico no Brasil é uma busca não plenamente alcançada, desde que o Estado se desvinculou da Igreja Católica com a República. Esta questão tornou-se mais intensificada com a presença de uma bancada identificada como religiosa no Parlamento, cujas pautas só estão mais evidenciadas por conta de alianças com segmentos conservadores, fortalecidos no presente, no Brasil, como descrito acima. No entanto, não se deve colocar apenas nos evangélicos o peso do comprometimento da laicidade do Estado. Há muitos anos, a fé católica romana interfere na dinâmica social, política e cultural do país, a começar com a existência de feriados nacionais relacionados aos santos e às festas católicas, passando pelos crucifixos em destaque nas paredes das repartições públicas e tribunais de Justiça até chegar no Acordo Brasil-Vaticano, de 2009, que concede isenção tributária a instituições católicas, privilegia a Igreja Católica no ensino religioso nas escolas públicas, e garante cooperação para preservar e valorizar os bens culturais católico-romanos<sup>44</sup>. A atuação dos evangélicos no Parlamento torna-se ampliação do espaço que já vem sendo dado, há tempos, pelos poderes da República ao Catolicismo. Questionar as posturas reacionárias da bancada evangélica em evidência, que põem em risco conquistas históricas no campo dos direitos humanos e de gênero, é imperativo, mas este questionamento deve ser acompanhado da indagação das posturas referentes ao catolicismo romano de igual modo.

Com tudo isto, a presença da religião cristã da vertente evangélica nas mídias e na política não pode ser interpretada como ameaça, mas como fator que é revelador do próprio avanço da democracia. O que se

---

<sup>43</sup> O filósofo Jürgen Habermas contribui com esta temática nas obras: HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; Idem, RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007; Idem. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012; Idem. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013.

<sup>44</sup> Decreto 7107, de 11 de fevereiro de 2010. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm)>. Acesso em: 2 set. 2015.



torna urgente é a possibilidade do debate e de expressão das diferentes vozes. Isto é o que precisa ser garantido neste contexto democrático, e é aqui que o lugar das mídias se reveste de importância. Nesse caso, superando o tratamento dos evangélicos como um grupo homogêneo, rechaçando tendências unificantes de um segmento formado por uma expressiva variedade de grupos, de distintas origens, práticas e doutrinas, mas tornando nítidas e públicas as diferentes posturas e projetos deste segmento no campo político.

Em síntese, são movimentos da dinâmica sociopolítica e religiosa midiaticizada que marcam novas tendências no quadro sociopolítico e cultural e devem ser devidamente investigados nos tempos por vir.



## Referências

- AZEVEDO, Fernando Antonio. "Democracia e mídia no Brasil: um balanço dos anos recentes". In: GOULART, Jefferson O. (org.). **Mídia e Democracia**. São Paulo: Anablume, 2006. p. 23-46.
- BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura Política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006)**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- CASADO, José. A direita avança. **O Globo**, 8 jul 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/opiniao/a-direita-avanca-13171346#ixzz376hEcRGH>>. Acesso em: 5 jun. 2016.
- COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório: textos temáticos. Vol. 2**. Brasília: CNV, 2014.
- COSTA, Fabiano; PASSARINHO, Nathalia. 'Sou um soldado do Feliciano', afirma deputado Jair Bolsonaro. **G1**, 27 mar 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/sou-um-soldado-do-feliciano-afirma-deputado-jair-bolsonaro.html>>. Acesso em: 5 jun. 2016.
- COUTINHO, Mateus. Evangélicos projetam aumento de 30% da bancada na eleição do ano que vem. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 26 dez 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,evangelicos-projetam-aumento-de-30-da-bancada-na-eleicao-do-ano-que-vem,1112414,0.htm>>. Acesso em: 5 jun. 2016.
- COUTO, Aluizio. Preferências ideológicas e jornalismo tribal. **Observatório da Imprensa**, n. 753, 2 jul. 2013. Disponível em: <[http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/\\_ed753\\_preferencias\\_ideologicas\\_e\\_jornalismo\\_tribal](http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed753_preferencias_ideologicas_e_jornalismo_tribal)>. Acesso em: 5 jun. 2016.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Religião e Política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. **Perseu**. História, Memória e Política, n. 11, ano 7, fev. 2016. p. 147-168.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Evangélicos e as eleições 2014: primeiro balanço pós-5 de outubro. **Instituto Humanitas Unisinos**, 15 out. 2014a. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/536286-evangelicos-e-as-eleicoes-2014-primeiro-balanco-pos-5-de-outubro>>. Acesso em: 5 jun. 2016.



CUNHA, Magali do Nascimento. "Gênero, religião e cultura: um olhar sobre a investida neoconservadora dos evangélicos nas mídias no Brasil". In: SOUZA, Sandra Duarte, SANTOS, Naira Pinheiro. **Estudos feministas e religião: tendências e debates**. Curitiba: Prismas/Metodista, 2014b. p. 101-126.

CUNHA, Magali do Nascimento. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do "inimigo" no caso Marco Feliciano. **Comunicação, Mídia e Consumo**, ano 10 vol.10 n.29, p.51-74, set- dez, 2013a. Disponível em: <<http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/607/pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

CUNHA, Magali do Nascimento. Políticos evangélicos em campanha contra avanços no campo dos direitos humanos e sociais: desinformação, confusão e retórica do terror. **Mídia, Religião e Política**, 19 nov. 2013b. Disponível em: <<http://midia religiao politica.blogspot.com.br/2013/11/politicos-evangelicos-em-campanha.html>>. Acesso em: 13 jun. 2016.

CUNHA, Magali do Nascimento. Rebanho não tão unânime. **O Estado de São Paulo (Caderno Aliás)**, 26 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,rebanho-nao- tao-unanime,907493,0.htm>>. Acesso em: 5 jul. 2015.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel**. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário

evangélico contemporâneo. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

FRESTON, Paul. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não**: os evangélicos e a participação política. Viçosa: Ultimato, 2006.

LEAL, Luciana Nunes. No Rio, PSD vira 'feudo' de evangélicos. **O Estado de São Paulo**, 22 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,no-rio-psd-vira-feudo-de-evangelicos,838912,0.htm>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

LIMA, Venício. Revisitando as sete teses sobre mídia e política no Brasil. **Comunicação & Sociedade**, n. 51, p. 13-37, jan-jun 2009.

LINHARES, Juliana. "Eu acredito no diálogo". Entrevista Marco Feliciano. **Veja**, São Paulo, ano 46, ed. 2313, n. 12, 20 mar 2013. p. 17-21.

LÖWY, Michel. Dez teses sobre a ascensão da extrema direita europeia. **Folha de S. Paulo (Ilustríssima)**, 15 jun. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/171148-dez-teses-sobre-a-ascensao-da-extrema-direita-europeia.shtml>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

MENDONÇA, Ricardo. Ideologia interfere pouco na decisão de voto, diz Datafolha. **Folha de S. Paulo**, 14 out. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/133801-ideologia-interfere>>



pouco-na-decisao-de-voto-diz-datafolha.shtml>. Acesso em: 5 jun. 2016.

PINAR, William F. O corpo do pai e a raça do filho: Noé, Schreber e a maldição do pacto. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13 n. 37 jan./abr. 2008. p. 35-44.

RODRIGUES, Fernando. Entrevista de Marco Feliciano à Folha e ao UOL. **UOL/Poder e Política**, 1 abr. 2013. Transcrição. Disponível em: <[transcricao-da-entrevista-de-marco-feliciano-a-folha-e-ao-uol.htm>. Acesso em: 5 jun. 2016.](http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2013/04/02/leia-a-</a></p></div><div data-bbox=)

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Espetáculo, Política e Mídia. In: **BIBLIOTECA On-Line de Ciências da Comunicação**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2002. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/rubim-antonio-espetaculo-politica.pdf>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

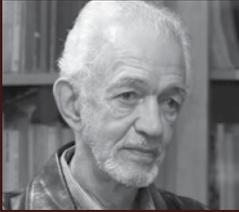
**[ Volta ao Sumário ]**





O conservadorismo  
protestante/evangélico  
no Brasil e o desafio dos  
Direitos Humanos





## Zwinglio M. Dias

Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburg, Alemanha. Professor-convidado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da UFJF. Pastor-emérito da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil. Membro colaborador da entidade ecumênica KOINONIA – Presença Ecumênica e Serviço.

---

### Como referenciar este texto:

DIAS, Zwinglio Motta. O conservadorismo protestante/evangélico no Brasil e o desafio dos Direitos Humanos. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 192-207.

*...É sob forma de palavra, sob forma de ordem ética,  
de ordem de amor que se faz a descida de Deus.  
É no Rosto do Outro que vem o mandamento que  
interrompe a marcha do mundo*

(E. Levinas)

*A dimensão ética começa quando entre  
em cena o outro. (...) não conseguimos compreender  
quem somos sem o olhar e a resposta do outro*

(Umberto Eco)

## Introdução

Podemos afirmar que vivemos num mundo que viola insistentemente os direitos da pessoa humana. Guerras e outros tipos de violência, fome e exclusão social, doenças e desastres ecológicos fazem parte de nosso cotidiano. As violações dos direitos humanos são impedimentos para a realização das necessidades humanas de que padecemos e que construímos historicamente. Dentre estas podemos destacar a necessidade de um meio social seguro e não ameaçador à sobrevivência humana digna; a necessidade de segurança alimentar e de estruturas que garantam condições de trabalho humanizadoras e que respeitem o direito de acesso a uma atividade com dignidade para mulheres e homens em igualdade; a necessidade de um sistema de saúde pública preventivo que assegure uma vida saudável e de um meio ambiente seguro e não ameaçador à toda forma de vida, etc.

A construção histórica das garantias sociais e jurídicas para essas necessidades conduziu a humanidade a um processo que gerou a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Após duas guerras deflagradas no Continente europeu, que envolveram uma boa parte dos países do mundo, foi necessário construir um instrumento capaz de possibilitar, pelo menos, um vislumbre de maior humanização na convivência entre os seres humanos.

A “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, promulgada pelas Nações Unidas em 1948, com o propósito de constituir-se num “ideal a



ser perseguido pelas nações do mundo,” ainda está muito longe de ter seus artigos observados com o rigor necessário e merecido pela grande maioria das nações do planeta. Depois de quase sete décadas de vigência esta declaração tem gerado mais discursos de boas intenções do que realmente inspirado e induzido governos e autoridades regionais e internacionais a tomarem medidas concretas capazes de, verdadeiramente, humanizar o convívio entre os seres humanos no planeta. É por isso que ainda vivemos tempos de incertezas e muitas ameaças reais à sobrevivência da humanidade, quando não apenas os direitos dos humanos são violados, ignorados ou ameaçados mas a vida de milhões de pessoas é cada vez mais posta em grande perigo.

Na presente reflexão procuraremos salientar as principais inflexões públicas do movimento ecumênico internacional, principalmente por meio de seu instrumento maior, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), na promoção e defesa dos Direitos Humanos ao longo de seus quase setenta anos de existência. Ao mesmo tempo, procuraremos assinalar as motivações para o silêncio de grande parte das instituições eclesiais protestantes/evangélicas brasileiras sobre tema tão decisivo para a vida nacional e para a existência da comunidade internacional.

## **Perspectivas bíblico-teológicas face aos Direitos Humanos segundo o CMI**

O documento final produzido pela Consulta Ecumênica Internacional sobre “Direitos Humanos e as Igrejas: novos desafios”, organizada pelo Conselho Mundial de Igrejas em Morges, na Suíça, em junho de 1998, começa com as seguintes palavras:

Como cristãos somos chamados a participar da Missão de Deus de justiça, paz e respeito por toda a Criação, e a procurar a vida abundante que Deus deseja para toda a humanidade. Nas Escrituras, na tradição e nas muitas maneiras pelas quais o Espírito ilumina nossos corações hoje, discernimos o dom da dignidade oferecido por Deus a todo ser humano e o direito inerente que lhes assiste de aceitação e de participação na comunidade. É daí que decorre a responsabilidade



da Igreja, o Corpo de Cristo, de trabalhar pelo respeito universal e pela implementação dos Direitos Humanos. (HUMAN RIGHTS, 1998/1, p. 7)

Esta afirmação se insere numa longa tradição firmada no movimento ecumênico de ancorar a defesa e a promoção dos Direitos Humanos no centro mesmo da vocação intrínseca da comunidade dos seguidores de Jesus. Como afirmou a 5ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Nairóbi, em 1975:

Deus deseja uma sociedade na qual todos possam exercer plenamente seus Direitos Humanos. Todos os seres humanos foram criados à imagem de Deus, foram criados iguais e são infinitamente preciosos aos olhos de Deus e aos nossos.

A afirmação de que toda pessoa foi criada à imagem de Deus implica em consequências muito fortes quando se considera sua significação para a defesa e promoção dos Direitos Humanos. Se todas as pessoas têm a mesma inalienável e infinita dignidade enquanto seres criados à imagem do Criador não podem, então, ser irresponsavelmente desenraizadas de seu ambiente e deixadas sem proteção, não podem passar fome ou serem torturadas e abandonadas sem possibilidades de se desenvolverem tanto material como espiritualmente. Pois, esta dignidade de que estão revestidas, não configura um privilégio, mas um direito que todos os humanos portam ao nascer. Embora não encontremos a expressão “direitos humanos” na Bíblia, na medida em que se trata de uma expressão recente, que data do período do Iluminismo e das Revoluções Francesa e Norte-americana, o espírito da luta pelos “direitos humanos” está presente nos textos mais antigos do Antigo Testamento, como por exemplo os capítulos 17-22 do livro de Levítico, no chamado “Código de Santidade”. Também aparece com clareza no pacto fundante da nação Israelita com Javé, onde o cuidado para com o fraco, o vulnerável, o desamparado, o estrangeiro, está no centro das ordenanças de Deus para o povo: “a justiça, a justiça seguirás; para que vivas e possuas em herança a terra que te dará o Senhor teu Deus” (Dt 16,20). Mais adiante o clamor dos profetas se constituiu, na história israelita, na grande luta pelos direitos dos filhos e filhas de Deus usurpados pelas estruturas corrompidas da monarquia. No Novo Testamento,



especialmente os acontecimentos que envolveram a vida e a proclamação de Jesus de Nazaré, estabelecem a dignidade dos humanos no centro da história e o serviço, louvor e glória a Deus são expressos com contundência na regra de ouro dos antigos israelitas reatualizada por Jesus: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. É esta perspectiva bíblico-teológica que tem se firmado ao longo do tempo no movimento ecumênico ao ponto de fazer do esforço pela unidade dos cristãos um esforço concomitante de defesa e promoção dos direitos humanos para a plena humanização da vida no planeta.

## Os Direitos Humanos na agenda do Conselho Mundial de Igrejas

Assim, não foi mera coincidência o fato do Conselho Mundial de Igrejas ter sido criado em 1948, no mesmo ano da promulgação, por parte das Nações Unidas, da Declaração Universal dos Direitos Humanos. O desastre civilizatório experimentado pela Europa na primeira metade do século XX, e que levou de roldão o resto do mundo, culminando na II Guerra Mundial, não apenas motivou sérias tentativas de reorganização da sociedade global no pós-guerra, com seus avanços e não poucos retrocessos, como também contribuiu para a reorganização e consolidação de um espaço ecumênico capaz de congregar, hoje, a maioria das Igrejas cristãs do mundo. Neste longo e difícil processo de construção do diálogo ecumênico, iniciado nos campos missionários estabelecidos pelas Igrejas Protestantes do hemisfério norte, entre povos já colonizados por seus países ou ainda em pleno processo de colonização, as questões de ordem social, política, econômica e cultural desempenharam um papel preponderante na formulação da agenda ecumênica. Já em 1910, na Conferência Missionária de Edimburgo (Escócia), o direito à liberdade religiosa foi tematizado vigorosamente. Em sua primeira Assembleia de fundação, em Amsterdam (Holanda), em 1948, o Conselho Mundial de Igrejas dedicou muita atenção às questões relativas aos Direitos Humanos, considerando-os como a pedra angular para a emergência e sustentação de uma ordem mundial justa e pacífica. Antes



mesmo de sua constituição formal, as Igrejas, então envolvidas nesse processo, já demonstravam uma profunda preocupação com sua defesa e promoção. Na Conferência de Oxford (Inglaterra), em 1937, que lançou as bases para a sua formação definitiva e que teve por tema Igreja, Comunidade e Estado, representantes do Conselho Missionário Internacional se juntaram aos membros desta Conferência num esforço para garantir que cláusulas relativas aos Direitos Humanos fossem incluídas na Carta das Nações Unidas e, ainda, que uma comissão desta fosse constituída para promovê-los e garantir sua implementação. A eclosão da II Guerra Mundial postergou a constituição do Conselho. Mas, mesmo em processo de formação, a preocupação e o interesse de seus líderes pela promoção e defesa dos Direitos Humanos não se arrefeceu. De 1946 a 1948 o Dr. Frederik Nolte, que posteriormente tornou-se o primeiro diretor da Comissão do Conselho Mundial de Igrejas para Assuntos Internacionais, trabalhou com seus colegas desta comissão junto a diplomatas e especialistas da ONU na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em 1948 ele deixou a Assembleia constitutiva do Conselho Mundial de Igrejas para ir a Paris onde estava sendo redigida a versão final da Declaração com o intuito de oferecer a formulação sobre liberdade religiosa produzida durante a Assembleia de Amsterdam, a qual foi aceita e transformada no artigo 18 na versão final da Declaração nos seguintes termos:

Artigo XVIII. Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

O Conselho Mundial de Igrejas, como expressão institucional maior do Movimento Ecumênico internacional, teve o entendimento de seus esforços na defesa e promoção dos Direitos Humanos definidos de forma exemplar na Consulta internacional que realizou em St. Pölten, na Áustria, em 1974, sob o tema "Os Direitos Humanos e a Responsabilidade Cristã". Os resultados desta Consulta, que reuniu representantes das Igrejas-membros de todo o mundo, foram assumidos como posição



oficial do Conselho em sua 5ª Assembleia Geral, realizada em Nairóbi, Quênia, no ano seguinte, expressando o consenso ecumênico acerca do que significam os Direitos Humanos, o qual pode ser resumido nas seguintes afirmações: Direito às garantias básicas para a vida; Direito à autodeterminação e à identidade cultural; Direito das minorias; Direito das minorias; Direito de participação nos processos de decisão dentro de cada país; Direito à dissensão; Direito à dignidade pessoal.

Outro elemento importante que estabeleceu uma espécie de divisor de águas entre as atitudes das Igrejas, por meio do Conselho Mundial de Igrejas, com relação aos Direitos Humanos, até às declarações desta 5ª Assembleia, foi a ênfase dada à indivisibilidade dos artigos da Declaração Universal promulgada pelas Nações Unidas. Em Nairóbi se assiste a uma reversão das tendências até então dominantes no Movimento Ecumênico que, profundamente influenciado pelo pensamento ocidental, procurava destacar a primazia dos direitos individuais. Nessa Assembleia as conclusões da Consulta de St. Pölten foram discutidas na Seção V que tratava da seguinte temática: “Estruturas Injustas e Lutas pela Libertação”. Reconheceu-se, então, que as violações dos direitos individuais não se constituíam, simplesmente, em desvios aberrantes de uma ordem mundial essencialmente justa, mas que eram consequências de estruturas injustas que exploravam os pobres. A luta pelos Direitos Humanos passou a ser vista como elemento central das lutas contra a pobreza, a dominação colonial, os sistemas racistas e os regimes militares. Com esta perspectiva inverteu-se a pirâmide de trabalho em prol dos Direitos Humanos, na medida em que os direitos sociais, econômicos e culturais dos povos passaram a ter a primazia, pois, sem considerá-los a luta pelos direitos individuais se tornava uma luta vazia. Esta mudança significou um novo ponto de partida.

Uma outra questão importante destacada pelo documento de St. Pölten e reafirmada pela Assembleia de Nairóbi (1975) foi a advertência de que a responsabilidade cristã pelos Direitos Humanos começa em casa. Embora a solidariedade ecumênica internacional seja essencial na luta pelos Direitos Humanos se considera que as igrejas nacionais e os organismos ecumênicos regionais têm as melhores condições e a responsabilidade primeira nessa luta pela proteção e promoção dos Direitos Humanos em seu próprio contexto.



Assim, a partir de Nairóbi, o Conselho Mundial de Igrejas passou a assumir o papel de defensor e promotor dos Direitos Humanos de uma forma mais decisiva como parte da vocação essencial de suas Igrejas-membro. Oito anos depois, em 1983, na Assembleia de Vancouver (Canadá), as Igrejas reafirmaram seu compromisso ecumênico:

Em nome de Jesus, Vida do Mundo, confirmamos fraternalmente o nosso compromisso comum de trabalhar ainda mais fervorosamente em prol da eliminação dos maus tratos desumanos, da discriminação e da opressão em todas as suas formas, tanto dentro de nossos próprios países e situações, como em nossa solidariedade ecumênica em nível regional e mundial. Como existem, inevitavelmente, discrepâncias entre o que professamos e o que praticamos, temos que deixar de limitar-nos a fazer declarações sobre os direitos e os deveres humanos e temos que empregar mais eficazmente os mecanismos existentes. Elaborando, quando necessário, novos instrumentos para poder levar a cabo esta tarefa (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS, CADERNOS DO CEDI, 1984, p. 91).

O compromisso ecumênico de defesa e promoção dos Direitos Humanos também se consubstanciou na promulgação, pelo Conselho Mundial de Igrejas da década de noventa como a “Década de Solidariedade com as Mulheres” e da primeira década do novo século como a “Década para Superar a Violência.”

Cabe ainda assinalar que as recomendações finais da Consulta Internacional sobre “Direitos Humanos e as Igrejas: Os novo Desafios”, convocada pelo Conselho em Morgues, Suíça, em junho de 1998 foram acolhidas pela oitava Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas realizada em Harare, Zimbábue, em dezembro de 1998 e representam a nova política do Conselho em relação aos Direitos Humanos. Recolhendo os resultados de Consultas regionais previamente realizadas, analisando as novas condições do mundo geradas pelo fim da Guerra Fria e levando em conta as consequências produzidas pela globalização da economia, como a redução do poder do Estado, a quase completa hegemonia das companhias transnacionais e do capital financeiro internacional, a concentração da riqueza no hemisfério norte com o resultante processo de empobrecimento acelerado dos países do sul, e outras tão graves distorções, a Consulta de Morgues identificou 15 temas que



deveriam ser incluídos na agenda de Direitos Humanos do Movimento Ecumênico. Muitos desses temas já estavam lá, mas ainda não tinham sido levados em conta na proporção de sua importância. Outros são novos porque emergem das novas situações enfrentadas pela população do planeta depois do triunfo do Neoliberalismo econômico. Os temas são os seguintes: Os Direitos das Mulheres; Os Direitos dos povos Desseparados; Os Direitos dos Povos Indígenas; Colonialismo e Autodeterminação; Eliminação de todas as formas de Discriminação; Justiça Econômica e Social; Tortura, desaparecimento forçado, Execuções extrajudiciais e Pena de morte; Os Direitos das Crianças; Impunidade; Direitos Ecológicos; Liberdade Religiosa; Universalidade vs. Relatividade Cultural; Enfraquecimento do poder e da autoridade do Estado; Tecnologias de Informação e acesso à Informação; Direitos Humanos, Resolução de Conflitos, Construção da Paz e Promoção de uma Cultura da Paz.

O anti-ecumenismo da maioria dos protestantes/evangélicos brasileiros e as razões de sua não-participação nos esforços de promoção e defesa dos Direitos Humanos

Historiadores e analistas do Protestantismo brasileiro costumam se referir à existência de certo ideal de unidade entre os protestantes/evangélicos originários das chamadas igrejas históricas (luteranos, anglicanos, presbiterianos, metodistas), seja em termos nacionais ou latino-americanos, a que têm batizado de pan-protestantismo. Entretanto, esse suposto ideal raramente assumiu uma concreção histórica duradoura. As tentativas havidas sempre esbarraram nos processos de fracionamento que, hoje em dia, mostram-se mais fortes do que nunca. A Confederação Evangélica do Brasil (CEB), criada em 1934, não sobreviveu aos choques modernizadores da sociedade brasileira, tendo desaparecido em 1964, após o golpe civil-militar; a seção brasileira do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI – Brasil) apesar de seu denodado empenho, ainda não conseguiu convencer algumas denominações do Protestantismo histórico e os ramos do Pentecostalismo clássico da autenticidade, seriedade e pertinência de sua proposta; a Associação Evangélica Brasileira não conseguiu, definitivamente, se estabelecer de forma convincente; a recente articulação da Aliança Cristã Evangélica Brasileira (ACEB), fundada em 30 de novembro de 2010, dada a sua estreita conexão ao Pacto de Lausanne, não parece oferecer



uma alternativa consistente ao conhecido anti-ecumenismo do movimento evangélico e, finalmente, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, fundado em 1982, apesar de seu transcendental significado enquanto espaço legítimo de intercâmbio, representatividade e testemunho cristão comum no interior da sociedade brasileira, ainda não teve sua importância institucional reconhecida por significativos segmentos representativos da religiosidade cristã brasileira. Ou seja, as relações entre as instituições eclesiásticas que recobrem grande parte do campo religioso brasileiro continuam marcadas pela desconfiança, pela concorrência e pelo desconhecimento mútuo e, por isso, continuam bastante difíceis.

É verdade que existem muitos pontos comuns entre os numerosos segmentos evangélicos brasileiros. Quase que uma unanimidade não planejada em termos de um discurso teológico visceralmente anticatólico-romano, de corte fundamentalista e profundamente marcado por uma ética puritana e individualista. Mas a fragmentação e a concorrência institucional parece ser muito mais fortes. No entanto, apesar dessas quase intransponíveis dificuldades institucionais, há múltiplas evidências de que os fiéis se entendem, consideram-se irmãos e irmãs e, no nível das experiências comunitárias, não são poucos os exemplos de colaboração e oração em comum. Como assinalou Antonio G. Mendonça

O nosso Protestantismo é o da era missionária, isto é, do período da expansão dos povos capitalistas, em que a ideologia liberal incentivava o individualismo e o desempenho como instrumentos de ascensão social. O mau desempenho do indivíduo era atribuído ao seu pecado, que nada mais era do que a vida em desacordo com os padrões éticos da cultura capitalista. A salvação consistia na conversão dos indivíduos àqueles padrões, isto é, o seu reajustamento ao modo de vida da sociedade tida como cristã e, portanto, perfeita. Toda a Bíblia era vista como repetidas histórias de conversões. A noção da relação do povo de Israel com Deus se perdeu; prevaleceu a ideia da relação de indivíduos com Deus (MENDONÇA, 1998, p. 17-18).

Recebendo um modelo eclesial elaborado em outras latitudes, e que respondia às demandas específicas daquela situação histórica particular, as instituições eclesiásticas aqui implantadas se limitaram à reproduzir esse modelo sem se perguntarem se este era, realmente, o



mais adequado para as condições socioculturais próprias da realidade brasileira.

Assim, o Protestantismo de Missão no Brasil, segundo uma já recorrente tipologia, foi resultado do investimento missionário das igrejas norte-americanas a partir dos despertamentos religiosos dos séculos XVIII e XIX, principalmente, que deram forma a um protestantismo conservador, anti-moderno, por excelência conversionista e muito propenso às teses fundamentalistas. A eclosão desse movimento nos Estados Unidos como que contaminou as sociedades missionárias reforçando o elemento conservador e criando espaços para a admissão, pelo menos dissimulada, das propostas fundamentalistas entre nós. Nas décadas de quarenta e cinquenta, do século passado, a ofensiva fundamentalista sobre as igrejas brasileiras, estabeleceu um divisor de águas bem claro. A maioria das denominações protestantes optou por permanecer sem uma definição clara: não aderiu abertamente às teses fundamentalistas mas, tão pouco, as renegou claramente. A indecisão revelou-se uma opção, pelo menos, latente. As transformações experimentadas pela sociedade brasileira a partir dos anos cinquenta e sessenta que, no mundo eclesástico protestante podem ser emblematizadas pela “Conferência do Nordeste”, realizada em Recife, Pe. em 1962, promovida pela Confederação Evangélica do Brasil, e, na sociedade, pelo golpe civil-militar de 1964, se encarregaram de definir o perfil conservador e, para a maioria dos setores do protestantismo nacional, fundamentalista. Ou seja, salta aos olhos de qualquer observador acurado que nosso protestantismo, em que pesem os esforços realizados nos últimos cinquenta anos por não poucos grupos em nossas diferentes igrejas, não passa ainda de um epifenômeno que se desenvolveu e continua se desenvolvendo à margem de nossos valores culturais mais legítimos, que continuam sendo negados e demonizados, e ignorando os anseios e as necessidades mais profundas de nossa população. Além disso, fazendo coro com interesses que não são, propriamente, os do povo brasileiro que, ainda hoje, continua a transitar, com a alma despedaçada, de comunidade em comunidade, em meio à violência, tanto estrutural como individual, sem uma perspectiva sólida que lhe reestruture os sonhos de esperança no futuro e lhe permita descobrir a graça e o sentido profundo da vida no presente.



Um exemplo claro, em nossos dias, dessa religiosidade importada é a chamada cultura Gospel que, oriunda da mesma matriz, aqui chegou para “modernizar” o envelhecido modelo eclesial que nunca foi capaz de incluir, por exemplo, a riquíssima herança cultural da música brasileira em suas manifestações litúrgico-devocionais (CUNHA, 2007). Ou seja, o vaso cultural que transportou as primeiras mudas da versão protestante do Evangelho para o nosso solo nunca foi quebrado e, com isso, condicionou e determinou o crescimento da planta dando origem a uma subespécie eclesiástica que mais corresponde às propriedades inerentes à composição do vaso, do que àquelas das mudas originalmente ali plantadas. Neste sentido, nossas igrejas tem desenvolvido uma função de desconstrução cultural uma vez que a mensagem que anunciam está marcada pelos condicionamentos culturais e ideológicos da matriz missionária original.

Importa destacar ainda que, pelo fato de não desenvolver uma reflexão teológica própria, crítica da herança recebida e crítica, também, das manifestações cultural-religiosas de nosso próprio contexto histórico, porém assumindo-o como matéria-prima para a criação de uma expressão eclesial protestante verdadeiramente brasileira, nossas igrejas se encontram hoje à mercê das injunções impostas tanto pela religiosidade tradicional brasileira como pelos “valores” proclamados pelo mercado... Pouco a pouco vão triunfando em nossas comunidades as manifestações de uma religiosidade utilitarista, profundamente marcada pelo individualismo, pelo “negocismo” com o Sagrado e totalmente avessa às dimensões sociais da mensagem do Evangelho, numa verdadeira “religião do Eu”, que tem suas origens no velho catolicismo colonial das promessas aos santos padroeiros e na espiritualidade afro-indígena dos “serviços” às entidades espirituais. Formulações que, ao longo da história, foram se aninhando, silenciosamente, no fundo de nosso imaginário coletivo. Tudo isso regado com uma grande dose de histerismo emocional desenfreado, agora identificado e celebrado como encontro com o Sagrado.

Por outro lado, diferentemente do universo católico-romano, o mundo do protestantismo, por basear-se na adesão voluntária de indivíduos, supostamente, livres, é profundamente fragmentado. As decisões tomadas e as atitudes assumidas pelos corpos dirigentes das instituições



eclesiásticas nem sempre são acolhidas e respeitadas, no todo ou em parte, pelos membros das diferentes comunidades, principalmente quando não se referem diretamente, aos artigos de fé que caracterizam as diferentes famílias confessionais. Com isso, os posicionamentos institucionais em favor do Estado autoritário não foram recebidos passivamente por todos os setores das igrejas. O conflito político-ideológico que cindiu a nação brasileira, a partir da década de cinquenta e que alcançou seu auge com o golpe civil-militar em 1964, também se fez presente no interior das igrejas do protestantismo brasileiro. E de forma brutal e avassaladora. Muitos protestantes/evangélicos foram expulsos e/ou abandonaram suas comunidades de origem por discordarem das posições assumidas por suas lideranças eclesiásticas. Outros trataram de se organizar internamente para, ainda que timidamente, expressarem sua desconformidade no estreito espaço de oposição que ainda sobrava. Entre os que foram expulsos de suas diferentes comunidades e considerados “hereges” por discordarem do alinhamento político de suas instituições, surgiram agremiações tanto de caráter ecumênico como também entidades confessionais alternativas e, mesmo, pequenas comunidades independentes.

Em grande parte vão ser esses “hereges” da verdade institucional estabelecida de forma autoritária e impiedosa, praticamente em todas as igrejas ditas protestantes/evangélicas, que articularão a movimentação ecumênica entre nós que teve seu período áureo nas décadas de oitenta e noventa do século passado. Um elemento importante nessas articulações foi a luta incessante pela promoção e defesa dos Direitos Humanos que se processou em estreita colaboração com o Conselho Mundial de Igrejas.

## Conclusão

Apesar desses esforços de resistência à adesão das instituições protestantes ao Estado autoritário, estas persistiram em seu cometido inicial, fechando-se sobre si mesmas e impedindo o desenvolvimento de novas alternativas de ser igreja. A reprodução da visão de mundo estabelecida



autoritariamente, o cerceamento da interpretação teológica dos novos tempos vividos pelo país, a demonização do movimento ecumênico e a imposição de uma interpretação bíblica de corte literal/fundamentalista levaram essas igrejas à perda paulatina de sua identidade histórico/teológica lançando-as, especialmente a partir de fins da década de oitenta, à voragem arrebatadora do neopentecostalismo que hoje se apresenta como hegemônico no campo religioso protestante/evangélico. A possibilidade de reversão deste quadro dramático de resignificação negativa da herança protestante entre nós que, como vimos, teve seu incremento nas alianças das instituições eclesiásticas protestantes com o regime autoritário pós-1964, está na dependência da criação e desenvolvimento de uma nova proposta de formação/educação, tanto no âmbito da sociedade como no universo interno das igrejas, pois, como assinala com agudeza Júlio Zabatiero:

[...] Para que a contribuição protestante à cidadania seja veículo de transformação social, precisamos de uma compreensão alargada e deslocada da subjetividade. Alargada, de modo a incluir no conjunto de valores evangélicos a rejeição do consumismo e a aceitação da pluralidade moral e política. Deslocada, na medida em que seu eixo não fosse mais o sujeito individual, mas o sujeito intersubjetivo. Uma subjetividade caracterizada pela abertura radical ao Outro, pela inclusão da consciência cidadã no centro da formação pessoal, pela resistência contra o status quo, pela não identificação da fé cristã com o capitalismo democrático liberal ou neoliberal (ZABATIERO, 2012, p. 119).



## Referências

CUNHA, Magali do Nascimento, **A Explosão Gospel**, Rio de Janeiro: Maud X/Instituto Mysterium, 2007.

Declaração dos Direitos Humanos, in Jesus Cristo a Vida do Mundo, **Cadernos do CEDI 12**, Rio de Janeiro, Tempo e Presença Ed., 1984, p. 91.

Human Rights and the Churches: New Challenges, in **Background Information**, CCIA, WCC, Genebra, 1998/1.

MENDONÇA, A. Gouvêa, Socialização do Saber Teológico. In: **Educação Teológica em Debate**. São Paulo/São Leopoldo: ASTE/Sinodal, 1988.

ZABATIERO, Julio P.Tavares, Protestantismo e sociedade; para onde caminhamos. In: Pereira Rosa, W.; ADRIANO FILHO, J. (Orgs.) **A conferência do nordeste 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Inst. Mysterium/MAUAD X, 2012.

**[ Volta ao Sumário ]**





Religiões afro-brasileiras e  
políticas contra a intolerância  
no Rio Grande do Sul





## Marcelo Tadvald

Pós-Doutorando em Antropologia Social da CAPES, docente e pesquisador do Núcleo de Estudos da Religião (NER-PPGAS-UFRGS).

*E-mail:* marcelotadvald@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

TADVALD, Marcelo. Religiões afro-brasileiras e políticas contra a intolerância no Rio Grande do Sul. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 208-226.

## Introdução

Este trabalho procura problematizar a formulação e a aplicação de políticas públicas governamentais nos últimos anos voltadas às religiões afro-gaúchas, a partir do contexto de formação e das recentes ações do Conselho Estadual do Povo de Terreiro no cenário político gaúcho. A seguir, resgato algumas ações persecutórias advindas de parlamentares gaúchos nos últimos anos (2003, 2005, 2015), que procuravam restringir certas práticas litúrgicas que envolvem o livre exercício das afroreligiões no Rio Grande do Sul. Lançando mão de uma discussão histórica e atual, busco situar o presente caso num quadro maior de análise envolvendo temas como a etnicidade, o racismo e a intolerância religiosa.

## Sociedade nacional e as religiosidades de matriz africana

As religiões afro-brasileiras são o resultado de um longo processo envolvendo a conservação e a transformação da memória coletiva africana no Brasil. Num contexto marcado pela realidade escravocrata, populações negras traficadas como mão de obra trouxeram consigo crenças, rituais, práticas e visões de mundo que foram adaptadas e rearticuladas de acordo com as demandas desta nova realidade social e geográfica imposta.

A partir do processo de abolição da escravidão, no ano de 1888, e da Proclamação da República, em 1889, o Brasil adentrou em uma nova ordem econômica e política, sendo instituídos um novo Código Penal (1890) e uma nova Constituição (1891). Neste contexto, apesar de alegada a “liberdade de crença”, calcada nos pressupostos positivistas e liberais importados da Europa em boa medida promovido por outros setores sociais atinentes às elites, como os maçons (FAUSTO E DEVOTO, 2005), seguiram criminalizados atos enquadrados como “curandeirismo”, “espiritismo”, “mendicância”, “vadiagem” e “capoeiragem”.

Igualmente contraditória é a suposta igualdade legal conferida a brancos e negros, no seio do processo de urbanização e de industrialização do país. O ex-escravizado, agora trabalhador assalariado, migrou



rumo às cidades para ocupar posições sociais marginalizadas. A rigor, no processo de abolição não esteve cotejado qualquer projeto satisfatório de inserção das populações de origem africanas na sociedade brasileira que lhes garantisse uma possível emancipação do ponto de vista socioeconômico e de prestígio (FERNANDES, 1965; 1972).

Conforme Renato Ortiz (1999, p. 28), “a expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservava durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso”. Verifica-se, dessa maneira, que o projeto modernizante de nação “civilizada”, representada pela Proclamação da República, combatia ao máximo a herança cultural africana, vista como exemplo de primitivismo e atraso. Este novo paradigma da intolerância receberá novo e importante impulso a partir da Era Vargas, iniciada em 1930, que pretendia, a partir do projeto de industrialização e de urbanização do país, alçar o Brasil aos auspícios da modernidade e do progresso.

É nesta época que se fortalece no Brasil o interesse do público pelas ditas “coisas brasileiras”, como marcas de uma identidade nacional a ser consolidada, mas que sempre esbarrava em históricos limites sociais, políticos e mesmo geográficos enfrentados em períodos precedentes. Tal projeto percorreu diversas instâncias sociais e culturais. Também, as teorias racistas científicas também ajudaram a legitimar a discriminação das religiões afro-brasileiras neste período da primeira metade do século XX dominado por uma visão evolucionista, especialmente nas figuras do médico legista Raimundo Nina Rodrigues (1932) e do jurista Francisco José de Oliveira Viana (1959).

Ainda que o quadro atual, especialmente após a redemocratização em 1985, seja mais favorável às chamadas “minorias”, prevalece no Brasil uma ordem social que segue reconhecendo a sua pluralidade, mas que, ao seu modo reinventado, perpetua mecanismos não inclusivos desta pluralidade no seio da nação. O esforço de consolidação de grupos minoritários nas esferas do poder instituído se configura na abertura de uma nova e importante frente de batalha e de legitimação que merece ser acompanhada enquanto fenômeno salutar na tentativa de emancipação política e social de grupos historicamente marginalizados e perseguidos pela nação brasileira.



Evidentemente, este breve quadro histórico não pretende reduzir as religiões afro-brasileiras a uma simples posição de sujeitos passivos frente às arbitrariedades do Estado. Antes disso, trata-se de trazer à tona exemplos concretos que evidenciam as dificuldades históricas de reconhecimento pelas quais essas religiosidades passam. O processo de relativa aceitação e legitimação das religiões de matriz africana na sociedade brasileira, ao longo dos anos, não se constrói sem tensões e negociações, das quais participam o poder público e diversas formas de religiosidade. Ainda assim, revela-se que as famosas “liberdade de culto” e “liberdade de crença”, já alegadas na Constituição de 1891 e reforçadas pela Constituição de 1988, nem sempre encontram terreno fértil para seu desenvolvimento na sociedade civil como um todo, sendo, por vezes, necessária a organização de movimentos sociais localizados que busquem assegurar esses direitos fundamentais, conforme o estudo de caso que será discutido adiante.

## **Conselho do Povo de Terreiro: Gênese e contextualização**

Em junho de 2014 foi decretado pelo governo estadual de então (liderado pelo petista Tarso Genro) a criação do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERS), com a finalidade de “desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações” (Art.1 do Decreto Nº 51.587). Por “Povo de Terreiro”, tal decreto entende “o conjunto de mulheres e homens vivenciadores de matriz africana e afro-umbandistas que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização, bem como de desenraizamento material e simbólico (...) de várias partes do continente africano”.

A efetivação deste conselho, junto ao gabinete do governador do Estado, tratou-se de iniciativa pioneira na política nacional e pode ser vista como um marco deveras relevante para as negociações entre os



afrorreligiosos e o poder político. Cabe lembrar que a criação do Conselho, apesar de pioneira, insere-se numa agenda maior de políticas públicas nacionais que visavam a reparação de danos históricos causados à população de origem africana no processo de formação e de desenvolvimento da sociedade brasileira. Nos últimos anos, têm crescido iniciativas governamentais de combate ao racismo e de valorização da herança cultural afro-brasileira. Como exemplos, temos: a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR); a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira nos currículos escolares; a implementação de ações afirmativas como as cotas raciais em universidades e concursos públicos, dentre outras.

No entanto, tratar a criação do Conselho nos termos de uma mera “concessão governamental” seria deveras apressado, na medida em que a mesma é o resultado explícito de um movimento em que, pelo menos desde 2011, mantém negociações constantes entre o Povo de Terreiro e o governo do Estado do Rio Grande do Sul. O ano de 2011 pode ser usado como um marco referencial para essa articulação, já que, no mês de janeiro, foi entregue um primeiro documento formal ao governo do Estado, contendo reivindicações para a garantia de direitos do Povo de Terreiro e das populações de ascendência africana. Tal documento foi formulado a partir de diversas lideranças de matriz africana que compunham a Terceira Marcha Estadual pela Vida e a Liberdade Religiosa.

Em novembro de 2011 foi entregue uma nova carta ao então governador quando de uma audiência pública realizada no Palácio Piratini, contendo três reivindicações propositivas: 1) o assentamento imediato de uma representação dos Povos de Terreiro no Conselho Estadual do Desenvolvimento Econômico Social (CEDES); 2) a criação de um Conselho de Políticas Públicas para Povos de Terreiro, vinculado ao gabinete do governador e; 3) a transformação da coordenadoria de Igualdade Racial em uma Secretaria com estrutura para o desenvolvimento de políticas voltadas para o Povo Negro, sem deixar de incluir os Povos Indígenas.

A primeira reivindicação foi atendida pelo governador, e a lalorixá (mãe-de-santo) Sandralí Bueno ocupou uma cadeira no CEDES como representante do Povo de Terreiro, a partir de dezembro de 2011. Como resultado da participação de Iyá Sandralí no CEDES – vulgo “conselhão”,



em novembro de 2012 foi enviada uma nota de recomendação geral desta instância ao então governador, em diálogo com a Câmara Temática Políticas de Proteção Social. Entre outras propostas, esta nota recomendava que fosse criado um conselho específico para lidar com as demandas do Povo de Terreiro.

Assim é que, em fevereiro de 2013, foi instituído através de decreto o Comitê Estadual do Povo de Terreiro, já com a atribuição de “propor, sugerir, apontar e elaborar políticas públicas voltadas ao povo de terreiro e às populações de ascendência africana, considerando os pressupostos da xenofilia da cosmovisão africana” (Art. Nº1 do Decreto 50.112). Para Sandralí, a criação do Comitê já apontava para uma conquista única para o povo de terreiro, apesar de enxergar este, antes de tudo, como uma “ferramenta provisória para a criação do Conselho”, reivindicação já expressa anteriormente quando da entrega de uma carta ao governador, no ano de 2011. O Comitê foi composto por vinte e quatro lideranças afroreligiosas advindas de mais de dez diferentes municípios do Estado e de seis representantes do governo.

Como já previsto pela criação do Comitê, em fevereiro de 2014, foi convocada a Primeira Conferência Estadual dos Povos de Terreiro, com ampla participação de adeptos do “povo de santo” e de setores do governo estadual. A conferência durou três dias, e dela foram elaboradas oitenta diretrizes para a elaboração de políticas públicas voltadas ao povo de terreiro e às populações de ascendência africana.

Um olhar mais apurado sobre tais diretrizes revela a importância da conferência estadual acima referida para a posterior implementação do Conselho Estadual do Povo de Terreiro (CPTERS), já em junho de 2014. Antes dela, também foram realizadas vinte e sete conferências preparatórias, a nível municipal e regional, que abrangeram, ao todo, quarenta e nove municípios do Rio Grande do Sul.

## As diretrizes do CPTERS

As oitenta resoluções que foram tiradas da Primeira Conferência Estadual do Povo de Terreiro foram agrupadas em quatro eixos, sendo eles:



1) Direitos Humanos; 2) Marco Legal, Racismo e Intolerância Religiosa; 3) Desenvolvimento Sustentável e Comunidade Tradicional e; 4) Organização Social, Política e Educação. Para os fins deste trabalho, nos limitamos a destacar algumas diretrizes específicas de cada um dos eixos temáticos, buscando relacioná-las com discussões envolvendo a etnicidade, o racismo e a intolerância religiosa.

O primeiro eixo: “Direitos Humanos”, toma como objetivo aprofundar e pactuar elementos filosóficos e teológicos eminentes ao reconhecimento da visão e da prática cultural e civilizatória do Povo de Terreiro. Nele, encontram-se diretrizes como:

- Reconhecimento dos terreiros como entidades educacionais e agentes de transformação social, criando legislação específica para promover sua integração e interface com direitos humanos e demais políticas públicas;
- Reconhecimento das comunidades tradicionais de terreiro como espaço de saber permanente, e como tal deve ser respeitado pelo poder público;
- Garantia pelo Estado e município da revitalização, restauração, manutenção e preservação de espaços públicos, históricos e tradicionalmente utilizados pelo Povo de Terreiro em todos os municípios do Rio Grande do Sul;
- Garantia de acesso à tradição de matriz africana nos espaços de mídia, na TV aberta e nas redes de TV públicas;
- Inclusão dos dias 02 de fevereiro (Dia de Iyemonjá) e 20 de novembro (Dia da Consciência Negra) como feriados estaduais, a exemplo do calendário nacional.

Como segundo eixo, temos o “Marco Legal, Racismo e Intolerância Religiosa”. Seu objetivo é avaliar aprimorar e sugerir propostas de leis e instrumentos de combate à Intolerância Religiosa e de reconhecimento à prática cultural de Matriz Africana. Como exemplos de diretrizes deste eixo, temos:

- Fiscalização e exigência junto às autoridades competentes da efetividade na criminalização do racismo, da intolerância religiosa e da homofobia e transfobia (...);



- Fortalecimento dos instrumentos que garantam o direito de resposta às casas de religião de matriz africana nos casos em que forem citadas de modo negativo em todos os meios de comunicação, no mesmo canal e horário;
- Construção de uma cartilha que oriente os terreiros a se tornarem pessoas jurídicas conforme decreto nº 6040/2007, com isenção de custos;
- Criação do Fundo Estadual de Preservação da Tradição de Matriz africana, no âmbito do Conselho Estadual do Povo de Terreiro;
- Garantia da utilização de todo e qualquer espaço público para a realização de oferendas, rituais, festas de matriz africana e afro-umbandista, considerando e respeitando os valores civilizatórios de matriz africana;
- Proposição de que seja dado livre acesso aos espaços de saúde (hospitais) para as autoridades de matriz africana, e que sejam respeitadas os utensílios sagrados pessoais dos pacientes;
- Proposição de que seja respeitada a autonomia para a criação, produção e consumo de animais, ervas e sementes sagradas;
- Efetivação da laicidade do Estado exigindo a retirada dos símbolos religiosos das instituições públicas.

O terceiro eixo, denominado “Desenvolvimento Sustentável e Comunidade Tradicional”, busca estabelecer um conjunto de diretrizes que legitime ações e programas de interesse do Povo de Terreiro. Entre essas diretrizes, se encontram:

- Criação de uma delegacia especializada em violação de direitos e crimes raciais e de intolerância religiosa;
- Garantia e responsabilização quanto à implementação do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana em todas as esferas: Município, Estado e União;
- Garantia da efetiva implementação da lei 10.639, com a formação continuada de educadores voltada para a história e cultura africana e afro-brasileira de acordo com as diretrizes estabelecidas pelo MEC;



- Garantia de subsídio público, financeiro e técnico para a criação de escola de educação básica afrocentrada em articulação com o Povo de Terreiro;
- Mapeamento do Povo de Terreiro no Estado do RS, levantando as potencialidades sobre o modo de organização cultural, político e social, suas estratégias de cuidado, utilizando-as como referência para a construção de políticas públicas nas diferentes áreas;
- Subsídio por parte do poder público para restauração/construção, manutenção e preservação de patrimônios materiais e imateriais do Povo de Terreiro.

Já o quarto e último eixo é o de “Organização Social, Política e Educação”. Seu intuito é de aprofundar parâmetros jurídicos de organização institucional do terreiro, estabelecer modelo de relação e deliberação para com o Estado e estabelecer diretrizes para a formação do Povo de Terreiro. Aqui, inserem-se diretrizes tais quais:

- Construção de núcleos regionais para a capacitação do povo de terreiro, buscando recursos públicos nas diversas esferas do Estado;
- Proposição de que sejam realizadas consultas prévias às comunidades de povo de terreiro antes da implementação de políticas públicas (...);
- Proposição de que seja dada capacitação aos terreiros para boas práticas de preservação do Meio Ambiente, inclusive no que se refere à utilização de materiais biodegradáveis nas oferendas, através de cursos e cartilhas orientados pelo Conselho do Povo de Terreiro;
- Proposição de fomentar capacitações sobre história, filosofia, teologia africana e afro-umbandista para o povo de terreiro, bem como sobre o marco legal relacionado ao povo de terreiro na perspectiva de potencializar e fortalecer os valores civilizatórios africanos e afro-umbandistas inerentes aos terreiros;
- Reconhecimento do terreiro como Organização Cultural, Educacional, Social e Política.



A reinvenção em 2015 da lei de 2003 contra a imolação ritual de animais no Rio Grande do Sul.

Em 2003 uma polêmica tomou conta da sociedade gaúcha em face da aprovação do Código Estadual de Proteção aos Animais, de autoria do então deputado estadual Manoel Maria dos Santos (PTB/ RS), pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular. O código foi transformado em lei em 29 de abril daquele ano, e sancionado pelo governador do Estado de então (Germano Rigotto, PMDB), mas continha parágrafos que colocavam em xeque o livre exercício de práticas rituais pelos cultos africanos que imolam animais no Rio Grande do Sul, notadamente as casas de religião da “linha cruzada” do batuque gaúcho.

A aprovação do código causou indignação da sociedade afrorreligiosa que percebia na iniciativa uma forma de intolerância, constrangimento e de perseguição às suas liturgias ancestrais e fundamentais. A mobilização e a reação foram significativas, especialmente capitaneadas à época pela Comissão/Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, a CDRAB, criada em novembro de 2002. Além de outras esferas da sociedade civil, somou-se a esta frente afrorreligiosa o deputado estadual Edson Portilho (PT/ RS), professor da rede pública e afro-descendente católico ligado ao movimento negro gaúcho. Portilho apresentou um projeto de lei (PL N. 282/2003) para estabelecer uma exceção ao artigo 2 do Código de Proteção aos Animais, permitindo a imolação de animais em cultos de religiões de matriz africana.

Segundo mostraram alguns estudos à época (ORO, 2005; TAD-VALD, 2007), à parte de toda a polêmica gerada, tal projeto de alteração foi aprovado em 29 de maio de 2003 e a lei foi sancionada pelo governador Rigotto, ainda que este tivesse recebido pressões contrárias de certos segmentos sociais, como de evangélicos e ambientalistas. Contudo, a polêmica não terminaria por aí. Em 27 de outubro do mesmo ano, o Procurador-Geral de Justiça, Roberto Bandeira Pereira, a pedido de entidades de defesa dos animais, protocolou no Tribunal de Justiça do Estado uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADin) requerendo a “retirada do ordenamento jurídico” do parágrafo único de autoria do deputado Edson Portilho.

Essa nova ação judicial mobilizou mais uma vez a comunidade afrorreligiosa do Rio Grande do Sul que, em 18 de abril de 2005, viu enfim vencida a tese da constitucionalidade da lei. Assim, o governador



sancionou tanto o Código de Proteção aos Animais quanto a lei aprovada na Assembleia Legislativa, de autoria do deputado Edson Portilho. Ao cabo, a lei 282/2003 foi sancionada pelo governador com a ressalva de proibição, nos rituais de matriz africana, do “sacrifício” de espécies ameaçadas de extinção e de animais silvestres, assim como a indicação de que a prática sacrificial não ocorresse com “requisites de crueldade”.

Passados dez anos da aparente solução desta querela, a atual primeira-dama de Porto Alegre e deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT-RS), ligada aos movimentos de proteção aos animais, propôs uma revisão do Código aprovado em 2005 a partir do Projeto de Lei (PL) número 21/2015 que previa reconsiderar a legitimidade das imolações de animais para fins religiosos (mas não para fins de alimentação, o que comumente segue às imolações sacrificiais). A seguir destacamos parte do discurso proferido na Assembleia em que a deputada argumenta as razões de seu PL:

Ao se analisar o parágrafo único do artigo 2º do Código Estadual de Proteção aos Animais, desviou-se, ao meu ver, da questão da constitucionalidade e, a partir daí, foi proporcionada uma abertura para ilações e argumentações. [...] Uma cultura da paz significa respeito às ideias, às manifestações políticas, religiosas, culturais, desde que não comprometam a mais importante, que é a vida em si própria, porque a causa da vida é e sempre será a causa mais importante. Isto não significa desrespeitar posições políticas, ideológicas, religiosas. Não é isto que está em discussão e nunca esteve, desde o início da tramitação do PL 21. Sou ecumênica na relação com outras formas de religiosidade, mas posiciono-me firmemente: nenhuma delas pode afrontar a vida, nas suas formas sublimes e divinas, cada uma delas nas suas especificidades. [...] Os religiosos africanistas se juntam para discutir e preservar suas manifestações. Nós, ativistas dos Direitos Animais, queremos a preservação da vida (BECKER FORTUNATI, 2015).

Apesar da deputada se considerar “ecumênica na relação com outras formas de religiosidade”, é importante destacar que a parlamentar professa a fé evangélica, ligada que está a Igreja Batista, na qual é fiel praticante. Contudo, salvo as manifestações dos grupos afroreligiosos, tanto a parlamentar, quanto os grupos ambientalistas, quanto a grande maioria dos órgãos de imprensa que cobriram o caso, não divulgaram ou



reconheceram explicitamente a sua pertença religiosa que se caracteriza historicamente como persecutória ao animismo afroreligioso.

O quadro que seguiu a proposta do PL da deputada foi muito semelhante ao observado em 2003, com a diferença de que os afroreligiosos haviam aprendido com a experiência anterior a reagir de forma mais imediata e organizada a esta nova ofensiva aos seus direitos litúrgicos garantidos pelo princípio laico de nosso Estado de Direito.

Em nota oficial das instituições representativas do Povo de Terreiro e do povo negro do Estado do Rio Grande do Sul sobre o PL 21/2015 emitida pela CPTERS e assinada por outras doze organizações governamentais e não-governamentais, percebemos argumentadas as questões fundamentais para esses coletivos, conforme o trecho reproduzido a seguir:

No primeiro dia de mandato na Assembleia Legislativa a deputada evangélica Regina Becker Fortunati protocola o Projeto de Lei 21/2015 que intenciona derrubar a Lei Portilho (12.131/04) que assegura aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana o direito à alimentação tradicional cujo processo se dá por meio de um rito de sacralização. A justificativa da deputada é de que “a citada prática de liturgias já não se pacifica com a consciência da sociedade em permanente evolução”, ou seja, a deputada afirma abertamente que sua intenção é extinguir nossas práticas tradicionais, o que resultaria na extinção das Tradições Culturais e Religiosas de Matriz Africana como o Batuque, o Candomblé, a Quimbanda e a Umbanda Cruzada. Fica evidente que a deputada não quer proteger os animais. Acreditamos que se fosse a intenção da parlamentar legislar a favor dos animais não se deteria exclusivamente a cercear a liberdade de culto e de práticas tradicionais dos povos e comunidades de matriz africana. Pensamos que ela deveria estar na porta dos frigoríficos, dos rodeios, dos abatedouros, das churrascarias protestando. Mas não está. Certamente o racismo está implícito nesta ação. Entendemos, pois, que o referido PL é um embuste. É inconstitucional, pois fere diversos marcos legais, incluindo os artigos 5º e 19 da Constituição Federal; seu argumento é racista e seu propósito é a intolerância religiosa (CPTERS, 2015).

Assim, a questão da inconstitucionalidade foi a principal estratégia das afroreligiões para conseguir o parecer contrário ao projeto. Os outros dois principais argumentos foram a denúncia do racismo e da intolerância religiosa, vinculada às figuras dos parlamentares evangélicos como é o caso desta parlamentar. A articulação das religiões



afro-brasileiras foi incontestável. Segundo a pesquisadora Viviane Gauer (comunicação pessoal), em todos os eventos e debates públicos na Assembleia Legislativa e em suas cercanias sempre se fez presente um grande contingente de religiosos, a ponto de ficar difícil encontrar um lugar para permanecer dentro do auditório da Casa, Teatro Dante Barone. Foi uma pluralidade muito significativa de entidades, em grande parte ligadas aos “Povos de Terreiro”. A proteção animal estava realmente em uma situação minoritária em termos quantitativos, o que eles tentaram compensar levando muitos cartazes, apitos, balões. Com o decorrer do debate a proteção animal aumentou um pouco o seu contingente, mas não havia dúvida de que o PL não ia passar. E não passou.

Em meio a muitos protestos e agitação popular, que dividiu o Teatro Dante Barone entre seguidores de religiões de matriz africana e defensores da causa animal, que tiveram que ser separados por grades a fim de evitar confronto físico direto, em 28 de abril de 2015 a Comissão de Constituição e Justiça analisou o projeto de autoria da deputada que posteriormente foi enfim votado – dado que a votação fora adiada por duas vezes anteriormente – e por onze votos contrários e um a favor, o texto foi considerado inconstitucional pela Comissão. Entretanto, a deputada já se manifestou contrária à decisão, da qual prometeu recorrer em todas as instâncias legais possíveis.

## **Etnicidade, antirracismo e intolerância religiosa**

Primeiramente, convém destacar a vinculação direta dessas resoluções com a questão étnica envolvendo a africanidade. À primeira vista, já parece evidente que a identidade étnica de matriz africana reivindicada nessas diretrizes não se limita a uma simples questão racial, mas abarca aspectos mais amplos, como a preservação de uma herança cultural afro-brasileira.

As diretrizes destacadas acima delimitam como público alvo a categoria “Povo de Terreiro”, cujo princípio maior parece estar calcado na preservação de uma cultura ancestral africana e menos em traços fenotípicos que atestariam a pertença a uma raça. De acordo com este princípio, baseado na xenofilia, a “casa de religião” é tomada como um



local privilegiado para a constituição e preservação da cosmologia afro-brasileira. A Iyalorixá Sandralí, secretária executiva do CPTERS, já dizia que “os princípios civilizatórios de matriz africana estão preservados no terreiro mais do que em qualquer outro lugar” (Idem).

O conceito de “Povo de Terreiro”, no entanto, também permite abranger a questão racial em seu público alvo de políticas públicas, para além da devoção religiosa em algum culto de matriz africana. A fala do Babalorixá Diba de Yemonjá, quando da inauguração do Comitê Estadual do Povo de Terreiro, é ilustradora neste sentido. Segundo o sacerdote: “os terreiros são guardiões de toda esta visão de mundo de matriz africana, de todo este processo civilizatório. A partir dos terreiros podemos construir políticas de igualdade racial não só apenas para o povo de terreiro, mas para o povo negro” (RENAFRO, 2014). José Carlos dos Anjos (2008) também já destacava a filosofia política imanente às religiões afro-brasileiras como um patrimônio cultural africano, que revela em si mesma uma nova possibilidade para as políticas públicas de equidade racial.

Por conseguinte, a questão do antirracismo é indissociável às reivindicações políticas dos afrorreligiosos no RS, apesar de grande parte destes não se considerarem negros. Para Sandralí, “um grande número de brancos que cultuam as religiões afro-brasileiras sofrem de discriminação por terem escolhido a religião de negros”. De certa forma, tal fenômeno está relacionado à visão de Fanon (apud SILVÉRIO, 1999), o qual considera que o racismo primitivo biológico tem sido substituído cada vez mais por um racismo cultural que tem como seu objeto não o ser humano individual, mas certa “forma de existência”. De acordo com esta concepção, o racismo não se dá apenas no nível da discriminação de cor da pele, mas apresenta-se como a “configuração de superioridades intelectuais e civilizatórias do Ocidente em relação às culturas de origem africana ou indígena” (D’ADESKY, 2005, p. 70).

No entanto, este ponto de intersecção entre a luta por reconhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras e a luta antirracista, apesar de parecer óbvia, nem sempre foi mantida. As políticas públicas de reparação envolvendo essas religiosidades ganharam maior destaque desde que o movimento negro passou a integrá-las ao seu discurso em prol da igualdade de direitos. Também a bandeira da “liberdade” e da “intolerância religiosa” é acionada nas diretrizes do Povo de Terreiro. Neste caso, tal reivindicação pode remeter tanto ao histórico



de perseguição veiculado às religiões de presença africana, já abordado neste trabalho, quanto aos crescentes casos de intolerância, tornados frequentes no Brasil especialmente por meio das igrejas neopentecostais ou outros setores evangélicos transvestidos pelo manto político ou ecológico. Assim, o discurso sobre a laicidade também passa a justificar as ações governamentais que contemplam as religiões afro-brasileiras, ora num sentido de reforçar a identidade nacional, no caso daquelas relacionadas ao patrimônio brasileiro, ora de reforçar a identidade negra, no referente à promoção da igualdade racial (MORAIS, 2012).

Dessa forma, a agenda dos movimentos sociais negros que incluem a pauta religiosa, passa a se constituir da conjunção de duas estratégias políticas: a) a valorização da religião afro-brasileira como patrimônio histórico e cultural regional, nacional e internacional, considerada parte de uma política de reparação ou de promoção da igualdade racial; b) a luta contra a intolerância religiosa, tida como uma modalidade da discriminação étnico-racial. Para Sales Jr. (2009, p. 120):

*A segunda estratégia torna os ataques contra as 'religiões de matriz africana' equivalentes ao racismo anti-negro. Com tais estratégias os militantes religiosos afro-brasileiros passam a transitar nos espaços (sociais e políticos) abertos pelos movimentos sociais negros, utilizando os recursos organizacionais e o poder de mobilização construídos historicamente, e acionando os dispositivos legais e políticos de combate à discriminação étnico-racial contra as práticas de intolerância religiosa.*

## Conclusão

Refletimos, ao longo deste trabalho, sobre um pouco do histórico de perseguição do qual as religiões afro-brasileiras são alvos e testemunhas. Ora por serem religiões de escravizados e suscetíveis de provocar insurreições, ora por serem símbolos de barbárie e de primitivismo, ou ainda por serem acusadas de promover culto diabólico, as religiões de matriz africana apresentam um passado não tão distante de criminalização, que se reflete em sua discriminação social e racial levada ao cabo até os dias de hoje.



No RS, atualmente, a força de suas manifestações culminou em um movimento político que articula diversas lideranças afroreligiosas do Estado. Buscamos assim mostrar, de forma breve, como este movimento intitulado “Povo de Terreiro” tem operado suas recentes negociações com o poder público gaúcho. Essas negociações, resultado de constantes manifestações por parte dessas populações em direção ao governo do Estado, deram origem à conquista de uma instância estadual única, denominada “Conselho do Povo de Terreiro”.

No seio dessas reivindicações, temas como a mobilização de uma identidade étnica de matriz africana, o antirracismo e a intolerância religiosa se misturam, dando origem a pautas de políticas públicas específicas, que buscam atender às demandas do Povo de Terreiro. De certa forma, pode-se afirmar que, neste contexto de luta por reconhecimento, a ancestralidade africana é reinterpretada continuamente tanto pelos praticantes das religiões afro-brasileiras quanto por aqueles que se apropriam delas na construção de políticas públicas de promoção da igualdade racial.



## Referências

- BECKER FORTUNATI, Regina. Pronunciamento. In: **FACEBOOK**, (1)1, 2015, p. 1. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ReginaBeckerFortunati/posts/896711230390223>>. Acesso em: 02 de jun. 2015.
- CPTERS. **Nota oficial das instituições representativas do Povo de Terreiro e do povo negro do Estado do Rio Grande do Sul sobre o PL 21/2015**. Disponível em: <<http://orumilaia.blogspot.com.br/2015/03/nota-oficial-das-instituicoes.html>>. Acesso em: 02 jun. 2015.
- D'ADESKY, Jacques. **Racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- DOS ANJOS, José Carlos Gomes. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. In: **Debates do NER**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, ano 9, n. 13, p.77-96.
- FAUSTO, Boris; DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- FERNADES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus Editora/ Editora da Universidade de São Paulo, 1965.
- FERNADES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- MORAIS, Mariana Ramos. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. In: **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre: 2012, ano 14, n. 16, p. 39-59.
- ORO, Ari P. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. In: **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, Rio de Janeiro, ISER, p. 11-31, 2005.
- ORO, Ari P; CARVALHO JR, Erico T; SCURO, Juan. **O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no rio grande do sul**. Núcleo de Estudos da Religião, UFRGS, 2016. Mimeo.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.
- RENAFRO. **Comitê estadual do povo de terreiro: uma conquista dos terreiros do Rio Grande do Sul**. Disponível em: <<http://renafrosaude.com.br/comite-estadual-do-povo-de-terreiro-uma-conquista-dos-terreiros-do-rio-grande-do-sul/>>. Acesso em: 13 dez. 2014.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.
- SALES JR, Ronaldo. Políticas de ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública.



In: **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, 2009, p. 119-133.

SILVÉRIO, Valter Roberto.  
Multiculturalismo e a metamorfose na racialização. In: **XXIII Encontro anual da ANPOCS**: GT 15 Relações Raciais e Etnicidade, sessão 3. Caxambú, MG, 1999.

TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. In: **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 129-147, jan./jun. 2007.

VIANA, Francisco José de Oliveira.  
**Raça e assimilação**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

**[ Volta ao Sumário ]**





Tolerância religiosa e  
direitos da religião católica  
no constitucionalismo  
espanhol e português  
(primeira metade do  
século XIX)\*

\*Este texto foi publicado em La tolerancia religiosa en la España contemporánea, Dossier especial da revista Mélanges de la Casa Velázquez, org. Manuel Suárez Cortina, t. 44, nº 1, 2014, p. 65-88.



## Cristina Nogueira da Silva

Doutora em História do Direito na Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa (Portugal). Professora na Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa.

---

### Como referenciar este texto:

SILVA, Cristina Nogueira da. Tolerância religiosa e direitos da religião católica no constitucionalismo espanhol e português (primeira metade do século XIX). In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 227-259.

As opções das constituições portuguesas e espanholas da primeira metade do século XIX em matéria de tolerância religiosa —ou seja, no que diz respeito à maior ou menor disponibilidade para permitir que manifestações religiosas negativamente avaliadas não fossem proibidas (tolerância passiva) ou que fossem até protegidas (tolerância activa)<sup>45</sup>— só podem ser bem compreendidas a partir da cultura política liberal e católica que lhes deu forma e também de uma compreensão histórica da nação na qual a catolicidade foi um elemento identitário fundamental<sup>46</sup>. Em conjunto, estas duas variáveis afastaram do horizonte concepções mais radicais de soberania nacional, além de terem atenuado muito a ideia do primado dos direitos do indivíduo em matéria de religião. A identidade católica da nação, uma nação que as primeiras constituições de ambos os Reinos converteram no sujeito titular da soberania (artigo 3 da Constituição de 1812; artigo 26 da Constituição de 1822), condicionou fortemente o seu poder constituinte em matéria religiosa. Se a nação era católica, a sua acção constituinte estava limitada pela obrigação de proteger a sua religião, obrigação que foi lembrada pelos deputados nas várias assembleias constituintes, e desde logo na primeira de todas, pelo deputado Castelo Branco:

Nós somos Legisladores políticos, e entretanto somos Legisladores políticos de uma nação que professa, e tem jurado professor, a Religião Católica Apostólica Romana; por consequência incumbe-nos uma grande obra, e vem a ser, conciliar as leis políticas, e as que houvermos de fazer, com essa mesma Religião, conciliar os interesses políticos da nação, que por uma parte somos obrigados a promover, com essa mesma Religião, que por outra parte somos obrigados a sustentar intacta<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Veja-se, sobre o conceito de tolerância e a sua manifestação em contextos históricos diversos: ARAÚJO et alii, 2008, p. 2-4.

<sup>46</sup> Estes elementos relacionam-se com outros, como a forte presença da Igreja e da religião católicas na história dos dois reinos ibéricos, a centralidade do papel plurissecular desempenhado nos seus territórios por instituições como o Tribunal do Santo Ofício, com o papel que essa centralidade teve na construção da autorrepresentação desses Reinos bem como, em geral, das representações sobre o mundo ibérico como um mundo de religiosidade intensa e também de fanatismo e de intolerância. Sobre o peso da religião e da identidade católica no contexto das várias identificações dos portugueses durante a Época Moderna veja-se, para Portugal, a síntese deHespanha e Silva (1993), e de Cardim (2001); para Espanha, Herzog (2006, p. 179 sqq).

<sup>47</sup> Veja-se Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa (DCGECNP), 3 de Agosto de 1821, p. 1773, dep. João Maria Soares de Castelo Branco, eclesiástico; e, para Espanha, PORTILLO VALDÉS, 1998.



O juramento através do qual os deputados constituintes de Cádis (1810-1812), como os de Lisboa (1820-1822), se comprometeram a manter a «Religião Católica Romana», além da conservação da Monarquia e da dinastia reinante e, no caso espanhol, da integridade da nação, foi um sinal desta limitação do poder criador da nação. A religião — como a monarquia, e como a nação —, eram anteriores ao momento constituinte. Determinavam, por isso, a capacidade de actuação política<sup>48</sup>. A omnipresença do juramento tornou igualmente claro, nestas assembleias e nas que se seguiram, a natureza também religiosa e católica da obrigação política<sup>49</sup>. Em Portugal, como em Espanha, reis, deputados, conselheiros de Estado e outras entidades foram, ao longo de todo o período aqui considerado, constitucional ou legalmente obrigados a jurar, em diversas ocasiões, o compromisso de «manter a Religião Católica, Apostólica, Romana<sup>50</sup>».

A nação e os seus representantes estavam assim obrigados a defender e a proteger a sua religião, obrigação que se articulou com os artigos constitucionais de natureza confessional que caracterizaram as constituições dos dois Reinos. Em todas elas, se exceptuarmos a Constituição espanhola de 1837, a religião católica foi declarada a religião da Nação ou do Estado<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Veja-se, para Espanha, Portillo Valdés (1998, p. 146 sqq).

<sup>49</sup> Veja-se, para Espanha, LORENTE, 2007, p. 82, com uma interpretação densa das diversas fórmulas do juramento que foram sendo discutidas. Ainda para Espanha veja-se também Portillo Valdés (2000, p. 313); para Portugal, DCGECNP, 29 de Janeiro de 1821, pp. 2-3: «Juro cumprir fielmente, em execução dos Poderes que me foram dados, as obrigações de Deputado das Cortes Extraordinárias que vão fazer a Constituição Política da Monarquia Portuguesa, e as reformas e melhoramentos, que se julgarem necessários para bem e prosperidade da Nação, mantida a Religião Católica Apostólica Romana, mantido o Trono do Senhor D. João VI, Rei do Reino Unido de Portugal, Brasil, e Algarves, conservada a Dinastia da Sereníssima Casa de Bragança»

<sup>50</sup> Sobre a presença da religião nos diversos actos da vida civil e da actividade política, nomeadamente em virtude da obrigatoriedade do juramento, bem como sobre as consequências dessa obrigação para os não católicos veja-se, na doutrina da época, PRAÇA, 1878, pp. 179-180, além de SARDICA, 2002; HESPAÑHA, 2004 a, p. 90 e p. 335. Para Espanha, Portillo Valdés (2007, p. 26).

<sup>51</sup> «A Religião da nação Portuguesa é a católica, apostólica romana...» (artigo 25, Constituição de 1822); «Religião Católica, Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino...» (artigo 6, Carta constitucional de 1826); «A Religião do Estado é a católica Apostólica Romana» (artigo 3, Constituição de 1838); «La Religion de la Nation Española és y



Se a confessionalidade se exprimiu de forma diferente em cada um destes textos, ela permite, não obstante, que todos eles possam ser integrados na família das constituições onde não foram, como em outras da mesma época, consagrados princípios como o da plena tolerância, da liberdade religiosa ou da igual protecção de todas as religiões<sup>52</sup>. Embora estejam presentes nas constituições portuguesas, desde o início do constitucionalismo monárquico, artigos constitucionais explicitando uma atitude de alguma tolerância em relação aos estrangeiros que esteve ausente das constituições espanholas da primeira metade do século, tendo essa atitude surgido em Espanha já na segunda metade do século, com a Constituição de 1869. As constituições portuguesas de 1826 e 1838 incluíram também artigos, que serão referidos mais à frente, onde se proibiu explicitamente, ainda que de forma condicionada, a perseguição religiosa.

Em todos estes textos, se exceptuarmos a Constituição portuguesa de 1838, se determinou também, de forma mais explícita ou mais implícita, que todos os espanhóis, assim como todos os portugueses, pelo menos os «originários», seriam católicos, no respeitante ao seu comportamento religioso externo. Ainda que em nenhum deles a religião tenha surgido como requisito para se aceder à nacionalidade ou à cidadania, como se verá<sup>53</sup>.

Resta recordar que estas características não invalidam a natureza reformista do primeiro constitucionalismo ibérico no que diz respeito à

---

será perpetuamente la catolica, apostolica, romana, unica verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra» (artigo 12, Constituição de Cádiz); «La Religión de la Nación española es la católica apostólica romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros» (artigo 11, Constituição de 1845). Neste conjunto terá sido mais matizada a confessionalidade da Constituição de 1837, cujo artigo 11 se limitou a afirmar que «la Nacion se obliga a mantener el culto y los Ministros dela religión catolica que profeson los españoles», ou seja, a admitir «el hecho sociológico de que la mayoría de los españoles son católicos» (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 329), por oposição à «declaración jurídica de confesionalidad» da Constituição gaditana (p. 334); embora essa característica não tenha significado necessariamente a afirmação de princípios de maior tolerância relativamente a outros cultos, como notou o mesmo autor.

<sup>52</sup> Alguns destes princípios foram adoptados, por exemplo, na Constituição francesa de 14 de Agosto de 1830, ou na Constituição belga de 7 de Fevereiro de 1831, veja-se PORTILLO VALDÉS, 2007, pp. 19-20.

<sup>53</sup> Sobre esta questão, veja-se Portillo Valdés (2007, p. 22), e Silva (2007).



Igreja e à religião. Embora não caiba na economia deste texto descrever ou reflectir sobre as reformas executadas em Portugal e em Espanha, podemos recordar algumas tão importantes como a abolição do Tribunal do Santo Ofício, a reforma das ordens religiosas e nacionalização dos seus bens ou a abolição dos dízimos, todas elas sinalizando uma mudança radical na situação da Igreja e dos eclesiásticos em ambos os países.

## Direitos dos indivíduos, direitos a nação, direitos da religião

A restrição dos direitos dos indivíduos em matéria religiosa (e também, como se verá, em matéria de liberdade de imprensa) foi um dos resultados mais evidentes da confessionalidade destas constituições. Em Portugal, como em Espanha, a religião também foi encarada mais como um «... direito objectivo ou pressuposto político da nação», do que como o «conteúdo de um direito subjectivo»<sup>54</sup>. O primado dos direitos da nação e da sua história sobre os direitos individuais foi particularmente evidente na Constituição de Cádiz, que se distinguiu das outras pela ausência de artigos especificamente consagrado às liberdades e direitos e pela forma singular através da qual os reconheceu. Tendo estes sido enumerados no título I («De la nacion Española y de los españoles»), no seu artigo 4 («La Nacion está obligada á conservar y proteger por leyes sabias e justas la libertad civil, la propiedad y los demas derechos legitimos de todos los individuos, que la componen»), não o foram enquanto direitos individuais mas enquanto direitos dos indivíduos que integravam a nação, enquanto direitos dos espanhóis<sup>55</sup>. Por outro lado, o artigo

<sup>54</sup> Veja-se BARRERO ORTEGA, 2007, p. 31, referindo-se aos trabalhos de Bartolomé Clavero.

<sup>55</sup> «... la libertad primera que la constitución reconocía era la de la nación», adquirindo a liberdade do indivíduo um «sentido únicamente bajo el manto protector de la misma comunidad nacional...» (veja-se PORTILLO VALDÉS, 2000, p. 416 e BARRERO ORTEGA, 2007, p. 34); as duas outras constituições espanholas, de 1837 e 1845, consagraram artigos específicos às liberdades e direitos (CLAVERO SALVADOR, 1989, p. 57 e 73), embora em títulos dedicados à definição «De los Españoles». Distinguiram-se neste aspecto das constituições portuguesas, que dedicaram à enumeração dos direitos e liberdades títulos completamente autónomos, separados daqueles em que se definia quem eram os cidadãos portugueses.



4 da Constituição gaditana reconheceu a «liberdade civil» como uma liberdade conforme às «leis sábias e justas» e falou de «direito legítimos de todos os indivíduos», não necessariamente de direitos «naturais», e muito menos de direitos «anteriores e superiores à comunidade política que os reconhece»<sup>56</sup>. Esta forma de falar sobre direitos favorecia a restrição dos direitos individuais em geral, e, em particular, o da liberdade religiosa<sup>57</sup>. O afastamento relativamente às ideias de liberdade e de tolerância religiosa exprimiu-se de forma positiva, quando se declarou, no artigo 12, a proibição de outros cultos que não o católico —proibição que singularizou a Constituição de Cádiz, quer em relação às restantes constituições espanholas desta primeira metade do século, quer às portuguesas<sup>58</sup>. Mas exprimiu-se também de forma negativa, pela ausência de qualquer alusão à religião no espaço reservado à enumeração dos direitos no artigo 4<sup>59</sup>. Uma ausência que teve na sua origem a finalidade de evitar qualquer equívoco, como mostram as palavras do deputado Francisco Gutiérrez de la Huerta, citadas por José Maria Portillo:

Si V.M., sentara esta palabra religión envuelta com los demás derechos de los individuos, daríamos lugar a que nos tuvieran por tolerantes, y a que se dijese que V.M. sancionaba, y no impediría, el culto que cada uno quisiera seguir, lo cual es absolutamente contrario al dogma que establece la constitución de que no debe haber mas religión que la católica, apostólica, romana<sup>60</sup>.

---

É no entanto difícil reconstituir o significado que essas diferenças possam ter tido do ponto de vista da cultura dos direitos e liberdades. Na interpretação de Bartolomé Clavero, com base nos trabalhos de Tomás y Valiente, também a Constituição de Cádiz, embora não se inicie com uma Declaração de direitos, «... contiene esta definición de los derechos como base y fundamento» (CLAVERO SALVADOR, 1991, p. 32).

<sup>56</sup> Barrero Ortega (2007, p. 34).

<sup>57</sup> «Los ciudadanos españoles son titulares de derechos, pero los disfrutan en su condición de tales, por su pertenencia a la Nación y, en todo caso, conforme a las leyes que la rigen. Los derechos legítimos se reconocen en el seno de la Nación, y “las leyes sabias y justas” a las que alude el artículo 4 pueden condicionar, e incluso sacrificar, su reconocimiento en atención a la condición colectiva, a la constitución social-material, a las leyes fundamentales de la Nación» (BARRERO ORTEGA, 2007, p. 34).

<sup>58</sup> De acordo com Ricardo García, as vozes contrárias a esta afirmação constitucional de intolerância não se fizeram ouvir nas Cortes gaditanas, GARCÍA GARCÍA, 2000, pp. 82, 88, 90; veja-se também Portillo Valdés (2007, p. 26).

<sup>59</sup> Como notou Portillo Valdés (2007, p. 22).

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 21-22; *Id.*, 1998, p. 172. Interpretação algo diferente é a de Bartolomé Clavero, para quem a Constituição de Cádiz, ao mesmo tempo que afastou a liberdade de



Os constituintes portugueses de 1820-1821 não adoptaram as mesmas hierarquias quando se tratou de declarar os direitos, pois decidiram, contrariando o texto gaditano que lhes serviu de orientação, autonomizar os direitos individuais no título I da sua Constituição<sup>61</sup>. No entanto, não os designaram como «Direitos individuais do Cidadão» (de acordo com o que estava nas Bases daquela Constituição<sup>62</sup>), nem como «Dos direitos e deveres individuais do Cidadão» (como se propôs no projecto da mesma Constituição<sup>63</sup>). Em vez dessas fórmulas, o que ficou decidido no texto final foi que o título I se designaria «Dos direitos e deveres individuais dos Portugueses» (sublinhados nossos). Era, portanto, também enquanto membros da Nação portuguesa que os indivíduos exerceriam e veriam garantidos os seus direitos. A seguir, no artigo 19, incluía-se entre os principais deveres dos portugueses o de «venerar a religião». Deste modo, se, em Cádiz, a religião esteve ausente do espaço reservado à enumeração dos direitos dos indivíduos, algo semelhante sucedeu na Constituição portuguesa de 1822. É certo que, nesta última, a religião surgiu no seu título I, no espaço reservado na Constituição à enumeração dos direitos e deveres. Simplesmente, surgiu como um dever (certamente difícil de vigiar), e não como um direito («Todo o Português deve ser justo. Os seus principais deveres são venerar a Religião;

---

consciência e de pensamento, «Quería realmente producir la conversión constitucional de una religión y una Iglesia, de unas cultura religiosa y unas instituciones eclesiásticas», trazendo-as, nomeadamente, com o artigo 4, «... al terreno de los derechos y las libertades» (CLAVERO SALVADOR, 1991, p. 44).

<sup>61</sup> Como é sabido, o modelo constitucional dos vintistas tinha como fonte de inspiração e como texto de base a Constituição de Cádiz de 1812; veja-se bibliografia portuguesa sobre o contexto político e ideológico das diversas constituições portuguesas do século XIX em sFernandes (et alii, 2003) e em Hespanha (2004 b).

<sup>62</sup> Veja-se DIPPEL, 2010, p. 29 ou em Bases da Constituição da Monarquia Portuguesa (pdf online Disponível em: <<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/992.pdf>>). Todos os textos constitucionais aqui citados foram-no com base na consulta da colectânea organizada por Horst Dippel e citada no início desta nota, havendo também muita informação empírica sobre o constitucionalismo português, nomeadamente os textos das constituições e dos projectos constitucionais, bem como a sua discussão nas Cortes, no site «Biblioteca Digital» no site da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa (Disponível em: <<http://www.fd.unl.pt/ConteudosAreas.asp?Area=BibliotecaDigital>>). Neste site podem ainda encontrar-se todas as obras doutrinárias referidas neste texto.

<sup>63</sup> Veja-se Dippel (2010, p. 35).



amar a Pátria...», artigo 19). Também os deputados vintistas entenderam que inscrever a religião no título dos direitos podia dar origem a equívocos, pois essa opção podia ser lida como um sinal de adesão a princípios de liberdade ou a formas de tolerância muito mais amplas do que aquelas que estavam dispostos a constitucionalizar. Neste aspecto, a Constituição vintista foi singular, se a compararmos com as duas outras constituições portuguesas, pois nestas a religião passou a ser referida nos artigos sobre direitos, onde se proibia, ainda que de forma limitada, a perseguição religiosa, como se verá.

É importante recordar que a ausência, nas duas constituições ibéricas de que estamos a falar, de referências à religião nos artigos que enumeravam os direitos, não foi necessariamente lida pelos liberais católicos que as aprovaram como um limite à liberdade dos indivíduos. Tal opção pode ser melhor compreendida à luz de um entendimento católico da liberdade que foi partilhado por muitos dos deputados constituintes espanhóis de 1811-1812. Um entendimento que só de forma muito selectiva integrou os tópicos das ideias filosóficas de liberdade civil como o direito a fazer tudo o que a lei civil não proibir. Como nos ensina também José Maria Portillo, liberdade consistia, para muitos, em ser capaz de conhecer e cumprir com os deveres impostos por um código moral e divino anterior à lei civil, um código de valores sobre o qual nem os indivíduos nem a nação tinham qualquer soberania<sup>64</sup>. Relativamente a esta liberdade (natural, anterior) a liberdade civil, a liberdade limitada pela lei, era instrumental, sendo a religião, neste registo, o fundamento da verdadeira liberdade. O que se devia esperar da lei civil não era a superação, por meio de um acto da vontade humana, da suposta liberdade radical de um «estado natureza», a criação artificial de uma sociedade que garantisse ao homem os seus direitos naturais, como seria o da liberdade. Essas foram categorias que o pensamento ilustrado católico não reconheceu<sup>65</sup>. Em vez disso, esperava-se que a lei civil organizasse a sociedade de tal forma que os cidadãos pudessem exercer o direito de

---

<sup>64</sup> «El hombre libre de este liberalismo católico es aquel que puede desarrollar el plan universal de la ley eterna que su razón desentraña y la revelación y la fe le indican» (PORTILLO VALDÉS, 1998, p. 170).

<sup>65</sup> Portillo Valdés (2000, p. 92).



cumprir com os seus deveres relativamente aos preceitos divinos, realizando assim o que entendiam ser a verdadeira liberdade. Este entendimento da liberdade pode também ser uma chave para compreender o artigo 19 da Constituição vintista. É verdade que a liberdade que esta Constituição garantia aos portugueses, logo no seu primeiro título, não estava, como no artigo 4 da Constituição de Cádiz, submetida às «leis sábias e justas» da nação, e que os direitos não foram ali descritos como «direitos legítimos» mas como «direitos individuais» (ainda que somente dos portugueses). Mas liberdade, na primeira Constituição portuguesa, também não consistia somente na fórmula liberal de não serem os portugueses «obrigados a fazer o que a lei não manda, nem a deixar de fazer o que ela não proíbe...», como se pode ler no artigo onde se explicava em que consistia a liberdade (título I, artigo 2). Pelo contrário, o cumprimento dos deveres associados à religião, que essa Constituição impunha aos portugueses no mesmo título I (artigo 19), pode, neste sentido, ter sido olhada como uma outra dimensão da liberdade, na qual as respectivas fronteiras seriam traçadas tanto pela lei como também pela moral religiosa. Essas eram as fronteiras para além das quais estava o mundo da «licença», pois também entre os liberais portugueses houve uma forte «... consciência da interligação entre virtude, vivência cristã e comportamento cívico<sup>66</sup>».

Ainda a este propósito, é também importante salientar que, apesar de definir de forma negativa a liberdade, o artigo 2 atrás citado não deixava, logo a seguir, de submeter o direito individual de liberdade a um posterior desenvolvimento ou restrição por meio da lei («... A conserva-

---

<sup>66</sup> Veja-se Correia (1974, p. 31). Esta continua a ser esta a obra mais importante sobre liberalismo e catolicismo em Portugal e o seu autor, José Horta Correia, sublinha nela o acordo que existia entre os liberais portugueses quanto ao papel da religião como suporte da sociedade civil e do regime liberal. São também substantivas as palavras de Maria de Fátima Bonifácio sobre o modo como os liberais portugueses se posicionaram face à religião: «Liberalism always sought to reconcile freedom of thought with respect for the Church and the acceptance of religious dogmas, and it did not admit the hypothesis of a society that was based on purely lay foundations, which, in its view, would not be strong enough to erect an effective barrier against license and anarchy» (BONIFÁCIO, 2010). Os artigos confessionais das constituições portuguesas não estiveram, portanto, apenas e, se calhar, nem principalmente, ligados à necessidade de estabelecer compromissos políticos, como se se sugere em muitos trabalhos (MACHADO, 1996, pp. 108-109 e bibliografia aí citada).



ção desta liberdade depende da exacta observância das leis», artigo 2). Não havia, nesta Constituição, como, de resto, em boa parte do constitucionalismo europeu oitocentista, espaço para que a liberdade, nas suas diversas dimensões, fosse declarada como um direito com força jurídica suficiente para vincular o legislador<sup>67</sup>.

## Liberdade de imprensa e censura prévia

A discussão vintista em torno da liberdade de imprensa, que terminou com a aprovação da censura prévia em matérias religiosas (artigo 8), é elucidativa quanto às concepções que orientaram os deputados constituintes portugueses em matéria de liberdade e de religião, bem como à sua inscrição em universos de pensamento próximos dos que se descreveram anteriormente. Tal como os artigos confessionais, a aprovação da censura prévia nesta Constituição encontrou o seu fundamento na obrigação que os representantes tinham de proteger a religião católica. Protegê-la, por exemplo, da pluralidade de opiniões em matéria religiosa, pois eram muitos os que achavam que essa pluralidade não somente enfraquecia a religião católica como também ameaçava, pela relativização que introduzia, dissolver os sentimentos religiosos em geral. Sobretudo quando se estava na presença de um povo pouco instruído, como se considerava ser o caso do povo português. As palavras do deputado Anes de Carvalho foram, no que diz respeito a esta opinião, bastante esclarecedoras:

[...] A Nação não está preparada por instrução, ou esta se considere instrução geral, ou instrução particular em matérias religiosas. Não abundamos em comunicações literárias seguidas com as outras Nações. Apenas temos uma Universidade, e essa nimamente relaxada. Faltam-nos Académicos, Juntas, e Corporações de letras provinciais,

---

<sup>67</sup> Cruz Villalón (1989). Este condicionamento ocorreu em todas as outras constituições portuguesas: «Nenhum cidadão pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude da Lei» (artigo 145 da Carta constitucional de 1826); «Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer senão o que a Lei ordena ou proíbe» (artigo 9 da Constituição de 1838).



que derramem as Luzes nos vários pontos do Reino. É mesquinho [...] o nosso sistema de Escolas menores. Faltam-nos bibliotecas públicas. Poucas coisas importantes se tem entre nós hã tempos escrito em linguagem. Estas e outras coisas, que passo em silêncio, tem obstado a que a massa da Nação se haja adiantado até aquele ponto da cultura de espírito, que se observa em o comum da Europa. Daqui provém que [...] lhe seja muito difícil distinguir a verdade do erro, a demonstração do sofisma, a doutrina sólida da especiosa em pontos tão delicados, e de consequências tão transcendentales quais os que compõem a substância dos Dogmas, e da Moral<sup>68</sup>.

Mais do que uma intensificação do protestantismo, do judaísmo ou do islamismo, temia-se a divulgação do deísmo, do ateísmo, do materialismo e do indiferentismo, que podiam bem originar a «ruína do cristianismo». A liberdade (negativa) de imprensa prejudicava a liberdade (positiva) associada ao cumprimento dos deveres da religião. E, na falta deste, eram os alicerces da sociedade civil que o pluralismo vinha por em causa, pois era para todos evidente o papel da religião como cimento da coesão social. Se a organização civil facilitava o cumprimento dos deveres religiosos estes, por sua vez, cimentavam a organização civil. Religião e sociedade civil reforçavam-se mutuamente. Eram, também por isso, inseparáveis.

A tradição religiosa do povo português e a sua história também aconselhavam a prudência. Em países como a Inglaterra, a «multiplicidade de seitas» tinha já produzido graus de cepticismo ou de deísmo suficientemente elevados para evitar que os «erros contra o Dogma, ou confissões de Fé» pudessem alterar a «quietação pública». Eram países onde o pluralismo religioso já tinha produzido os efeitos, nefastos, de que falava o deputado atrás citado, motivo pelo qual a liberdade de imprensa já não provocaria ali os efeitos socialmente destabilizadores que se podiam adivinhar num Portugal «... aonde nunca se admitiu ou-

---

<sup>68</sup> Veja-se DGCNP, 14 de Fevereiro de 1821, pp. 89-90, dep. Joaquim Pereira Anes de Carvalho. O facto de ser um clérigo, embora partidário das ideias liberais do novo regime (viria a ser eleito arcebispo de Évora em 1845), talvez explique estas suas posições. Sobre o argumento da falta de preparação do povo português em matérias de religião, e nomeadamente para aceitar a liberdade religiosa, veja-se Machado (1996, p. 110).



tra religião, que a Católica Romana<sup>69</sup>». O mesmo argumento da falta de preparação dos portugueses sustentava agora um raciocínio oposto: o perigo já não residia no enfraquecimento geral dos sentimentos religiosos mas na sua intensificação, provocada pelo confronto com outras religiões, e na conseqüente revolta dos povos contra uma tolerância para o qual não estavam preparados e que não desejavam. Neste argumento estava presente a possibilidade, temida, de se suscitar entre o povo catolicamente educado num clima inquisitório e de censura uma opinião desfavorável às decisões das Cortes, caso estas fossem longe demais nas decisões que tomassem sobre questões como as que estavam ligadas à liberdade de imprensa em matérias religiosas. Era necessário garantir o apoio do povo português ao novo regime<sup>70</sup>.

A narrativa subjacente a estes raciocínios merece ser salientada, pela desconfiança que implicava relativamente ao pluralismo em matéria religiosa. O que se pensava era que o pluralismo religioso e a conseqüente liberdade de opiniões em matérias religiosas favoreciam, quando se estava perante povos «pouco preparados», uma radicalização dos sentimentos religiosos; ou, em alternativa, o enfraquecimento daqueles sentimentos, que nessas alturas eram substituídos pelo deísmo, o cepticismo ou o “indiferentismo”. Ao contrário da radicalização dos sentimentos religiosos, que gerava instabilidade social e revolta, deísmo, cepticismo e indiferentismo criavam condições para que pluralismo religioso não constituísse uma ameaça à paz social. Acontece que qualquer uma destas três doutrinas era identificada com posições contaminadas pelo erro. E a hipótese de conseguir a paz social mediante a divulgação de doutrinas erradas não era, previsivelmente, olhada de forma otimista. Só elevados níveis de «erro» em matéria religiosa

---

<sup>69</sup> Veja-se DCGECNP, 13 de Fevereiro de 1821, p. 86, Isidoro José dos Santos, outro deputado eclesiástico.

<sup>70</sup> Veja-se novamente a intervenção do dep. Joaquim Pereira Anes de Carvalho atrás citada, DCGECNP, 14 de Fevereiro de 1821, pp. 89-90. Em outro contexto, esta preocupação foi também manifestada pelo Bispo de Beja: «... Nós estamos nas circunstâncias dos Espanhóis, pois que a liberdade de consciência iria encontrar a opinião pública; causar grande desgosto à Nação, e desacreditar o Congresso» (DCGECNP, 8 de Agosto de 1821, p. 1819).



podiam tornar socialmente pacífico o pluralismo religioso. Neste, como em outros planos, o pluralismo não, portanto, foi um valor partilhado pela maioria dos liberais oitocentistas<sup>71</sup>.

Os deputados que não concordaram com a censura prévia problematizaram estas teorias em várias das suas dimensões. Mas em nenhum momento puseram em causa o mais central dos pressupostos da discussão, a classificação da religião católica como a «única verdadeira». Pelo contrário, era a força da sua verdade que permitia dispensar a intolerância, como se percebe lendo a intervenção de Bento Pereira do Carmo:

O Artigo 15 diz que a Religião da nação Portuguesa é a Católica Apostólica romana: logo deve-se admitir censura prévia em matérias religiosas, porque de outra maneira nos poríamos em risco de ver destruir a Religião, que juramos manter. Respondo: esta conclusão é falsa, e ofensiva da nossa Santa Religião, única verdadeira. [...] é ofensiva da nossa religião, porque supõe, que para sustentar-se esta divina Religião, se carecem as armas odiosas, e sanguinolentas da intolerância<sup>72</sup>.

O argumento milleano da emergência e fortalecimento da Verdade pelo confronto com as opiniões falsas também foi convocado, o que mostra novamente que não se valorizava o pluralismo religioso e de opinião como um fim, mas antes como um meio. Confrontada com o erro, a verdade da religião católica seria reforçada. Foi essa a opinião de Castelo Branco, que a exprimiu recorrendo ao mesmo raciocínio e até às mesmas palavras com que, no seu ensaio sobre a liberdade, John Stuart Mill tinha defendido a liberdade de opinião. Aquela liberdade era tanto um meio de combater a «opinião errada» como de «iluminar» a verdade, tinha escrito Stuart Mill<sup>73</sup>. Era nisso que também o deputado Castelo Branco acreditava:

---

<sup>71</sup> Silva (2009).

<sup>72</sup> Veja-se DCGECNP, 15 de Fevereiro de 1821, p. 103, Bento Pereira do Carmo, deputado que desenvolveu posições bastante radicais na assembleia vintista.

<sup>73</sup> Veja-se Mill (2006, p. 64-65).



Em segundo lugar me parece prejudicial a censura prévia em matérias religiosas, pois convém mais que o erro apareça em toda a sua luz, para ser competentemente refutado, e daí resultar a convicção íntima, de que a religião tira toda a sua força<sup>74</sup>.

A censura prévia foi, como referi atrás, consagrada no artigo 8 da Constituição de 1822, cuja redacção correspondeu, em grande medida, ao que já antes constava das Bases e do Projecto daquela Constituição:

As Cortes nomearão um Tribunal Especial, para proteger a liberdade da imprensa, e coibir os delitos resultantes do seu abusos [...]. Quanto porém ao abuso, que se pode fazer desta liberdade em matérias religiosas, fica salva aos Bispos a censura dos escritos publicados sobre dogma e moral, e o Governo auxiliará os mesmos Bispos, para serem castigados os culpados (artigo 8)<sup>75</sup>.

Esta era também uma consequência da vigência do direito canónico em território português, como se percebe, por analogia, ao ler o conteúdo do artigo 6 do decreto aprovado pelos constituintes de Cádiz para regular a liberdade de Imprensa, ainda antes de aprovarem a sua Constituição (Decreto de 10 de Novembro de 1810, artigo 6: «Todos los escritos sobre materias de religión quedan sujetos a la previa censura de los Ordinarios eclesiásticos, según lo establecido en el Concilio de Trento»). A aprovação deste decreto, em 1810, permite também perceber porque é que a Constituição de Cádiz consagrou, no seu artigo 371, a liberdade de imprensa, sem referir a censura prévia em matéria religiosa (embora referindo, neste artigo favorável à liberdade, apenas as «ideias políticas», o que excluía da liberdade a publicação de «ideias religiosas»). Ao submeter a liberdade de imprensa às «restricciones y responsabilidad que establezcan las leyes» (artigo 371), aquela

---

<sup>74</sup> Veja-se DCGECNP, 15 de Fevereiro de 1821, p. 105, João Maria Soares de Castelo Branco; de resto, todos estes e outros deputados que foram contrários à censura prévia em matérias religiosas acreditavam que a religião ficaria sempre salvaguardada pela possibilidade de condenação penal dos que escrevessem contra a religião do Estado.

<sup>75</sup> Constituição Política da Monarquia Portuguesa, 1822, em Dippel (2010, p. 64).



Constituição estava a reconhecer a legitimidade da censura prévia no decreto aprovado dois anos antes. O resultado era, portanto, muito próximo do da Constituição portuguesa<sup>76</sup>.

A censura prévia foi afastada dos restantes textos constitucionais, espanhóis e portugueses<sup>77</sup>. Mas sabemos que isso não impediu que, ou em virtude de normas resultantes das concordatas com a igreja ou por via da publicação de leis, decretos e portarias, a liberdade de Imprensa, nomeadamente em matéria religiosa, não tivesse sido efectivamente reconhecida e exercida<sup>78</sup>.

## Estrangeiros e tolerância religiosa

Como se referiu atrás, a introdução de princípios de tolerância relativamente aos estrangeiros esteve presente em todas as constituições portuguesas desta primeira metade do século. Neste aspecto, distinguiram-se das constituições espanholas da mesma época, pois estas oscilaram entre a intolerância da Constituição de Cádiz e uma posição muito ambígua face a princípios de tolerância nas constituições de 1837 e de 1845.

A decisão de permitir aos estrangeiros o exercício privado de cultos não católicos foi comum à Constituição de 1822 e à Carta constitucional de 1826, tendo sido semelhante a decisão tomada na assembleia constituinte portuguesa de 1837-1838<sup>79</sup>. Mas a sua discussão, logo na

---

<sup>76</sup> RC García García (2000, p. 101-106); BARRERO ORTEGA, (2007, p. 32). Este facto não foi notado por José Tengarrinha, que afirma não terem os constituintes portugueses seguido a Constituição de Cádiz «no respeitante à liberdade de imprensa e à abolição da censura prévia» (em TENGARRINHA, s. d., p. 252). Mas houve, nas Cortes constituintes, deputados que chamaram a atenção para esta questão.

<sup>77</sup> Na Carta de 1826 determinou-se que «Todos podem comunicar os seus pensamentos por palavras, escritos, e publicá-los pela imprensa sem dependência de censura, contanto que hajam de responder pelos abusos, que cometerem no exercício deste direito, nos casos, e pela forma, que a Lei determinar» (artigo 145). A Constituição de 1838 foi muito mais enfática na concessão desta liberdade, como se verá.

<sup>78</sup> Veja-se RC García García (2000, p. 381-386); Tengarrinha(s. d., p. 254 sqq); Laboa(1982, p. 169).

<sup>79</sup> «A Religião da Nação Portuguesa é a Católica, Apostólica Romana. Permite-se contudo aos estrangeiros o exercício particular de seus respectivos cultos» (artigo 25, Constituição



primeira assembleia constituinte, deu origem a três questões, que viam a marcar o futuro da discussão no plano doutrinal e da oratória parlamentar, e cujas soluções mostram que aquele princípio de tolerância só adquiriu o seu máximo grau de amplitude na Constituição de 1838, a qual esteve em vigor somente durante 4 anos (1838-1842). Essas questões foram as seguintes: (a) se se devia admitir aos estrangeiros não católicos o exercício em privado do seu culto, questão que obteve resposta positiva em todas as constituições; (b) se essa tolerância devia estender-se aos portugueses; (c) se um estrangeiro não católico podia naturalizar-se português. À segunda destas questões, só a Constituição de 1838 deu uma resposta clara, como se verá.

A discussão do primeiro ponto fez ressurgir, na primeira assembleia constituinte portuguesa, posições favoráveis à intolerância que, não tendo recolhido suficiente adesão no auditório parlamentar, se apoiaram em argumentos semelhantes aos que tinham conduzido à aprovação da censura prévia: a tradição católica da nação, a impreparação dos portugueses, o enfraquecimento do sentimento religioso em geral ou da religião católica em particular e, em virtude de tudo isso, a fragilização dos vínculos que uniam as sociedades civis. A seguinte intervenção de Trigo de Aragão Morato constituiu-se numa síntese de todos estes argumentos:

Estados em que a religião católica tem sido estabelecida com a exclusão de outras, e onde de mais a mais há uns poucos de séculos tem existido os rigores inquisitoriais, enquanto a estes digo, que o estabelecer a tolerância é coisa muito perigosa, e os perigos são dois, um Religioso, e outro civil, o perigo religioso consiste em que não pode deixar de ser doloroso a Nação e à soberania, cujos membros seguem uma religião verdadeira dar ocasião a que grande parte dos seus súbditos abandonem aquela religião. Não aprovo nem a tortura nem os rigores ou não rigores da inquisição. Mas passar de repente desses rigores a um extremo oposto, é como aliciar os súbditos a que venham a abraçar o culto religioso de todas as nações, que estão no

---

de 1822); «A Religião Católica, Apostólica, Romana continuará a ser a religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo» (artigo 6 da Carta constitucional de 1826).



Pais, e dar azo a estabelecer-se o indiferentismo, de que podem resultar gravíssimas consequências relativamente à Religião e perigo enquanto à política [...]. Não digo, que estabelecida a tolerância, os portugueses deixem de ser católicos; mas o que digo é, que estabelecida a tolerância absoluta, vem a perder-se este meio efficacíssimo que tinham até os soberanos para promover o fim da sociedade e vem a desaparecer este vínculo poderosíssimo da obediência civil<sup>80</sup>.

A percepção negativa do pluralismo religioso, quer do ponto de vista da paz social, quer do ponto de vista da protecção da religião católica, voltou a pontear o discurso. Não devia conceder-se dignidade constitucional ao princípio da tolerância, ainda que apenas em relação aos estrangeiros, e mesmo que o culto pelos estrangeiros pudesse ser praticado somente em privado. O deputado cujas palavras foram atrás citadas preferia ver o princípio da tolerância remetido para as leis ordinárias, onde tal princípio surgisse não como um direito mas, em vez disso, como uma graça concedida com restrições:

... Não parecia conveniente que nos obrigássemos por uma lei constitucional a admitir indistintamente todas as Religiões, ainda que aliás as pudéssemos admitir, por uma lei regulamentar, que regulasse o exercício delas, sobre, até que ponto deveria ter lugar esse exercício; e quais os casos em que não deveria ter lugar; pois que enfim até agora temos uma tolerância de graça, e não convém que pela Constituição venhamos a ter uma tolerância de justiça<sup>81</sup>.

Trigoso de Aragão Morato ainda recordou, mais à frente, e para reforçar com exemplos históricos o sentido da sua intervenção, que no tempo em que tinham vivido em Portugal mouros nas mourarias, e judeus nas judiarias, tinham vigorado leis regulamentares «... que faziam que outros membros da sociedade não pudessem ser aliciados para exercerem os seus cultos<sup>82</sup>». Mas o facto é que a aprovação do artigo

---

<sup>80</sup> Veja-se DCGECNP, 6 de Agosto de 1821, p. 1802, dep. Trigoso [Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato], um conhecido liberal moderado, doutorado em cânones, que foi lente de Instituições canónicas na Faculdade de cânones.

<sup>81</sup> Veja-se *ibid.*, p. 1802, dep. Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato.

<sup>82</sup> *Ibid.*



que, na Constituição vintista, favoreceu alguma tolerância relativamente aos estrangeiros (artigo 25), mostra que a maioria dos deputados entendeu que esta, desde que limitada ao exercício particular do culto, devia aprovar-se e revestir-se de dignidade constitucional. Aquele artigo não se constituiria em ameaça à ordem pública nem viria fragilizar a força da crença religiosa nacional. Pelo contrário, na leitura de alguns daqueles deputados, a tolerância estava de acordo com o espírito dos Evangelhos, com o princípio da reciprocidade no relacionamento entre as Nações e, finalmente, com uma outra dimensão da tradição da nação: aquela que a memória podia encontrar em tempos ainda mais antigos e talvez, se recordarmos a essencialização romântica do período medieval da história dos povos, muito comum no liberalismo oitocentista, mais «genuínos», porque anteriores à influência dos jesuítas e aos rigores da Inquisição. Essa tradição era olhada por estes deputados como fundamento suficiente para a maior tolerância. O que significa que era a tradição, e até os Evangelhos, mas não a anterioridade dos direitos, que se constituíam em argumento favorável à tolerância. Se a tradição era a da tolerância, então, na opinião de Borges Carneiro, deputado vintista conhecido pela sua obra doutrinal em direito civil, importava protegê-la da vontade eventualmente intolerante de futuros legisladores, consagrando aquele princípio na Constituição:

Não desejamos nós que os Chinas não persigam os Macaenses, e não louvamos os Lords, que peroram no Parlamento inglês a causa dos Católicos Irlandeses? Toleremos pois, os Protestantes em os nossos territórios, como queremos que eles tolerem em o seu aos Católicos Romanos [...]. Isto que digo dos Protestantes, a quem chamamos hereges, é aplicável aos infiéis, quero dizer Étnicos, Mouros e Judeus [...]. Isto mesmo se praticou em Portugal até ao Glorioso Reinado do Senhor D. Manuel, sendo frequentes as Mourarias e as Sinagogas [...]. Assim nos bons tempos da religião, da monarquia antes que a ferocidade Inquisitorial, e Jesuítica, pervertendo o espírito do Evangelho, a prática da Igreja, e a Razão humana, julgou perseguir a ferro e fogo todos os heterodoxos, e lançar vivos às chamas os que tivessem somente a suspeita de aderir à Lei de Moisés. Concluo pois que a tolerância de cultos, simples ou limitada depois por leis ou tratados particulares [...], é um artigo constitucional das Nações bem organizadas, que deve ser concedida a todos os súbditos naturalizados no



País, para que os nossos descendentes, e os estrangeiros possam contar seguramente com ela, sem temerem a inconstância dos legisladores futuros<sup>83</sup>.

Afastava-se assim a associação, sempre presente em outras narrativas, entre pluralismo religioso e indiferentismo ou conflito social, como também as teorias de acordo com as quais a religião do Estado perderia força se submetida às leis do «mercado» das religiões. Até porque, como se percebe lendo as intervenções destes deputados, este seria um mercado devidamente regulamentado.

Havia, finalmente, razões de outra natureza, mais pragmática, que aconselhavam a que não se transformasse o extenso território pluricontinental do «Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves» num território pouco sedutor para os estrangeiros que para aí quisessem imigrar. A tolerância religiosa era agora olhada como uma forma de atrair imigrantes para os territórios mais longínquos e despovoados da Monarquia:

O Reino Unido existe nas quatro partes do mundo, compreende-se em ambos os hemisférios, muitos destes estão desertos. Convém, é do interesse da nação empregar meios para povoar este território, porque assim crescerá a povoação, e de outro modo não poderá crescer nem em prosperidade nem em riqueza. Nós não povoaremos os nossos Estados uma vez que rejeitamos a tolerância; ela é o meio mais eficaz para povoar os nossos Estados, principalmente os do Brasil, de contrário nós iremos fechar a porta aos estrangeiros que querem ir ali estabelecer-se. Esta verdade é tão clara, que me parece ninguém a deixará de conhecer, a experiência dos Estados Unidos, que é à tolerância a quem devem os rápidos progressos da sua população, não nos convence da necessidade de lançar mão deste meio?<sup>84</sup>

A resposta encontrada para a primeira das questões mencionadas exprimiu então a receptividade da assembleia relativamente ao exercício em privado de outros cultos pelos estrangeiros, que ficou consagrado

<sup>83</sup> Veja-se *ibid.*, dep. Manuel Borges Carneiro, pp. 1801-1802; com o mesmo sentido, *ibid.*, p. 1799, dep. António Lobo de Barbosa Ferreira Teixeira Girão.

<sup>84</sup> Veja-se *ibid.*, p. 1807, dep. José António Guerreiro; tal como em 1812, em Cádiz, também em 1822 a nação portuguesa era bi-hemisférica, com territórios espalhados pela América, África e Ásia.



no artigo 25 da Constituição, como se viu. Mas foi também durante a discussão que conduziu a esse artigo que amadureceu uma outra ideia, desta vez muito restritiva relativamente ao âmbito de aplicação deste princípio mínimo de tolerância. Ao dirigir-se explicitamente aos estrangeiros, o artigo presumia (a) que todos os portugueses «originários» eram, e não podiam deixar de ser, católicos (b) que só podiam naturalizar-se portugueses os estrangeiros que fossem católicos.

A tolerância não abrangia, de facto, os portugueses que mudassem de religião, como vários deputados notaram. Muitos dos que defenderam a tolerância em relação aos estrangeiros salientaram mesmo que tal não implicava que os portugueses pudessem professar outra religião que não a católica, como clarificou Soares Franco. A tolerância visava, no seu discurso, fins muito concretos, que não se confundiam com a realização de um direito abstracto:

Possam pois vir os estrangeiros habitar o nosso país, e trazerem-nos os seus inventos e as suas riquezas. A Inquisição está acabada; venham pois eles, conheçam por um artigo constitucional que eles podem vir estabelecer-se e viver tranquilos; no entanto eu não quero que esta tolerância passe para os nacionais<sup>85</sup>.

A ausência de tolerância relativamente aos portugueses justificava-se, em primeiro lugar, por estar de acordo com a protecção devida à religião católica, cuja conservação os deputados tinham jurado:

... As nossas procaurações mandam-nos manter a Religião Católica, Apostólica romana. Manter sem proteger não sei o que seja; logo se nós devemos manter a católica e por isso protegê-la, não sei onde está o proteger esta religião dando aos Portugueses a liberdade de mudarem dela<sup>86</sup>.

Justificava-se ainda a opção pela intolerância quando se levantavam suspeitas relativamente à bondade do comportamento daqueles

---

<sup>85</sup> Veja-se *ibid.*, p. 1804, dep. Soares Franco; ou DCGECNP, 21 de Fevereiro de 1821, p. 122, dep. João Maria Soares de Castelo Branco.

<sup>86</sup> Veja-se DCGECNP, 8 de Agosto de 1821, p. 1822, Manuel José Vaz Velho, doutorado em Teologia, clérigo liberal conservador.



católicos que abandonavam a fé de seus pais, e que alguns deputados não hesitavam em classificar negativamente:

Seria um escândalo que aquele que nasceu em uma religião em que seus pais o educarão deixe esta religião; todo o homem de bem não muda da religião em que foi criado: o homem que muda de religião é um apóstata, não pode ser considerado bem<sup>87</sup>.

Foram vários os argumentos a que outros deputados recorreram para favorecer a extensão da tolerância aos portugueses. A efectiva diversidade religiosa dos portugueses, sobretudo nas províncias ultramarinas, foi um deles, várias vezes convocado<sup>88</sup>. O erro de se fazerem leis desnecessárias em matéria de direitos, associado a um outro, que era o de tornar impossível a naturalização de estrangeiros não católicos, foram outros argumentos a favor da tolerância, como se pode ler nas palavras de António Guerreiro:

... Não se devem fazer as leis sem necessidade, é um direito do cidadão fazer tudo aquilo que as leis não proíbem. As leis só devem proibir o que se opõe à tranquilidade pública; ora não se opõe à tranquilidade pública que um cidadão abraça este, ou aquele culto; a prova é, que há muitas nações em que não é dominante a religião católica, apostólica romana, e há muitas nações em que não obstante a religião católica ser dominante, se permitem outros cultos. Entretanto estas nações florescem. Por consequência não se pode decretar a privação dos direitos de cidadão português àqueles que abraçarem culto de outra religião diferente. [...] Em segundo lugar, não podemos decretar contra o cidadão português que deixou o culto da religião católica, a privação dos direitos de cidadão, sem que ao mesmo tempo nos vejamos na necessidade de decretar que todo o estrangeiro que fizer culto diferente, não possa jamais ter carta de cidadão português. Estabelecendo semelhante princípio, vamos arredar do solo português todos os estrangeiros que podem aumentar a nossa riqueza<sup>89</sup>...

<sup>87</sup> Veja-se DCGECNP, 6 de Agosto de 1821, p. 1805, Inácio Xavier Macedo Caldeira, clérigo secular, licenciado em cânones.

<sup>88</sup> Veja-se Silva (2007).

<sup>89</sup> Veja-se DCGECNP, 8 de Agosto de 1821, p. 1823, dep. José António Guerreiro.



Antônio Guerreiro propôs, então, que se retirasse a palavra «estrangeiros» do artigo, na altura da discussão<sup>90</sup>. Entendia que o parágrafo constitucional que limitava a prática em privado de outros cultos aos estrangeiros proibia qualquer português de os praticar. Essa determinação tinha como consequência que nenhum estrangeiro não católico se pudesse naturalizar português, pois «... se em alguma das legislaturas eu fosse deputado, e um estrangeiro me pedisse carta de naturalização, eu não a podia conceder, tendo sido aprovado este parágrafo<sup>91</sup>». O artigo da Constituição que regulava a naturalização não colocava como requisito a religião, como lembrou um outro deputado, tentando encontrar aí um desfecho para a questão difícil dos estrangeiros não católicos que se quisessem naturalizar portugueses<sup>92</sup>. Mas o que sucedeu foi que a palavra «estrangeiro» não desapareceu da versão final do texto vintista, ficando esta contradição em aberto. A mesma palavra voltou a aparecer na Carta constitucional de 1826, a qual também obrigava a que, pelo menos formalmente, todos os portugueses fossem católicos. Este último texto, que foi a Constituição que esteve em vigor durante quase todo o constitucionalismo monárquico (1824-1826; 1834-1836; 1842-1910), foi mais tolerante do que a Constituição de 1822, nomeadamente no que dizia respeito à possibilidade de naturalização de estrangeiros não católicos. Mas a permanência nele da palavra «estrangeiro» parece exprimir a mesma atitude de intolerância relativamente aos restantes portugueses, como se irá ver a seguir.

Tal como nas outras duas constituições portuguesas, também a Carta de 1826 declarou os direitos num título autónomo, embora fosse o último (título VIII, «Das disposições Gerais, e Garantias dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Portugueses»). Nesse título declarou-se, no artigo 145, §4, que «Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública». Desta declaração poder-se-ia deduzir que os cidadãos portugueses

---

<sup>90</sup> «... porque estabelecendo-se que fica permitido aos Estrangeiros o exercício particular de seus reflectidos cultos, logo a contrario senso está proibido aos cidadãos portugueses o exercício de outro culto que não seja o da Religião católica» (veja-se *ibid.*, p. 1824).

<sup>91</sup> Veja-se *ibid.*, p. 1824, dep. José Antônio Guerreiro.

<sup>92</sup> *Ibid.*, dep. José Joaquim Ferreira de Moura.



que praticassem outros cultos não seriam perseguidos. No entanto, esse direito tornava incompreensível o artigo 6 da Carta, na parte em que se declarava que «Todas as outras Religiões serão permitidas aos estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo» (sublinhado nosso). Se só eram permitidas aos estrangeiros, o que sucederia aos portugueses, caso as praticassem e fossem denunciados? E o que sucederia a portugueses e estrangeiros que praticassem os seus cultos não católicos em público? E como se decidiria o pedido de naturalização de um estrangeiro não católico?

É um facto que no seu artigo 7 a Carta declarava expressamente a possibilidade de um estrangeiro se naturalizar «... qualquer que seja a sua religião». E também que, quando, em 1836, se votou uma lei para regulamentar a naturalização, o requisito da religião não constou entre os exigidos aos estrangeiros para se naturalizarem portugueses<sup>93</sup>. Mas é igualmente notório que a possibilidade assim aberta aos estrangeiros não católicos de se naturalizarem portugueses dialogava mal com os artigos constitucionais que só aos estrangeiros admitiam o culto em privado. E quando, mais tarde, em 1852, foi aprovado o Código Penal, cujo artigo 135 declarou criminosos todos os portugueses que renunciassem publicamente à religião do Reino, as contradições aprofundaram-se ainda mais. Todas elas foram, por isso, notadas e discutidas na doutrina. Logo em 1835, Silvestre Pinheiro Ferreira, um dos mais importantes publicistas portugueses da primeira metade do século XIX, lamentou as contradições internas da Carta constitucional, cujo resultado considerava ser que «... um português, pelo simples facto de professar outra religião, cessa de ser português<sup>94</sup>...», perdendo os direitos políticos. Houve, certamente, interpretações mais liberais da Carta, como foi o caso da produzida por um outro conhecido publicista, José Joaquim Lopes Praça, para quem os portugueses não católicos não perderiam os direitos políticos, envolvendo os formulários de juramento apenas o compromisso de manter a religião católica, e não de professá-la<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Ramos (1992, p. 24).

<sup>94</sup> Ferreira (1835, p. 111).

<sup>95</sup> Praça (1878, p. 176-178).



Mas a crítica precoce de Silvestre Pinheiro Ferreira ressurgiu em todas as ocasiões em que se tentou, sem êxito, reformar os artigos da Carta nesta matéria<sup>96</sup>. E em 1906, José Francisco Trindade Coelho interpretou de forma definitiva a intolerância da Carta relativamente aos portugueses:

Constitucionalmente, ao cidadão português não se permite senão a religião católica, pois dizendo a Carta que esta religião é a do Reino e acrescentando que «todas as outras religiões são permitidas aos estrangeiros», afirma implicitamente que aos portugueses só é permitida a religião católica [...]. O cidadão português não pode, é facto, ser perseguido por não professar a religião católica [...]. Mas se, professando esta, apostatar ou renunciar a ela publicamente, comete um crime<sup>97</sup>.

A título de conclusão, podemos afirmar que as constituições portuguesas da primeira metade do século XIX se distinguiram das espanholas porque explicitaram alguma tolerância em relação aos estrangeiros e porque, quer a Carta de 1826 quer, como iremos ver, a Constituição de 1838, proibiram a perseguição religiosa. Ainda que ambas deixassem em aberto interpretações menos tolerantes destes artigos, porque nelas faziam acompanhar a proibição da condição de que fosse respeitada a «religião do Estado» ou a «moral pública»<sup>98</sup>. Tal significava que, nos momentos em que se entendesse estarem estas ameaçadas, havia espaço para a perseguição e punição.

Em Espanha discutiu-se também, desde o início, a possibilidade da maior tolerância em relação aos estrangeiros, bem como a proibição da perseguição por motivos religiosos. Mas nenhuma destas hipóteses chegou a positivar-se. Nas constituintes espanholas de 1837 alguns

<sup>96</sup> Ver alguns destes episódios referidos em Silva (2007) e Neto (2009, p. 16 sqq.).

<sup>97</sup> COELHO, 1906, p. 276-277.

<sup>98</sup> «... Uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública» (Carta constitucional, artigo 145); «... com tanto que respeite a do Estado» (Constituição de 1838, artigo 11). Sobre interpretações abusivas e intolerantes deste tipo de condições durante a vigência da Constituição espanhola de 1876, que no entanto colocava exigências maiores, pois acrescentava àquelas condições a de não se permitirem «otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado» (artigo 11), veja-se Barrero Ortega (p. 45 sqq). Não referimos esta Constituição por estar fora do âmbito cronológico deste artigo.



deputados insistiram muito para que se declarasse na Constituição que ninguém pudesse ser perseguido por motivos religiosos. No entanto, não tendo essa declaração chegado a ser votada favoravelmente, originou-se uma situação ambígua, que explica as diversas interpretações da historiografia espanhola relativamente à maior ou menor inscrição de princípios de tolerância nesta Constituição<sup>99</sup>.

Se a compararmos com a Constituição de Cádiz, que a Constituição espanhola de 1837 pretendia reformar, a leitura que podemos fazer é a da maior tolerância: não se proibia, como em Cádiz, o exercício de outros cultos religiosos; não se profetizava que a religião dos espanhóis seria para sempre a católica; e não se afirmava ser esta a única religião verdadeira. Contudo, se compararmos as propostas que foram feitas durante a discussão constituinte com a redacção final da Constituição, somos novamente confrontados com significativas limitações ao princípio da tolerância religiosa. Os seus artigos não ofereciam qualquer garantia a quem praticasse outros cultos que não o católico, pois o texto constitucional limitava-se a constatar o predomínio da religião católica entre os espanhóis e a obrigação de manter e proteger o clero e o culto católicos, tendo sido rejeitado o único projecto de lei sobre tolerância que se discutiu durante a sua vigência<sup>100</sup>. E, sendo assim, a tolerância só viria a ser constitucionalizada em Espanha na segunda metade do século XIX, com a Constituição de 1869. Esta, ao permitir o exercício público e privado de qualquer culto não católico aos estrangeiros residentes em Espanha<sup>101</sup>, motivou mesmo alguns cidadãos portugueses a naturalizarem-se espanhóis, para poderem frequentar livremente as igrejas protestantes<sup>102</sup>.

Já no respeitante à tolerância relativamente aos portugueses, as regras constitucionais portuguesas de 1822 e de 1826 estiveram muito mais próximas do momento constitucional espanhol de 1812-1814. Este foi o momento em que a relação entre a cidadania nacional e a catolicidade foi explicitada como em nenhum outro, quando, a 13 de

---

<sup>99</sup> Alguns autores salientam a forte dimensão de exclusão relativamente a outras crenças nesta Constituição (BARRERO ORTEGA, 2007, p. 40 e 42).

<sup>100</sup> Veja-se RC García García (2000, p. 335-339), Maxime(p. 338-339).

<sup>101</sup> Barrero Ortega (2007, p. 54).

<sup>102</sup> Veja-se Neto( 1998, p. 541 sqq.). O autor refere vários casos; mas sublinha também que não houve perseguição religiosa sistemática em Portugal no século XIX.



Abril de 1813, um decreto condicionou a concessão da naturalização à catolicidade dos requerentes, garantindo que não haveriam cidadãos espanhóis que não fossem católicos<sup>103</sup>. Sabe-se já que a resposta portuguesa a esta questão não foi tão radical, pois tanto a Carta como o decreto português que, em 1836, regulamentou a naturalização, admitiram a naturalização de estrangeiros não católicos. Não obstante, podemos afirmar que, no conjunto das constituições oitocentistas portuguesas, as contradições em torno da categoria «portugueses não católicos» só desapareceram no texto que foi aprovado em 1838. Terminarei por isso esta incursão com alguns comentários a este texto e à sua discussão. Apesar da sua curtíssima vigência, a Constituição de 1838, na qual se procurou recuperar o registo mais republicano do vintismo, mas mantendo alguns aspectos importantes da Carta constitucional, é particularmente interessante no que diz respeito ao tema da tolerância.

## Singularidades da Constituição Portuguesa de 1838

Quando, depois da revolução setembrista (1836), se reuniu uma nova assembleia constituinte, com o objectivo de fazer «uma lei fundamental que tivesse por bases a Carta de 1826, e a Constituição de 1822», os deputados então eleitos voltaram a recordar que era ilegítimo decidir contra a ordem religiosa da nação que o poder constituinte se obrigara a respeitar, como recordou o deputado Freire Cardoso:

... O nosso poder constituinte acha-se muito circunscrito. Nós já não somos livres na escolha da religião, que é de necessidade a Católica Romana [...]; e seria mais fácil fazer desaparecer Portugal de sobre a terra, que destruir o império sagrado da religião de Jesus Cristo nesta nação eminentemente religiosa<sup>104</sup>...

<sup>103</sup> RC García García (2000, p. 83).

<sup>104</sup> Veja-se Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa (DCGENP), 28 de Abril de 1837, p. 91, dep. Freire Cardoso.



De acordo com isso, voltou a declarar-se que «A Religião do Estado é a Católica, Apostólica Romana» (artigo 3). No entanto, decidiram-se coisas novas no respeitante à tolerância religiosa. Desde logo, em sede de liberdade de imprensa, ao declarar-se, de forma muito mais enfática do que em qualquer outro texto constitucional, que a imprensa era livre, e que «... nunca mais se poderá estabelecer censura prévia» (título III, artigo 11). A grande novidade foi, contudo, o afastamento dos artigos que, nas duas outras constituições portuguesas, circunscreviam aos estrangeiros a possibilidade do exercer outros cultos, e apenas em particular. Ao eliminar qualquer referência ao caso particular dos estrangeiros e, complementarmente, ao integrar, no título III («Dos direitos e garantias dos Portugueses») um artigo proibindo a perseguição religiosa («Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, com tanto que respeite a do Estado», artigo 11, subl. nossos), esta Constituição declarou, pela primeira vez, o direito que todos os portugueses, naturalizados ou «originários», tinham de praticar outro culto que não o católico. O significado desta decisão foi reconhecido, tendo sido a Constituição vintista, a esse propósito, classificada como um texto marcado pela intolerância. Porque, como notou o deputado Leonel, tinha excluído os não católicos da nacionalidade («... a Constituição não permitia a nenhum português o exercer outra religião, que não fosse a católica apostólica romana<sup>105</sup>...»). Mas também porque, recordou ainda o mesmo deputado, tinha permitido a censura prévia:

[...] A Constituição de 22, no artigo 8º deixou expressamente salvo aos Bispos o direito de mais, ou menos directamente perseguirem alguém por motivos religiosos, e então segue-se que se hoje não se falar muito explicitamente num artigo da constituição a este respeito, será possível mesmo em nome dela voltar-se às perseguições[...]<sup>106</sup>

A intolerância da Constituição vintista também se tinha revelado nos seus silêncios, pois nela não tinha sido proibida a perseguição por motivos religiosos. Com esta observação o deputado completou o seu

<sup>105</sup> Veja-se DCEGCNP, 12 de Maio de 1837, p. 304, Leonel.

<sup>106</sup> Veja-se DCGCENP, 17 de Maio de 1837, p. 352, Leonel.



argumento, aproveitando para salientar a natureza mais liberal do projeto que se estava a discutir:

[... ] Neste Projecto hã coisas mais liberais do que estavam na Constituição de 1822; na Constituição de 22 declara-se que a religião Católica, Apostólica, Romana é a do Estado, e diz-se que aos Estrangeiros só será permitido alguma diferença de culto, deixando ficar tudo o mais em silêncio; em consequência, qualquer perseguição religiosa não seria contra a Constituição de 22<sup>107</sup>.

Esta consciência da ruptura em matéria de tolerância não obscureceu, porém, a natureza ainda limitada dos artigos aprovados em 1838. Santos Cruz, o deputado conhecido pelo radicalismo das suas posições nestas constituintes, percebeu exactamente onde se situavam alguns desses limites, quando propôs que fosse constitucionalmente garantida a protecção activa a todas as religiões, e não apenas à religião católica. Partindo desta ideia, reivindicou um tratamento igualitário de todas as religiões (ou uma tolerância «activa») que colidia, desde logo, com o princípio da religião de Estado. Para que a tolerância fosse efectiva era absolutamente necessário, na sua opinião, garantir a protecção do Estado a todos os que praticassem cultos não católicos:

É na verdade este o espírito do parágrafo —as duas tolerâncias, mas eu digo que ele não está bem expresso, quanto à declaração da tolerância activa, porque diz-se aqui: Não será perseguido (leu), uma vez que respeite a Religião do Estado (porque se a não respeitar será punido). Agora pergunto eu: e só a Religião do Estado? Mas se perturbar a Religião dos outros? Eis aqui um caso omisso, e nós temos obrigação de não deixar perturbar o culto dos outros, por consequência é necessário tomar alguma deliberação a este respeito, porque pode um fanático perturbar a Religião dos estrangeiros e a esse título comprometer a segurança do Estado e dos indivíduos, e nós temos obrigação de garantir-lhes, não a religião, mas a tranquilidade...<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Veja-se DCGCENP, 17 de Maio de 1837, dep. Santos Cruz, p. 356.



Querendo ir ainda mais longe, Santos Cruz propôs que se substituísse a palavra Estado pela palavra «dos outros». Ficaria assim: «Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, com tanto que respeite a dos outros». Esta singular proposta de emenda foi rejeitada, mostrando que, desta vez em linha de continuidade com as outras constituições, também nesta a religião católica era não somente a «única verdadeira», como também a única susceptível de ser protegida<sup>109</sup>. Apenas se concedia maior tolerância em relação ao «erro», oferecendo-se a todos os que nele incorressem, fossem portugueses ou estrangeiros, a garantia de não virem a ser perseguidos, desde que respeitassem a religião do Estado.

A reposição da Carta constitucional, em 1842, e a aprovação do Código criminal, em 1852, vieram, depois, fazer evoluir a situação no sentido da menor tolerância, tendo sido esse o sentido que permaneceu até à instauração da República, em 1910.

## Siglas

DCGECNP: Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa

DCGENP: Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa

---

<sup>109</sup> Ibid.



## Referências

- ARAÚJO, Ana Cristina; D'APRILE, Iwan-Michelangelo; BORSTNER, Bojan; GARTNER, Smiljana. The Historical and Philosophical Dimensions of the Concept of Tolerance, em Roht Gudmundur HÁLFDANARSON (ed.), **Discrimination and Tolerance in Historical Perspectives**, Pisa, p. 1-17, 2008.
- BARRERO ORTEGA, Abraham. **La libertad religiosa en España**, Madrid, 2007.
- BONIFÁCIO, Maria de Fátima. Two Comments on the Contemporary Period, **e-journal of Portuguese History**, 8 (2), p. 1-3, 2010 Disponível em: <[http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue16/pdf/v8n2a07.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue16/pdf/v8n2a07.pdf)>.
- CARDIM, Pedro . Religião e Ordem Social, em Torno dos Fundamentos Católicos do Sistema Político do Antigo Regime», **Revista de História das Ideias**, 22, 2001, p. 133-175.
- CLAVERO SALVADOR, Bartolomé. **Manual de historia constitucional de España**, Madrid, 1989.
- CLAVERO SALVADOR, Bartolomé .Vocacion catolica y advocación siciliana de la constitución española de 1812, em Andrea ROMANO (ed.), **Alle Origini del costituzionalismo europeo**, Messina, 1991, p. 11-56.
- COELHO, José Francisco Trindade. **Manual Político do Cidadão Portuguez**, Lisboa, 1906.
- CORREIA, José Eduardo Horta. **Liberalismo e Catolicismo, o problema congregacionista (1820-1823)**, Coimbra, 1971.
- CRUZ VILLALÓN, Pedro . Formación y evolución de los derechos fundamentales», **Revista Española de Derecho Constitucional**, 25, 1989, p. 35-62.
- Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, Lisboa, Imprensa Nacional**. Disponível em: <<http://debates.parlamento.pt/catalog.aspx?cid=mc.c1821>>, 1821-1822.
- Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa**. (Disponível em: <<http://debates.parlamento.pt/catalog.aspx?cid=mc.c1837>> 1837-1838.
- DIPPEL, Horst (ed.) [2010], **Constitutions of the World from the late 18th Century to the Middle of the 19th Century**, t. XIII, Berlin – New York.
- FERNANDES, Paulo Jorge; MENESES, Filipe Ribeiro de; BAIÔA, Manuel (2003), The Political History of Nineteenth Century, **e-journal of Portuguese History**, 1 (1), p. 1-13. Disponível em: <[http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue1/pdf/fernandes.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue1/pdf/fernandes.pdf)>.



FERREIRA, Silvestre Pinheiro.

**Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal**, Paris, 1835.

GARCÍA GARCÍA, Ricardo.

**Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo xix (1808-1845)**, Madrid, 2000.

HERZOG, Tamar. **Vecinos y Extranjeros**. Hacerse Español en la Edad Moderna. Madrid, 2006.

HESPAÑHA, António Manuel. **Guiando a mão invisível, direitos, Estado e lei no liberalismo monárquico português**. Coimbra, 2004a.

HESPAÑHA, António Manuel (2004 b), «An Introduction to 19th century Portuguese Constitutional and State History», **e-journal of Portuguese History**, 2 (2), p. 1-38. Disponível em: <[http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue4/pdf/ahespanha.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue4/pdf/ahespanha.pdf)>.

HESPAÑHA, António Manuel; SILVA, Cristina Nogueira da. A identidade portuguesa, em José MATTOSO (dir.), **História de Portugal**, Lisboa, 1993, p. 18-37.

LABOA, Juan María. La Libertad Religiosa en la Historia constitucional española, **Revista de Estudios Políticos**, 30, 1982, pp. 157-173.

LORENTE, Marta. El juramento constitucional, em Carlos GARRIGA e Marta LORENTE, Cádiz, 1812, **La Constitución jurisdiccional**, Madrid, 2007, pp. 73-118.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. **Liberdade Religiosa numa comunidade constitucional inclusiva, dos direitos da verdade aos direitos do cidadão**, Coimbra, 1996.

NETO, Vítor. **O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)**, Lisboa, 1998.

NETO, Vítor. Minorias e Limites da Tolerância em Portugal (sécs. XIX-XX), **Revista de História das Ideias**, vol. 25, 2004, p. 355-403.

NETO, Vítor. **A Questão Religiosa no Parlamento**, t. I: 1821-1910, Lisboa, 2009.

PORTILLO VALDÉS, José María. La Libertad entre Evangelio y constitución, em José María IÑURRATEGUI e José María PORTILLO VALDÉS (eds.), **Constitución en España: orígenes y destinos**, Madrid, 1998, p. 139-177.

PORTILLO VALDÉS, José María. **Revolución de nación**. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812, Madrid, 2000.

PORTILLO VALDÉS, José María. De la Monarquía Católica a la Nación de los Católicos, **Historia y Política**, 17, 2007, p. 17-35.



PRAÇA, José Joaquim Lopes, **Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826 e Acto Adicional de 1852**, Coimbra, 1878.

RAMOS, Rui Manuel Gens de Moura, **A evolução do direito da nacionalidade em Portugal**, Coimbra, 1992.

SARDICA, José Miguel. O Vintismo perante a Igreja e o catolicismo», **Penélope**, 27, p. 127-157, 2002.

SILVA, Cristina Nogueira da. **Conceitos oitocentistas de cidadania.**

Liberalismo e igualdade, *Análise Social*, 192, 2009, pp. 533-563.

SILVA, Cristina Nogueira da (2007). Liberdade e tolerância religiosa: “portugueses não católicos” no Ultramar do século XIX, **Historia Constitucional**, 8 Disponível em: <<http://www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/article/view/31/22>>.

TENGARRINHA, José. Imprensa, em Joel SERRÃO (dir.), **Dicionário de História de Portugal**, Porto, t. III, p. 246-273, s/d.

**[ Volta ao Sumário ]**





# As noivas de Satã: Bruxaria, misoginia e demonização no Brasil Colonial

Esse artigo está relacionado à dissertação de mestrado, orientada pela professora Georgina Silva dos Santos, que originou o livro "O Sabá do Sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)", publicado pela Paco Editorial em 2015.



## Carolina Rocha Silva

Mestre em história pela UFF e doutoranda em Sociologia no IESP/ UERJ. Membro da Coordenadoria Experiências religiosas africanas e afro-brasileiras, racismo e intolerância religiosa, vinculada ao Laboratório de História das Experiências Religiosas (ERARIR-LHER-UFRJ) e do Coletivo Feminista Virginia Leone Bicudo.  
*E-mail:* carolinarocha18@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

SILVA, Carolina Rocha. As noivas de Satã: bruxaria, misoginia e demonização no Brasil Colonial. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 260-277.

## Introdução

A maior parte das fontes disponíveis sobre a feitiçaria na Época Moderna – tratados demonológicos, processos de execução dos condenados e os processos contra os réus nos tribunais seculares, episcopais e inquisitoriais – foram produzidas por homens, que condenavam a bruxaria e estavam dispostos a perseguir as feitiçarias. O que gera uma atitude comum de descrédito com as fontes. No entanto, as distorções também indicam aos estudiosos a natureza das crenças construídas em torno da feitiçaria. Através dos supostos erros de interpretação de magistrados e juízes é possível encontrar a mentalidade de uma época, que enquadrava as crenças acerca da feitiçaria e dos poderes do demônio em um sistema próprio de crenças religiosas.

Dessa forma, as fontes inquisitoriais podem ser grandes aliadas do “fazer histórico”. O historiador Carlo Ginzburg (1991, p. 203-14) defende a ideia de que as fontes inquisitoriais também podem funcionar como registros de relatos orais e, assim, dar visibilidade a atores sociais marginalizados. Para o autor, isso é possível quando se encontra nessas fontes pontos de conflito entre duas culturas, a popular, própria das classes subalternas, e a erudita, representada pelos agentes inquisitoriais. Ginzburg, analisando alguns processos inquisitoriais, concluiu que os inquisidores, mediante o estranhamento ou o desconhecimento sobre certas matérias presentes nas confissões dos réus, mandavam escrever na íntegra seus depoimentos para depois juntarem as “peças” do documento e examiná-lo. Dessa forma, segundo o autor, esses agentes estariam realizando um trabalho semelhante ao do antropólogo, na busca pela verdade.

A pesquisa desenvolvida no livro *O Sabá do Sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)* (ROCHA, 2015), que inspira esse artigo, tem como ponto de partida a confissão de duas mulheres mestiças, Joana Pereira de Abreu e Custódia de Abreu, que assumiram participar de um “congresso noturno”<sup>110</sup> mediado por pactos

---

<sup>110</sup> O termo aparece no documento e caracteriza-se como o encontro de mulheres, tidas como bruxas, com o demônio. ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, n.125.



diabólicos, durante a segunda metade do século XVIII, no sertão piauiense<sup>111</sup>. As confissões foram registradas pelo padre jesuíta Manuel da Silva e encaminhadas à Inquisição de Lisboa em 1758. Não se tornaram processos inquisitoriais e ficaram arquivadas no conjunto documental intitulado “Cadernos do Promotor”. O recorte cronológico do livro, compreendido entre 1750-1758, representa a data em que ocorriam os encontros diabólicos confessados, 1750, e a data em que foram confessados ao inaciano, 1758.

Para compreender um possível sabá de feiticeiras ocorrido no sertão colonial, busca-se, além de compreender o conteúdo das crenças que ele abriga buscar também a função social que ele realiza: “(...) procurar as condições do surgimento de possíveis histórias é descobrir o espaço extra-textual – contexto certamente – que permite a constituição de textos” (ALBERTI, 1996, p. 53).

No Brasil, tanto para os colonizadores como para os colonos, as práticas mágicas assumiram uma função social. Para os colonizadores elas eram a fonte de todo mal, a prova da influência do Diabo sob aqueles povos, que impedia a conversão dos indígenas e corrompia a fé dos colonos. Para os colonos, as atividades com o mundo sobrenatural permitiam o alívio das tensões inerentes do sistema escravista, da miséria, das angústias e incertezas, dos desamores e desafetos, das pulsões sexuais, das doenças, e de todos os sentimentos ligados ao seu inconsciente e a sua condição social.

## O surgimento da demonologia no mundo cristão e o desenvolvimento do conceito de bruxaria

O contexto do século XV/XVI europeu, com guerras civis e religiosas, a miséria nos campos, a peste negra e o abalo na Igreja provocado pela Reforma protestante, gerou um ambiente de medos e incertezas que

---

<sup>111</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, folhas 125-127. As denúncias foram registradas por um padre jesuíta e encaminhadas pelo inaciano à Inquisição de Lisboa, assim os depoimentos de Joana e Custodia foram arquivados pelo tribunal religioso.



levou os homens modernos a procurarem bodes expiatórios para os seus problemas. O Diabo cristão, principalmente a partir da Alta Idade Média, foi considerado o agente universal de todo mal sobre o mundo. E mais que isso, ele foi visto como o principal aliado de todos os opositores, efetivos ou imaginários, da Igreja cristã. A visão de mundo dualista do Cristianismo procurou estigmatizar os grupos dissidentes ao longo da história (MINOIS, 2003, p. 63). E tornou herético e diabólico todo sagrado não oficial. Assim, fizeram com os judeus, com os muçulmanos, com as mulheres, doravante transformadas em bruxas, e com todos os grupos de possíveis inimigos (DELUMEAU, 1989, p. 592).

Foi nesse processo que se transformaram as visões acerca do Diabo, que se tornou capaz de quase tudo, e das feitiçarias, vistas, a partir de então, como heréticas ameaças sociais. Dessa forma, várias bulas papais, manuais demonológicos e decretos civis tratavam de instruir religiosos e leigos sobre a existência real da bruxaria e do Diabo. Defendia-se, ainda, a existência de uma legião de bruxas espalhadas pela Terra que se reuniam a noite em rituais amorais para adorar o demônio: o sabã (MINOIS, 2003, p. 68-72). “Teologia, raciocínio lógico, superstição e fantasia, convergem, nessa literatura, para reforçar a convicção não só de que os atos de feitiçaria existem, como devem necessariamente existir” (MINOIS, 2003, p. 77).

Durante a Idade Média, a Igreja condenou as práticas maléficas dos feitiçeiros, mas eles não foram alvo de perseguições sistemáticas e sangrentas. Na Época Moderna, no entanto, o mago, gradualmente, transformou-se em bruxo, ou seja, tornou-se servo do Diabo (LEVACK, 1988, p. 26). Assim, mesmo as receitas de cura, os conjuros de amor e os amuletos protetores, que continham orações católicas e preces aos anjos e santos de Deus, passaram a ser vistos como pecado mortal (DELUMEAU, 1989, p.559).

Por conseguinte, a possível apostasia das bruxas se tornou muito mais grave e intimidadora para a Europa durante esse período. Esse processo foi deflagrado com a publicação da obra *Malleus Maleficarum*, de Kramer e Sprenger, em 1486. Para os autores, a bruxa não era apenas uma pessoa que realizava magia prejudicial, mas era uma mulher que também fazia um pacto diabólico, no qual se colocava como serva do mal.



## A demonização da mulher

Segundo o historiador Jean Delumeau, ao longo da história da humanidade a visão masculina sobre as mulheres oscilou entre a exaltação e o medo. A fisiologia feminina foi envolta de mistérios profundos, por vezes inexplicáveis, como a maternidade e a menstruação. Em consequência, ao longo dos séculos o elemento paterno representou a história, enquanto que o elemento materno foi representante do poder biológico e da natureza, instintiva e indomável (DELUMEAU, 1989, p. 462-4). Assim, a mentalidade masculina cercou a mulher de uma ambiguidade basilar, ora ligada ao pecado nocivo e ora ligada a virgindade maculada.

O medo da mulher não foi inventado pelo Cristianismo, mas foi desde cedo integrado e alimentado em suas doutrinas. Nas diversas interpretações bíblicas para o segundo capítulo do livro do Gênesis, além de ter sido secundária na ordem da criação divina, a mulher, representada por Eva, ainda foi capaz de introduzir o mal na Terra ao comer o fruto proibido da árvore do conhecimento, condenando toda a humanidade (DELUMEAU, 1989, p. 468-70).

A mulher, como um ser mais próximo da natureza e da matéria, responsável pela procriação da vida, mas também pela morte, juiz da sexualidade masculina, dona de uma impureza fatal e de uma força misteriosa, impedia, segundo a mentalidade da época, os homens de realizar sua espiritualidade. A sexualidade sempre foi considerada como fonte de pecados na história cristã, pois se contrapunha as coisas divinas. Santo Agostinho definiu o ser humano como tendo uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No homem, o corpo reflete a alma, e na mulher é a alma que reflete o corpo. Imperfeita, ligada a matéria e ao desejo, ela se afasta da razão e, por isso, deve permanecer sob tutela masculina (DELUMEAU, 1989, p. 471-3).

O *Malleus Maleficarum* reforçou as teorias misóginas produzidas ao longo da história e defendeu a tese de que as mulheres estavam diretamente ligadas ao “crime” da bruxaria. A obra, baseada em um vastíssimo conjunto de autores cristãos e pagãos, enuncia todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza



e, por conseguinte, mais suscetíveis aos propósitos de Satã. Por isso, serviu como roteiro primordial de inquisidores, juízes e magistrados em seus tratados e processos contra as feiticeiras.

O historiador Howard R. Bloch em *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental* demonstra que, na verdade, tanto as obras que enaltecem em demasia o feminino quanto aquelas que a demonizam operam no fundo com grandes abstrações ou projeções. Vista como Portão do inferno ou como Noiva de Cristo, a mulher é alvo de discursos misóginos. Para Howard, a misoginia caracteriza-se como um modo de falar sobre as mulheres, na qual se produz uma definição essencialista do gênero, seja de forma positiva ou negativa. As proposições essencialistas são perigosas porque acabam retirando o sujeito da história. Dessa forma, a mulher foi vista como uma proposição universal, de essência imutável ao longo do tempo (BLOCH, 1995).

O tema da natural inclinação feminina para os comportamentos desviantes fazia parte do programa educacional de padres e religiosos das mais variadas ordens. Os médicos também reafirmaram em seus escritos a inferioridade física e moral das mulheres, assim como os juristas deram sua contribuição para reforçar a inferioridade estrutural do sexo feminino, utilizando como sustentação teórica as leis do direito romano. A produção literária e a iconografia da Renascença foram igualmente hostis à condição feminina.

Assim, a longa tradição misógina ocidental transformou, em meados do século XV, a mulher em um poderoso agente de satã, na forma de bruxa. A perseguição às feiticeiras de Satã foi uma das bandeiras e causas do Estado absolutista. A repressão inquisitorial tratou de cuidar delas, baseando-se na construção da feitiçaria e da bruxaria como formas de heresia e no sabá como o ritual de consagração do pacto demoníaco. Dilaceradas moralmente, as bruxas sucumbiram, na fogueira ou na forca, a uma perseguição arbitrária.

## **As crenças mágico-religiosas na América Portuguesa**

As instâncias de poder portuguesas não empreenderam uma loucura persecutória contra as bruxas, como feito noutras partes do



continente europeu, mas, nem por isso, deixaram de se preocupar com as práticas supersticiosas do povo comum, eivadas de magismo, e com a possibilidade do pacto com o Diabo (PAIVA, 1997, p. 361-3).

Muitos cronistas e eclesiásticos, certos de que estavam reencontrando no Novo Mundo um velho inimigo, descreviam as práticas mágico-religiosas americanas utilizando como parâmetro as concepções e as terminologias demonológicas que lhes eram familiares: "Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros (...)" (SOUZA, 1993a, p. 28). Assim, os rituais heterodoxos dos índios e dos negros africanos foram reduzidos, muitas vezes, ao seu potencial para o mal, sendo criminalizados e classificados como heréticos.

Para os africanos escravizados, muitas vezes, usar ritos e ícones de sua religião matriz na África era uma forma de se proteger nas relações escravas, como prevenção ao ataque de seus senhores: "Impostos a degradação física, moral e psicológica pelo sistema escravista, sua difícil condição de sobrevivência era de, algum modo, compensada com práticas mágicas" (CALDAS, 2006, p. 3). A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se deu de diversas formas, desde manifestações explícitas, como fugas, revoltas e formações de quilombos, até as mais sutis e cotidianas, como suicídios, roubos, assassinatos e feitiços. As práticas mágicas eram, portanto, necessárias e essenciais nesse mundo escravista, como uma alternativa de combate, "muitas vezes a única possível" (SOUZA, 1993b, p. 272), ao sistema colonial. Entretanto, a compreensão dessas práticas não perpassou apenas a dimensão da resistência.

## **O Sabá do Sertão: Entre práticas mágicas, calundus e descrições sabáticas**

A fiscalização inquisitorial do comportamento religioso das populações no ultramar poderia ser realizada por instâncias diversas, tais como: pela própria Inquisição através das Visitações do Santo Ofício e da vigilância



dos comissários e familiares; pelo poder eclesiástico; e pela Companhia de Jesus, já que os jesuítas eram, muitas vezes, os representantes religiosos mais próximos das populações sertanejas.

Em 1758, na fazenda Cajazeiras da Gurguéia, localizada na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, o missionário jesuíta Manuel da Silva escreveu as confissões da mestiça Joana Pereira de Abreu, com 19 anos na época, e da índia Gueguê Custódia de Abreu, batizada, com 18 anos, ambas, escravas do capitão-mor José de Abreu Bacelar.

Joana Pereira de Abreu era solteira, com 11 anos de idade e escrava de Antônio da Silva dos Santos, por alcunha chamado O Pitomba, residente na vila da Mocha, capitania do Piauí, quando conheceu uma mestiça forra, da mesma vila, chamada Cecília. A “Mestra Cecília”, como Joana a caracteriza no documento, foi responsável, juntamente com sua ajudante, Josefa Linda – mestiça e escrava da mesma fazenda – por lhe ensinar o dito “comércio com o demônio”<sup>112</sup>. Oito anos depois, precisamente em 19 de abril de 1758, Joana confessou suas culpas ao padre Manuel da Silva que tratou de encaminhar o acontecido ao Santo Ofício. Na ocasião, devido à morte do seu antigo senhor, a mestiça era moradora das Cajazeiras.

Alguns anos depois do acontecido em Mocha, os destinos de Joana de Abreu e Josefa Linda (não há a confissão dela, apenas referências constantes nas confissões de Joana e Custódia) cruzariam com o da pequena “gentia”, Custódia, na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento. As mestiças foram compradas pelo Capitão José Bacelar e logo trazidas como escravas para as Cajazeiras. Assim que chegou, Josefa mostrou-se muito amiga de Custódia e lhe contou alguns segredos, como as torpezas que cometia com um homem – que assumia a forma humana, mas não era humano – na vila da Mocha. Assim, prometeu ensinar tudo o que havia aprendido com o sujeito à índia, pois ele poderia trazer muitas vantagens a ambas. O ritual que Josefa propagou nas Cajazeiras foi muito semelhante ao que a “Mestra Cecília” ensinara, anos antes, à própria Josefa e à Joana Pereira de Abreu, na vila da Mocha.

---

<sup>112</sup> O termo é usado no próprio documento. ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, f.125.



Joana Pereira de Abreu descreveu como foi seu primeiro contato com o demônio, às vésperas do dia de São João. Assim começou a mestiça:

(...) Me contou a dita Mãe Cecília, que o Demônio tinha torpezas com as mulheres. E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria. Aceitei eu, como rapariga de nenhuns miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação (...). Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da Igreja da mesma vila de Moucha, em que vivíamos, e na qual a Igreja da vila se conserva sempre o santíssimo sacramento, que ali havia de bater com as partes prepôsteras assim nua umas três vezes na porta da Igreja indo sempre para trás, e havia no mesmo ponto de chamar por este nome e vocábulo: Tundã, o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio. E que dali havia de endireitar nua para (...) o Enforcado, (...). E que ali me havia de aparecer um moleque e que eu pondo-me na postura de quatro pés, ele me havia de conhecer pela prepôstera<sup>113</sup>.

Joana revelou ao Santo Ofício que parte da cerimônia de iniciação da qual participava consistia em esfregar as nádegas (prepôstera) na porta da igreja em sinal visível de desprezo e afronta ao Corpo de Cristo, simbolizado pelo Santíssimo Sacramento. A consumação da renúncia à Lei de Cristo e da comunhão com o demônio se daria a partir da cópula anal, na qual um moleque a reconheceria na posição de quatro pés pelas nádegas. O lugar de encontro, conhecido como “o Enforcado”, foi descrito na documentação como um local de muitas covas de defuntos aonde foram enforcados alguns delinquentes<sup>114</sup>.

Existem várias considerações acerca dessas passagens. Em primeiro lugar, o dia escolhido para a iniciação no dito “comércio com o demônio” foi a véspera do dia de S. João. José Pedro Paiva, nos seus estudos sobre as práticas mágico-supersticiosas dos portugueses, sublinhou que elas estavam envoltas por um conjunto de regras e significações simbólicas

<sup>113</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

<sup>114</sup> O professor Luiz Mott – no artigo Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçarias e demônios no Piauí colonial – compara esse local descrito como o Enforcado com a realização de rituais noturnos sigilosos nos cemitérios e a utilização de restos de ossos pela Umbanda. No entanto, o que se pode verificar é que a opção por locais distantes e “sombrios” era uma prática comum realizada pelos magos e “bruxos” europeus.



comuns. Assim, os gestos mágicos não eram compostos por ações ingênuas e espontâneas, mas possuíam uma estrutura formal que deveria ser obedecida para garantir a eficácia do procedimento. Assim, a simbologia do tempo considerava certos dias mais propícios para a efetivação de alguns atos.

Joana chama a “Mestra Cecília” de mãe no fragmento selecionado do texto. Essa é a única hora que aparece a palavra mãe para designar Cecília no documento, todas as outras vezes ela aparece como a grande Mestra. A ideia do mestre que ensina seus discípulos estava presente nos tratados de demonologia europeus. “Mãe” talvez seja a forma como a escrava realmente chamava Cecília, enquanto que “mestra” pode ter sido a palavra encontrada pelo jesuíta, já que Cecília cumpria o papel de doutrinadora. Da mesma forma, ela chamava Josefa Linda de “irmã mais velha”. Os escravos, retirados de suas terras natais, distantes dos seus parentes e amigos, reconstruíam suas identidades e redes de sociabilidade na colônia, encontrando, muitas vezes, com outros escravos, ou com as demais pessoas que conviviam a sua projeção de família. Joana tinha 11 anos em 1750, quando o sabá aconteceu, era possível, portanto, que chamasse de mãe uma mulher mais velha, com quem convivia diariamente e que se propôs a lhe passar ensinamentos. Josefa Linda, nesse contexto, era a “irmã mais velha”, com 14 anos, que esteve ao seu lado mesmo quando foram vendidas para as Cajazeiras.

A palavra moleque, para designar o Diabo, indica uma interferência da cultura africana: “Negrinho; por extensão, menino de pouca idade. Do quimbundo muleke, garoto, filho” (LOPES, 2004, p. 444). O vocábulo tundá também encontra significação no quimbundo, língua banto falada em Angola, como imperativo do verbo sair, sai! (MOTT, 2006, p. 6). Para o historiador Luiz Mott, a palavra parece referir-se ao termo acotundá, presente em cerimônias de matriz africana no arraial de Paracatu, na região de Minas, em meados do século XVIII. Os integrantes do rito participavam de uma dança, considerada diabólica pelas autoridades, em que adoravam um boneco e pareciam entrar em transes, caindo no chão e dançando freneticamente ao som de atabaques e tambores. O termo também possui significação entre os negros do Equador, representando um ente fantástico feminino, uma espécie de “duende” que espalha terror entre as crianças, fazendo travessuras e pregando peças (LOPES, 2004, p. 659).



É bem possível que houvesse a circulação desses termos e designações por toda colônia. O Piauí recebeu gente de quase todas as partes, e inclusive mantinha relações comerciais estreitas com a região das Minas, onde surgiu a cerimônia do acotundá. Não se sabe de que lugar vinham as mestiças Joana e Josefa Linda, a documentação diz apenas que Joana era “mestiça escrava de preto”. Nessa época, o Piauí estava repleto de escravos africanos e, principalmente, de mestiços, pardos e mulatos. Segundo a pesquisadora Miridan Knox, os principais grupos de escravos vinham do Congo e de Benguela (FALCI, 1995, p. 91). Mocha, local de onde vieram as mestiças, foi uma das vilas mais populosas do Piauí, concentrando muitas fazendas e também muitos escravos negros. Na confissão, também foram citados os nomes de outras mulheres que participavam da seita noturna, e não há uma homogeneidade étnica, algumas são descritas como mestiças, outras como mulatas, brancas ou índias, que ainda podiam ser livres, forras ou escravas.

Nas palavras de Joana, ou melhor, do demônio falando por ela:

Arrengo do batismo e do padre que me batizou, da madrinha e padrinho que me puseram a mão. Arrengo da confissão e dos padres que me confessam. Arrengo da comunhão, que recebem os que comungam. Nem ali creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. Nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá (...) e não é Cristo. Nem eu creio na Igreja e arrengo dela e de todos os que estão dentro dela. Arrengo do matrimônio e dos que o fizeram. Arrengo da Mãe de Mãe Maria e do seu Filho Manuel. Ela está muito convicta que o pariu virgem, e ela é a maior puta que houve, cachorra, cheia de água. E aqui eu arrengava per vocabulum o mais sporco, pudenda Beatissima Virginis. Arrengo de toda a sua raça (isto é, parentela). Arrengo de todos os santos e de todas as santas, que todas foram puta.<sup>115</sup>

No fragmento acima, Joana abjura da fé católica como pressuposto para a sua iniciação na seita diabólica. O primeiro alvo foi o sacramento do batismo, cerimônia absolutamente necessária na doutrina cristã para a salvação das almas. Depois, um a um, todos os outros sacramentos foram invalidados da vida da escrava, tais como a confissão, a

---

<sup>115</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor n. 121. Livro 313, n. 125.



comunhão e o matrimônio. Também foram dirigidas ofensas específicas à Virgem e aos santos. Os trechos em latim foram utilizados ao longo de todo documento para esconder as passagens imorais mais escandalosas, uma estratégia da tradição escolástica presente nos livros de Teologia Moral (MOTT, 2006, p. 7).

Manuel da Silva também caracteriza Joana e Custódia como frágeis e tolas durante o texto. De forma geral, a mentalidade cristã misógina da época Moderna, acreditava que essa fragilidade feminina deixava as mulheres mais propensas às ações do demônio. Padres, monges e demais religiosos depreciavam o sexo feminino, principalmente, por causa das tentações da carne que ameaçavam seus votos de castidade. É possível observar no documento da confissão que, conforme o tempo passou, Joana aprofundou suas relações com o demônio, tornando-o cada vez mais íntimo da sua vida e desprezando tudo que vinha do seu maior opositor, Jesus Cristo. Entregava não só seu corpo ao Senhor das trevas, mas também a sua alma:

Não mais cria que havia Deus, nem inferno, nem cousa alguma da fé. Entregava-lhe a alma e o corpo. Chamava-o meu Senhorzinho, minha vida, meu coração. Cria e dizia-lhe que só ele me daria o céu. Que só ele me criou, me remiu, e que não outro criara o céu, nem a terra, nem a mim. Que Jesus Cristo era um corno, um filho da puta e outros nomes e tremendas blasfêmias. Isto foi sempre pelos anos do meu infame comércio e ensinos de Mestre Cecília<sup>116</sup>.

Chamando o diabo de “meu Senhorzinho, minha vida, meu coração”, Joana reflete, segundo Luiz Mott, a onipresença do escravismo no imaginário colonial e utiliza expressões carinhosas, frequentemente, dirigidas ao sexo oposto, como era feito nas cartas de tocar (MOTT, 2006, p. 8). Concomitante, chamar o diabo de senhor também indica uma relação de vassalagem comum nos pactos estabelecidos com satã.

O depoimento de Custódia se assemelha muito com o de Joana. A índia foi levada ainda pequena para o sítio das Cajazeiras pelo capitão José de Abreu Bacelar, como sua escrava. Em 1758, após a lei da liberdade dos índios, ela ainda era escrava na dita fazenda. O que supõe que

<sup>116</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor n. 121. Livro 313, n. 125.



a lei não era cumprida de fato. Segundo ela, Josefa Linda, que chegou às Cajazeiras dois anos antes da sua “irmã” mais nova, Joana, mostrou-se muito sua amiga e “camarada”. Logo, Josefa contou toda sua vida à índia, inclusive as torpezas realizadas com um “Homem” e pôr-se a ensiná-la, pedindo segredo:

E logo diante de mim, apontando para o Cristo, disse que aquele era o Moleque e que este mesmo era para ela. E que aquela, apontando para a virgem Senhora, era a Negrinha (palavra que nestas partes nomeia senhores e senhoras tudo o que é escrava fêmea) e que esta mesma era para mim, isto é, a minha escrava. Bati logo no chão com elas ambas, com fúria de senhora, com desprezo e desdém, dizendo que aquela era o Moleque e que aquela era a Negrinha.

Chamar Jesus Cristo de moleque e Nossa Senhora de negrinha escrava pode revelar o grande sentido do ritual praticado nas Cajazeiras. Transferir para o Cristo e para a Virgem, símbolos máximos da catequese, denominações que serviam para caracterizar os escravos, como as expressões moleque e negrinha, aponta a liberação de uma tensão causada pela escravidão na vida dessas mulheres.

Os escravos africanos eram trazidos para uma terra estranha e não tinham liberdade para direcionar suas vidas, sua mão-de-obra era explorada e não eram vistos sequer como seres humanos, mas sim como mercadorias. Apanhavam nas fazendas e sofriam os abusos do sistema no qual estavam imersos. Existiram diversas formas de resistir a essas condições e também diversas formas de negociação com o homem branco colonizador. Da mesma forma que os escravos repudiavam os senhores brancos que os colocavam no tronco para apanhar, também identificavam, muitas vezes, o cristianismo, a religião oficial desses homens, como uma doutrina hostil. Assim, a relação dos escravos com o catolicismo era ambígua e, podia tanto passar pela esfera da incorporação, visto como uma forma eficaz de devoção e proteção, como podia gerar repulsão.

Em contrapartida, no meio de todo esse sistema complexo de interações, existia a figura do Diabo, elemento criado pelo próprio cristianismo, antagônico a existência de Deus. Um Diabo onipresente, que era amplamente divulgado pelos discursos políticos e eclesiásticos. Desse



modo, os conjuros de Josefa e de Joana e, sua conseqüente aproximação com o Diabo, pode ter significado, também, uma forma de resistência frente a cultura dos senhores brancos, católicos, que desejavam negar.

José Pereira de Abreu Bacelar, dono das Cajazeiras e das escravas mestiças, foi descrito pela documentação como um homem rico e violento, que matava e apresava índios, principalmente os Gueguê que viviam atacando suas propriedades (MEDEIROS, 2009, p. 354). Não se sabe como tratava suas escravas, especificamente, mas presume-se que não fosse da melhor forma, como, aliás, faziam grande parte dos senhores de engenho. As práticas mágico-religiosas foram, frequentemente, o reflexo das relações sociais travadas na colônia, principalmente no convívio entre senhores e escravos.

No final de sua confissão Custódia dizia:

Eu também me não fazia muito de rogar, e obedecer, pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simples, fáceis e grosseiros. E ajuntando-se a vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional, este é o comum gênio da gente vermelha como eu sou e por isso, eu lhe obedecia e guardei sempre respeito, porque nós os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca.

Essa passagem demonstra claramente como o padre Manuel da Silva via os indígenas. Na confissão de Custódia, ao contrário do que ocorreu com Joana, ele tenta o tempo todo amenizar suas culpas e incriminar Josefa, a escrava mestiça preta, responsável por todo esse mal nas Cajazeiras. Ele, como “ardente missionário” que foi pelos sertões do Nordeste do país, segundo Serafim Leite (1949, p.125) enxergava nos índios, gente vermelha, uma pureza de espírito que não tinham os brancos, nem os negros, e, muito menos, os mulatos. As visões dos homens europeus sobre a América Portuguesa estiveram divididas entre a imagem do paraíso silvestre e a natureza diabólica dos seus habitantes. Os índios foram vistos pelos padres jesuítas como folhas em branco que não conheciam a Cristo e por isso mantinham as idolatrias que os aproximavam do demônio. A tarefa então seria a de cristianizá-los.



## Conclusão

As escravas Joana e a Custódia refletiam as tensões da sociedade escravista na qual pertenciam, canalizando para os símbolos do cristianismo toda fúria que sentiam pela sua condição, chamando a Virgem de negrinha escrava e Cristo de moleque, e exercendo a capacidade de puni-los, tal qual deviam ser punidas pelos seus senhores. A inserção dos componentes sabáticos pode ser creditada a mentalidade erudita e cristã do padre Manuel da Silva, doutor em teologia e ciente dos discursos intelectuais da sua época. O Tundá identificado com o demônio pode estar ligado às cerimônias de matriz africana, conhecidas como Acotundá, praticadas na região das Minas no século XVIII. Alguns vocábulos como moleque e senhorzinho, também indicam pistas sobre as crenças cotidianas populares. O documento possui duas dimensões de veracidade, uma ligada a mentalidade do jesuíta, e outra ligada ao conjunto amorfo de crenças e rituais praticados por Joana e Custódia de Abreu no Piauí colonial.

Pode-se concluir que a cerimônia ocorrida no Piauí fez parte do amplo conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas da América colonial. Não é possível saber com absoluta clareza o que de fato ocorreu. No entanto, o documento deixa brechas que permitem identificar as crenças dessas mulheres. Em muitos aspectos ele assemelha-se com o arquétipo do sabá de bruxas difundido pela cultura erudita na Idade Moderna. Contém: as reverências típicas usadas para adorar o demônio e estabelecer um pacto com ele; a metamorfose do diabo em animais; o possível “voou” noturno, imaginário ou real; a doutrinação da bruxa mestra; a abjuração dos sacramentos cristãos e a renúncia de toda fé católica; as cópulas sexuais com o diabo, reproduzindo, inclusive, os atos carnavais nefandos; e o aspecto coletivo da seita. Existiram outros componentes europeus, todavia, que não foram mencionados, como, por exemplo, o banquete coletivo, a utilização de danças e músicas; o infanticídio, o uso de unguentos mágicos, a realização da missa às aves-sas e a marca da bruxa.

O documento não foi fruto de uma invenção, da mesma forma que o sabá europeu também não foi uma mera criação de mentes temerosas da presença do Diabo. Acredita-se apenas, que ele possui uma leitura e um filtro particular, realizado pelo jesuíta, mas que não esconde as tensões sociais que o originaram. O Homem, o demônio e o Tundá adorados pelas mestiças foram representantes das suas crenças, em contraposição a ortodoxia católica.



## Referências

- ALBERTI, Verena. A existência na História: revelações e riscos da Hermenêutica. In: **Estudos Históricos – Historiografia**. Rio de Janeiro. Vol. 9, n. 17, 1996, p. 39.
- ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125-126-127.
- BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- CALDAS, Glícia. A Magia do Feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. In: **II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidade e Culturas**, Dourados/MS- Brasil, 2006.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FALCI, Miridan Britto Knox. **Escravos do sertão: demografia, trabalho e relações sociais**. Teresina: Fund. Mons. Chaves, 1995.
- GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- KRAMER, H. SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum/O martelo das bruxas**. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 20-25. Disponível em: <<http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>>.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, tomo IX. 1949. p. 125.
- LEVACK, Brian P. **A caça às bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. In: **Clio – Série revista de pesquisa histórica**, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, 331-361, 2009.
- MINOIS, Georges. **O Diabo: origem e evolução histórica**. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003.
- MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. In: **Textos de História**, v. 14, p. 57-84, 2006 – p. 1.
- PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774**. Lisboa: Notícias, 1997.
- ROCHA, Carolina. **O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)**. Jundiá: Paco Editorial, 2015.



SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

**[ Volta ao Sumário ]**





Figuras femininas na  
invenção da imagem  
autoral de Chico Xavier  
(1931-1938)





## **André Victor Cavalcanti Seal da Cunha**

Doutor em História pela UFC.  
Professor do Departamento de História  
e docente permanente do Programa  
de Pós-graduação Interdisciplinar em  
Ciências Sociais e Humanas da UERN.  
*E-mail: andrevseal@yahoo.com.br*

---

### **Como referenciar este texto:**

CUNHA, André Victor Cavalcanti Seal da. Figuras femininas na invenção da imagem autoral de Chico Xavier (1931-1938). In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 278-294.

Tomar Chico Xavier como objeto de uma narrativa nos moldes hagiográficos representa um fenômeno editorial dentro do circuito de literatura espírita no Brasil desde a década de 1950. Após a década de 1970, esse fenômeno transbordou dos muros do rótulo religioso e foi explorado por editoras de massa não confessionais. O que ele escreveu sobre si? Apesar de todo corpo literário produzido por suas mãos, sua vasta obra publicada em vida traz raros textos públicos assinados dentro de um regime de autoralidade convencional. O primeiro deles foi intitulado *Palavras Minhas*. Foi inserido na abertura de *Parnaso de Além Túmulo* (1932) desde sua versão inicial em julho de 1932. Associado a um artigo de abertura escrito por Manuel Quintão, ganhou ares de uma carta de apresentação, desempenhando as funções destinadas a um prefácio. O segundo texto, também neste mesmo sentido, consta no início de *Cartas de uma Morta* (1935), obra que veio a luz em 1935, sem a tutela da FEB. Nossa opção foi nos debruçarmos detalhadamente sobre estes dois documentos para identificarmos os dispositivos neles contidos para revelar o trabalho de invenção do autor empírico por meio das complexas interlocuções estabelecidas com leitores de variados perfis.

Para as análises, sentimos a necessidade de compreender melhor os propósitos de um prefácio. Quais suas finalidades? Quais as características deste gênero textual? Procuramos assim nos ancorar em algumas pesquisas que tomaram os prefácios como corpo documental e objeto de reflexão. Encontramos então os estudos de Sales (2003) e Venâncio (2009). Ambas serão nossas companheiras de viagem para elucidarmos o emaranhado de questões da escrita autobiográfica de Chico Xavier. Esses diálogos nos possibilitaram a percepção de que os procedimentos adotados pelo Medium em seus prefácios não estavam distantes dos vivenciados no campo literário. Ao contrário, relações comparativas nos permitiram identificar convergências interessantes, mesmo havendo os distanciamentos oriundos das especificidades da literatura spiritista. No que tange a esta última, as convergências se ampliam quando comparamos os textos prefaciais de Chico Xavier com os de outros autores espíritas, que parece lhes servirem de matriz de referência.

Neste sentido, foi importante para as nossas análises perceber a que os prefácios se destinam. Segundo Venâncio, a etimologia da palavra indica que o prefácio “refere-se ao que se diz no princípio”. Para



ela, estes são “textos normalmente breves que abrem um livro”. Em sua maioria teriam o duplo objetivo de anunciar o que virá para suscitar no leitor o desejo de ler a obra, bem como legitimar do texto por meio da sua valorização (VENÂNCIO, 2009, 175). Quando produzidos pelo próprio autor da obra, estes textos adquiririam algumas especificidades, pois teriam “a função de justificar suas escolhas diante do público leitor, bem como, de certa forma, interferir nos critérios com que a obra será julgada por seus leitores, apresentando seus “escrúpulos”, hesitações, dúvidas e inquietações.” (VENÂNCIO, 2009, 175). Nestes casos, outra finalidade é destacada pela Pesquisadora: a busca por controlar os efeitos da leitura. Assim, “O ato de prefaciar textos da própria autoria traduz uma clara intenção de orientar a leitura das próprias obras, conformando a sua recepção junto ao público leitor” (VENÂNCIO, 2009, p. 174).

Sales (2003) também nos chama a atenção para os propósitos de um texto prefacial. Para ela,

O prefácio, quando publicado, torna-se parte essencial do texto que o segue, pois tem por finalidade estabelecer um diálogo entre autor e leitor. É também no prefácio que ocorrem as trocas de cortêsias e que o autor orienta o leitor a fim de que este obtenha o maior aproveitamento possível do texto. Através desse introito o escritor expõe seu produto, o livro, procurando atrair seu desejado interlocutor e consumidor: o leitor. (p. 15)

Um escritor não produziria um texto para si. Ele não está sozinho e pressupõe uma relação com o outro, o leitor. Nessa busca de encontro com o outro, ele precisa seduzir e se fazer crer (SALES, 2003, p. 16). Assim, no prefácio, o escritor desempenharia a função de “enredar o leitor”, buscaria “persuadir ou convencer o leitor, fazer-se compreender e, principalmente dotar seu texto de credibilidade (IDEM, p. 16)”. Por meio do prefácio, o autor buscaria estabelecer um vínculo com o leitor antes que este inicia a leitura da obra propriamente dita (IDEM, p. 67). Esses textos representariam uma estratégia para realçar a obra diante do leitor. Neles o autor lançaria mão de uma série de artimanhas, compondo um arsenal que iria da “esmerada modéstia à autoafirmação da sua figura como criador da obra escrita”. (IDEM, p. 70).



As análises de *Palavras Minhas* revelaram, para utilizar uma noção cunhada por Chartier (1990, p. 127), dispositivos do texto<sup>117</sup> voltados à busca de controle dos efeitos da leitura. Há uma clara preocupação com a recepção da obra. Para tanto, todo um esforço foi desenvolvido por Xavier, incluindo uma apresentação de sua “persona”, objetivando dotar os poemas de credibilidade. O jogo de sedução e convencimento do leitor é bem humano. Não obstante, ele inverte o fluxo quando se trata de uma autoafirmação como criador da obra. Aqui seu caminho foi outro.

## A escrita de si em *Palavras Minhas*

Começemos, então, por *Palavras Minhas*. O texto traz uma série de elementos autobiográficos, pinçados para estruturar uma representação do Medium. Neles existe a defesa de uma tese.

Nasci em Pedro Leopoldo. Minas, em 1910. E até aqui, julgo que os meus atos perante a sociedade da minha terra são expressões do pensamento de uma alma sincera e leal, que acima de tudo ama a verdade; e creio mesmo que todo os que me conhecem podem dar testemunho da minha vida repleta de árduas dificuldades, e mesmo de sofrimentos. Filho de um lar muito pobre, órfão de mãe aos cinco anos, tenho experimentado toda a classe de aborrecimentos na vida e não venho ao campo da publicidade para fazer um nome, porque a dor há muito já me convenceu da inutilidade das bagatelas que são ainda tão estimadas neste mundo. E, se decidi escrever estas modestas palavras no limiar deste livro, é apenas com o intuito de elucidar o leitor, quanto à sua formação. Começarei por dizer-lhe que sempre tive o mais pronunciado pendor para a literatura; constantemente, a melhor boa vontade animou-me para o estudo.

Mas, estudar como? Matriculando-me, quando contava oito anos, num grupo escolar, pude chegar até ao fim do curso primário, estudando apenas uma pequena parte do dia e trabalhando numa fábrica

---

<sup>117</sup> Existem para este historiador francês dois tipos de dispositivos: “os que decorrem do estabelecimento do texto, das estratégias de escrita, das intenções do “autor”; e os dispositivos que resultam da passagem a livro ou a impresso, produzidos pela decisão editorial ou pelo trabalho da oficina, tendo em vista leitores ou leituras que podem não estar de modo nenhum em conformidade com os pretendidos pelo autor” (CHARTIER, 1990, p. 127).



de tecidos, das quinze horas às duas da manhã; cheguei quase a adoecer com um regime tão rigoroso; porém, essa situação modificou-se em 1923, quando então consegui um emprego no comércio, com um salário diminuto, onde o serviço dura das sete às vinte horas, mas onde o trabalho é menos rude, prolongando-se esta minha situação até os dias da atualidade. Nunca pude aprender senão alguns rudimentos de aritmética, história e vernáculo, como o são as lições das escolas primárias. É verdade que, em casa, sempre estudei o que pude, mas meu pai era completamente avesso à minha vocação para as letras, e muitas vezes tive o desprazer de ver os meus livros e revistas queimados.

Jamais tive autores prediletos; aprazem-me todas as leituras e mesmo nunca pude estudar estilos dos outros, por diferenciar muito pouco essas questões. Também o meio em que tenho vivido foi sempre árido, para mim, neste ponto. Os meus familiares não estimulavam, como verdadeiramente não podem, os meus desejos de estudar, sempre a braços, como eu com uma vida de múltiplos trabalhos e obrigações e nunca se me ofereceu ocasião de conviver com os intelectuais da minha terra. O meu ambiente, pois, foi sempre alheio à literatura; ambiente de pobreza, de desconforto, de penosos deveres, sobrecarregado de trabalhos para angariar o pão cotidiano, onde se não pode pensar em letras. (XAVIER, 2010, p. 31-32)

Como pode ser observado, há diversas passagens que buscam situar o leitor nas dificuldades materiais às quais Chico Xavier estava submetido no período. Existe a intencionalidade de caracterizar a pobreza e as rudes condições para a aquisição do pão diário. A orfandade, o enfrentamento do trabalho infantil em fábrica têxtil, o subemprego na mercearia, a baixa escolaridade foram elementos evocados para ilustrar as condições de produção da obra. É interessante observar que ele não nega seu “pronunciado pendor para a literatura”, o que sofisticava a estrutura argumentativa do texto, fornecendo mais poder de convencimento. A confissão da paixão pelas letras vem associada a um quadro pintado em colorações muito escuras: como enfim materializar o desejo de crescimento intelectual em condições materiais tão difíceis? O leitor então é levado a se convencer da impossibilidade da autoria, já que as dificuldades materiais inviabilizam sua formação literária e mesmo escolar.

Até este momento, constamos que os argumentos da narrativa se estruturam para convencer os diferentes leitores da total



impossibilidade de Francisco Candido Xavier ser o autor das poesias contidas na obra. Vejamos algumas passagens em que identificamos momentos explícitos de denegação da autoria:

Serão das personalidades que as assinam? — é o que não posso afiançar. O que posso afirmar, categoricamente, é que, em consciência, não posso dizer que são minhas, porque não despendi nenhum esforço intelectual ao grafá-las no papel. (...) Passavam-se às vezes mais de dez dias, sem que se produzisse escrito algum, e dia houve em que se receberam mais de três produções literárias de uma só vez. Grande parte delas foram escritas fora das reuniões e tenho tido ocasião de observar que, quanto menor o número de assistentes, melhor o resultado obtido. Muitas vezes, ao recebermos uma destas páginas, era necessário recorrermos a dicionários, para sabermos os respectivos sinônimos das palavras nela empregadas, porque tanto eu como os meus companheiros as desconhecíamos em nossa Ignorância (...). (XAVIER, 2010, p. 34-35).

Afirmção categórica de recusa da autoria, de sua denegação, traz uma definição nele implícita, sendo esta concebida por Xavier como esforço intelectual para constituir a obra, assemelhando a sua escrita a um trabalho individual cujo mérito pertence àquele que se esforçou para produzi-la; concepção, aliás, expressa também nas discussões iniciais sobre a propriedade autoral no mundo ocidental (CHARTIER, 1999, p. 40). Desta forma, para ele, a autoria não seria de quem escreve, mas de quem imprimiu na produção sua imaginação criativa, diferenciando-se o autor do escritor.

O segundo trecho descreve a total submissão do escritor ao outro: o autor. O controle da produção estaria fora de suas mãos e de seu alcance. Esta ausência de domínios alcançaria não só o nível mecânico, físico, da materialização dos textos, mas envolveria também o intelecto. Sua posição estaria tão fortemente ancorada no lugar da não autoria que ele sequer conheceria o sentido das palavras grafadas no papel. Tratar dessa noção empírica, de um lugar da não autoria, nos remete a pensar no que poderia ser uma interpretação certeaneana do prefácio de Parnaso.

Para Certeau, a possuída criaria uma perturbação no funcionamento da linguagem por desarticular o sujeito locutor de um nome próprio definido. Por essa transgressão da linguagem, a possuída se colocaria



em um fora-do-texto, em um não lugar (CERTEAU, 2011, p. 274-275). Como dissemos, em *Palavras Minhas*, Chico Xavier cria para si um lugar. Este não seria um não lugar, porque se trata sim de um espaço a seu modo institucionalizado e “disciplinarizado”, o campo da literatura espírita. Representa, pois, um lugar, mas este é um lugar do sacrifício de si mesmo, de sua identidade, por isso, um lugar da não autoria.

Este sacrifício de si, para Lewgoy (2000, p. 118), seria um elemento inerente ao ritual psicográfico no qual a individualidade do medium representaria o objeto sacrificado. Seria, portanto, uma marca antropofágica da escrita psicográfica. Esta compreensão nos leva a perceber que a denegação da autoria, longe de ser algo excepcional, dentro da perspectiva da literatura espírita de base mediúnica, era uma condição fulcral para a escrita de um médium psicógrafo. Neste sentido, Chico Xavier caminhava dentro da tradição, do já convencional, preenchendo as exigências necessárias para sua inscrição no mundo das letras espíritistas. É interessante percebermos ainda que a negação da autoria, apesar de adquirir especificidades dentro deste setor literário peculiar, também foi um recurso bastante utilizado no campo literário mais amplo.

O que é importante salientar, porém, neste momento, é que, guardadas as devidas especificidades, a estratégia da denegação da autoria, visando a ampliar o potencial de verossimilhança do texto, já existia dentro o leque de possibilidades à disposição dos autores do campo literário, sendo amplamente utilizado pelos romancistas brasileiros durante todo o século XIX (SALES, 2003, p. 110-118). Estas obras literárias, pela proximidade temporal que as separava do período da escrita de *Palavras Minhas*, possivelmente, forneceram alguns elementos para as apropriações realizadas por Xavier em seu texto prefacial. Analisemos algumas ocorrências que nos fornecem certos indícios para consolidarmos a hipótese levantada:

Em agosto, porém, do corrente ano, apesar de muito a contragosto de minha parte, porque jamais nutri a pretensão de entrar em contato com essas entidades elevadas, por conhecer as minhas imperfeições, comecei a receber a série de poesias que aqui vão publicadas, assinadas por nomes respeitáveis. (XAVIER, 2010, p. 34)

A todos eles, todavia, os meus saudares, com os meus agradecimentos intraduzíveis aos boníssimos mentores do Além, que Inspiraram esta obra, que generosamente se dignaram não reparar as minhas



incontáveis imperfeições, transmitindo, por intermédio de Instrumento tão mesquinho, os seus salutareos ensinamentos. (XAVIER, 2010, p. 36)

Ao leitor contemporâneo, cuja visão está marcada pela invenção mitificada da figura de Francisco Candido Xavier, estes trechos representariam uma demonstração pública de humildade. Não obstante, é importante se perceber que o cultivo deste tom, desta postura, indica a utilização de outro dispositivo textual comum ao campo literário do período. Como observa Sales (2003, p. 76), o autor, objetivando agradar ao público, lançava mão de várias manifestações que envolviam imaginação, realidade e fantasia, compondo um discurso disfarçado muitas vezes por meio de modéstias eloquentes. Estas “modéstias eloquentes” representariam um procedimento retórico recorrente nos romances do século XIX. As falas proferidas ao público traziam uma forma persuasiva e convincente, buscando influenciar e encaminhar os leitores. Assim, ela observa que a suposta ausência de vaidade e a aparente simplicidade são comuns em grande parte dos prefácios (IDEM, p. 94). Conclui-se que uma demonstração de modéstia seria até certo ponto um dos procedimentos recomendáveis aos autores do campo literário e mesmo esperados, principalmente quando se tratava de um iniciante no mundo das letras.

Após a referência respeitosa ao Catolicismo, na qual se desarma uma parte significativa de possíveis leitores não espíritas, ele descreve sua adesão ao novo rótulo religioso. Vejamos:

(...) Mas, eis que uma das minhas irmãs, em maio do ano referido, foi acometida de terrível obsessão; a medicina foi impotente para conceder-lhe uma pequenina melhora, sequer. Vários dias consecutivos foram, para nossa casa, horas de amargos padecimentos morais. Foi quando decidimos solicitar o auxílio de um distinto amigo, espírita convicto, o Sr. José Hermínio Perácio, que caridosamente se prontificou a ajudar-nos com a sua boa vontade e o seu esforço. Verdadeiro discípulo do Evangelho, ofereceu-nos até a sua residência, bem distante da nossa, tanto à sua família, onde então, num ambiente totalmente modificado, poderia ela estudar as bases da doutrina espírita, orientando-se quanto aos seus deveres, desenvolvendo, simultaneamente, as suas faculdades mediúnicas. Aí, sob os seus caridosos cuidados e da sua Excelentíssima esposa Dona Carmen Pena Perácio,



médium dotada de raras faculdades, minha irmã Háuria, para nosso benefício, os ensinamentos sublimes da formosa doutrina dos mensageiros divinos; foi nesse ambiente onde imperavam os sentimentos cristãos de dois corações profundamente generosos, como o são os daqueles confrades a que me referi, que a minha mãe, que regressara ao Além em 1915, deixando-nos mergulhados em imorredoura saúde, começou a ditar-nos os seus conselhos salutares, por intermédio da esposa do nosso amigo, entrando em pormenores da nossa vida íntima, que essa senhora desconhecia. Até a grafia era absolutamente igual à que a nossa genitora usava, quando na Terra. Sobre esses fatos e essas provas irrefutáveis solidificamos a nossa fé, que se tornou inabalável. Em breve minha irmã regressava ao nosso lar cheia de saúde e feliz, integrada no conhecimento da luz que deveria daí por diante nortear os nossos passos na vida. Resolvemos, então, com ingentes sacrifícios, reunir um núcleo de crentes para estudo e difusão da doutrina (...). (XAVIER, 2010, p. 32-33)

Neste trecho, Chico Xavier faz referência a uma mudança na terapêutica vivenciada no movimento espírita. Durante o século XIX e nas primeiras décadas do século XX, ainda predominava nos centros espíritas uma articulação com a homeopatia por meio dos médiuns receitistas. Não obstante, também desde o final do século XIX vinham se consolidando as atividades de desobsessão. Com a repressão policial e a criminalização do Espiritismo no primeiro Código Penal republicano, ao que tudo indica, as práticas de cura migraram para o polo emergente (GIUMBELLI, 1997, p. 281).

Neste momento, porém, o que nos toca de perto o interesse é a inferência do leitor implícito na passagem de sua conversão. A declaração das provas irrefutáveis engendrando uma fé inabalável no Espiritismo, o desfecho feliz da narrativa comprovando a eficácia da terapêutica, dão indícios de que o Medium escrevia para uma comunidade de leitores já convicta. Aqui ele escrevia para os seus, ele atestava sua crença para ser aceito entre os iguais. Neste processo de entrada em cena, Xavier lançou mão de outras estratégias para seduzir o leitor especializado, o espírita convicto, possibilitando seu acolhimento no campo das letras espiritistas.

Para fechar o leque, Chico Xavier não poderia se despedir realizando seus agradecimentos. Dois nomes foram citados:



Devo salientar o precioso concurso da bondosa médium Sra. Cármen P. Perácio, que através da sua maravilhosa clariaudiência me auxiliou muitíssimo, transmitindo-me as advertências e opiniões dos nossos caros mentores espirituais, e ainda o carinhoso interesse do distinto confrade Sr. M. Quintão, que tem sido de uma boa vontade admirável para comigo, não poupando esforços para que este desprezioso volume viesse à luz da publicidade (XAVIER, 2010, p. 35-36).

Há uma deferência com relação, ao que tudo indica, representar uma liderança local do movimento espiritista. A citação explícita do nome de Cármen Perácio remete ao reconhecimento público à mão pela qual ele fora iniciado no mundo da mediunidade. Foi esta figura feminina que representou o modelo paradigmático de prática mediúnica ao jovem Xavier. Vale salientar que os meandros da dimensão formativa desta relação para os aspectos performáticos da atuação do médium mineiro ainda não foram devidamente estudados. Na sequência vem à referência a Manuel Quintão. Lembramo-nos das dedicatórias dos romances brasileiros ainda no século XIX, destinadas “a uma pessoa digna de importância que, de alguma forma, tenha mediado a edição do livro.” (SALES, 2003, p. 20). De fato, esta fora um agradecimento público nada gratuito. Quintão, uma das lideranças febianas, movimentou poderosas engrenagem e utilizou grande parte do seu prestígio para sustentar a publicação de Parnaso de Além Túmulo. Em uma medida significativa, Quintão foi mais do que um mecenas ou patrono de Chico Xavier. Ele foi um dos principais inventores de sua imagem pública de autor empírico, de médium psicógrafo.

Não obstante, a escrita prefacial de Xavier caminhava neste mesmo sentido, procurando apresentar ao leitor um autorretrato, fornecendo ele mesmo os elementos iniciais de um personagem autoral. Francisco Candido Xavier, em sua primeira escrita prefacial, apresentou ao leitor uma representação, não de si mesmo, mas de uma persona. Em *Palavras Minhas*, mesmo negando a autoria para estabelecer um regime de autoralidade compartilhada, ele se lançava como autor-ator. No segundo exercício de escrita de um texto público com uma autoria convencional, Xavier procurou desenvolver seu personagem, associando-o a um esboço do que viria representar um autor espiritual. Vamos, então, ao prefácio de *Cartas de uma Morta*.



## A escrita de si no texto prefacial de *Cartas de uma Morta*

Como não considerar esta obra um sucesso editorial? Em 2011, *Cartas de uma Morta* estava na sua 15ª edição e contava com uma publicação na casa do centésimo sexto milheiro. Quando, entretanto, tratamos de uma literatura de massa como a espiritista, esses são números relativos. Se compararmos os sucessos editoriais de fato grandiosos de Chico Xavier, veremos que este representa um desempenho apenas mediano. Não obstante, ao observarmos hoje o volume de tiragem deste livro não pode ser negada sua perpetuidade. Uma publicação que passa de 100 mil exemplares em quase 80 anos não é um fenômeno desprezível. Pela peculiaridade do caso e complexidade de seu sucesso relativo, optamos por iniciar a análise do segundo texto prefacial assinado por Chico Xavier por uma reflexão focada na obra que ele prefacia. No seu ano de lançamento, ela não teve grande repercussão no cenário literário espírita nacional<sup>118</sup>. Também não foi publicada com o selo da FEB. Sua publicação demonstra que o exercício lítero-mediúnico de Chico Xavier comportou experiências nem sempre tão bem-sucedidas, mas que foram importantes na invenção das fórmulas editoriais materializadas na sua vasta obra, na definição dos diferentes gêneros que ela integraria.

Antes de aprofundarmos as suas características, porém, vamos ao que nos toca diretamente. No texto, autor espiritual é também o narrador e personagem principal. Essa é, segundo Philippe Lejeune (2008), uma premissa a ser preenchida para uma narrativa ser considerada autobiográfica<sup>119</sup>. Até o momento de sua publicação, em 1935, Chico Xa-

---

<sup>118</sup> Não obstante, encontra-se no Diário Carioca uma nota sobre o seu lançamento, publicada na edição do jornal de 10/11/1935. O texto, em linhas gerais, é bastante favorável à obra, aproximando-se de uma peça propagandística, apesar do cuidadoso “distanciamento” do articulista. Esse artigo traz ainda a informação de que o livro *Cartas de uma Morta* foi publicado pela Editora Espírita Limitada (DIÁRIO CARIOCA, 1935, p. 22). Segundo Oliveira (2014, p. 236), esta instituição representou uma experiência editorial “alternativa”. Apesar de ter entre seus fundadores alguns membros da FEB, teria surgido como contraponto à hegemonia febiania. Para sua criação, contou com doações do que parece ter sido uma campanha entre os leitores espíritas; contudo, a Editora Espírita Limitada não conseguiu se sustentar no mercado editorial brasileiro, abrindo falência alguns anos mais tarde.

<sup>119</sup> Lejeune afirma como um critério textual para o estabelecimento do pacto autobiográfico a identidade do nome nas figuras do autor, narrador e personagem (2008, p. 26).



vier só havia psicografado poemas, mensagens doutrinárias e crônicas. O caso de Cartas, entretanto, é significativamente diferente, pois o texto seria um relato de experiência no post-mortem. Sendo apenas ficcional ou não, do ponto de vista dos procedimentos literários, em uma narrativa autobiográfica, o autor espiritual precisava funcionar como um heterônimo. O livro seria, então, uma coletânea de cartas trazendo relatos de experiências vivenciadas pela autora espiritual em outras dimensões e mundos, viagens essas realizadas depois de seu falecimento. Esta fórmula editorial, que encontra hoje tamanha aceitação no segmento de livros espíritas, não era dominante e talvez tenha enfrentado resistências por parte da sua primeira leva de leitores na década de 1930.

Apesar de esse modelo se transformar na década seguinte em um grande sucesso de vendas, o autor espiritual de Cartas de uma Morta não encontrou guarida no panteão de espíritos de Xavier, mas, quem foi este personagem que não funcionou bem como o polo da autoria espiritual no regime de interautoria? Que especificidades do texto podem ser apontadas como componentes que não foram mais explorados na produção psicográfica do Medium? Vamos agora ao seu prefácio. Intitulado Explicação Necessária ao Leitor. Este introito, muito mais enxuto do que Palavras Minhas, desenvolve dois movimentos revelados pelas análises. O primeiro deles é a invenção da imagem autoral do polo espiritual. Nele temos em destaque a segunda figura feminina que compôs o processo de invenção da imagem autoral do jovem Xavier no período estudado:

As páginas que vão ler são de autoria daquela que foi, na Terra, a minha mãe muito querida.

Minha progenitora chamava-se Maria João de Deus e desencarnou nesta cidade, em 29 de Setembro de 1915. Filha de uma lavadeira humilde, de Santa Luiza do Rio das Velhas, ela não pode receber uma educação esmerada; mas, todos os que a conheceram, afirmam que os sentimentos do seu coração substituíram a cultura que lhe faltava. Quando o seu bondoso espírito se comunicou por meu intermédio, pela primeira vez, eu lhe pedi que me contasse as impressões iniciais da sua vida no outro mundo, recebendo a promessa de que havia de fazer oportunamente; e, há pouco tempo, ela começou a escrever, por intermédio da minha mediunidade, estas cartas que vão ler. Eu contava cinco anos de idade, quando minha mãe desencarnou; mas, mesmo assim, nunca pude esquecer-la e, ultimamente, graças



ao Espiritismo, ouço a sua voz, comunico-me com ela e ao seu espírito generoso devo os melhores instantes de consolo espiritual da minha vida. (XAVIER, 2011, p. 11).

Neste trecho existem diversos procedimentos literários que caracterizam um esforço de criação semelhante ao desenvolvido na constituição de um autor heterônimo. Evidentemente, se comparamos a energia criadora implementada na invenção das imagens autorais de Emmanuel e André Luiz, temos no prefácio de Cartas apenas um singelo esboço do que viria de 1935 em diante. Não obstante, consideramos útil uma análise pormenorizada desse texto. Destrinchemos, então, os elementos que detonam gatilhos de persuasão e convencimento para seduzir o leitor. Diferentemente de Palavras Minhas, Chico Xavier não fala diretamente de si, mas da sua genitora, alçada à condição de autora espiritual de uma obra. Ao falar dela, porém, há muitos elementos de invenção do autor empírico – as análises revelaram que existiram sempre trocas de serviços na criação dos autores espirituais de referência em conjunto com a criação da sua imagem de medium-autor. Aqui seu primeiro passo, sem dúvida, foi o de apresentação ou caracterização da autoria espiritual. Sua identidade é revelada ao leitor, associando-se ao nome próprio Maria João de Deus; contudo, a constituição da interautoria transborda do mero uso do nome de um “outro” quando foram colocados a disposição dados biográficos da morta. Os elementos de pobreza e ausência de instrução formal foram associados à pureza de sentimento, podendo ser detectados nas referências aos “sentimentos do seu coração”, que substituiriam a falta de “cultura”, bem como as expressões de “seu bondoso espírito” ou de “seu espírito generoso”. É interessante perceber, como veremos, que essa é exatamente a imagem cunhada para o próprio Chico Xavier como autor empírico, como pessoa e médium psicógrafo. Ao longo de mais de 70 anos de vida pública, ele conviverá com essa representação.

O final do texto prefacial ainda nos reservou um desfecho grandiloquente. Todo nosso percurso analítico de Cartas de uma Morta foi desenvolvido para chegarmos a este ponto. Aqui foi situada a pedra angular que sustentou o edifício da representação ou da imagem autoral de Chico Xavier.



Aí estão, minha mãe, as tuas páginas. Elas vão ser vendidas em benefício das órfãszinhas. Deus permita que os pequeninos, que sofrem, recebam um conforto em teu nome, e que a Misericórdia Divina te auxilie, multiplicando as tuas luzes na vida espiritual. (XAVIER, 2011, p. 12)

Há no final do introito uma explicitação da doação dos direitos autorais para finalidades de ação social, o que representou a radicalização da denegação da autoria, pois, abrindo mão dos direitos autorais, ele se privaria dos retornos financeiros de seu trabalho psicográfico. De fato, esta será uma prática firmada pelo Medium como compromisso ético para atestar a coerência de seu exercício mediúnicos (FERNANDES, 2008, p. 20).

Essa renúncia dos direitos autorais, esta recusa pública de fruição ou uso em benefício próprio, foi um dispositivo essencial para legitimar o lugar da não autoria ocupado por Xavier, contribuindo para a consolidação do regime de autoralidade compartilhada dentro do circuito da literatura espiritista. Para instaurar o regime e estabelecer o pacto de leitura, ele rejeitou os ganhos materiais da sua produção literária, optando por permanecer vivendo na pobreza durante as décadas seguintes. Registrar publicamente a destinação dos recursos que passava a adquirir com a publicação e vendagem dos seus livros foi o dispositivo textual que encerrou sua escrita prefacial assinada seguindo um regime de autoralidade convencional. Depois de Explicação Necessária ao Leitor, Chico Xavier não mais assinará os prefácios, pois estes terão em sua maioria a alcunha do espírito Emmanuel.

Quanto a sua mãe, Maria João de Deus, ao que tudo indica, o (in) sucesso relativo da obra selou o seu destino como autora espiritual dentro do panteão de espíritos que assinavam livros dentro da vasta obra do Medium. É possível que neste fenômeno tenham implicado questões de gênero, já que dentro do funcionamento da literatura psicográfica como proposta pelo Espiritismo febiano, um autor espiritual possui um estatuto epistemológico, sendo representante do saber e não apenas da virtude. Como poderia a mãe do médium, uma mulher pobre em vida, personagem apresentada a partir da representação descrita anteriormente, desempenhar este papel depois da morte? Não obstante, ela ressurgirá como personagem central na escrita memorialística sobre a



vida de Chico Xavier. Ao estilo hagiográfico, as narrativas cunhadas da década de 1950 em diante irão representá-la como grande esteio afetivo do Medium, interferindo em diversas situações de sua existência desde a infância (LEWGOY, 2004, p. 31).

No mais, as análises sobre a escrita de si nos textos prefaciais de Chico Xavier vêm contribuir para melhor inteligibilidade acerca da produção literária de via mediúnica. Não obstante, dissecar os prefácios assinados por Xavier permitiu também um movimento epistemológico inverso: dessepultar alguns meandros de sua individualidade. Pela perspicácia dos dispositivos textuais, pelas estratégias de sedução e convencimento do leitor, independentemente de qualquer raciocínio transcendental ou materialista, os prefácios revelam uma constatação inegável: seu autor era uma pessoa que dominava procedimentos literários utilizados na denegação autoral. Não se trata, contudo, de uma questão relevante em nossa investigação desvelar os meandros do homem Xavier. Nossas preocupações voltaram-se para a análise da invenção de sua imagem como autor empírico. Desta forma, compreendemos que sua representação de medium psicógrafo, além do que ele escreveu sobre si mesmo, foi ancorada nas apropriações pela leitura de sua produção literária, sendo a fabricação de sua imagem autoral engendrada por muitas mentes.



## Referências

- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- \_\_\_\_\_. O mundo como representação. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo: 1991.
- \_\_\_\_\_. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. 2. ed. Brasília: Editora da UNB, 1999.
- FERNANDES, Magali oliveira. **Chico Xavier: um herói brasileiro no universo da edição popular**. São Paulo: Annablume, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história de condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico de Rousseau à Internet**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- LEWGOY, Bernardo. **Os espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. 2000. Tese (Doutorado). São Paulo: USP 2000.
- \_\_\_\_\_. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. **Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro: propaganda, doutrina e jornalismo**. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- ROCHA, Alexandre Caroli. **O Caso Humberto de Campos: autoria literária e mediunidade**. 2008. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- SALES, Germana Maria Araújo. **Palavra e sedução: uma leitura dos prefácios oitocentistas (1826-1881)**. 2003. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- VENANCIO, Giselle Martins. A Utopia do Diálogo: os prefácios de Vianna e a construção de si na obra publicada. In: CASTRO GOMES, Ângela e SCHMIDT, Benito Bisso (orgs.). **Memórias e narrativas autobiográficas**. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- XAVIER, Francisco Cândido. **Parnaso de além-túmulo**. 19. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Cartas de uma morta**. 15. ed. São Paulo: Lake, 2011.

[ **Volta ao Sumário** ]





O feminino na invenção  
do Espiritismo no Brasil  
e na França



## Karlla Christine Araújo Souza

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB. Professora do Mestrado Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – PPGCISH/UERN. Vice-líder do Grupo de Pesquisa do Pensamento Complexo – GECOM.  
*E-mail:* karlla\_chris@yahoo.com.br

---

### Como referenciar este texto:

SOUZA, Karlla Christine Araújo. O feminino na invenção do Espiritismo no Brasil e na França. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 296-309.

A obra de Emmanuel, espírito que tutelou a escrita mediúnica de Chico Xavier, tem concentração na interpretação do evangelho à luz da imortalidade da alma. Também apegado ao contexto histórico e cultural, Emmanuel faz um estudo sobre o papel da mulher no evangelho segundo Paulo. O Livro dos Espíritos decodificado por Allan Kardec apresenta uma leitura da atual emancipação histórica, contemplando algumas questões políticas, como: “Para uma legislação ser perfeitamente justa deve consagrar a igualdade de direitos entre o homem e a mulher?”. A resposta a esta questão não escapa às determinações do contexto histórico-cultural. Portanto, analisando os vultos do cristianismo e o progresso espiritual da humanidade, conclui-se que a defesa da mulher e dos padrões de elevação espiritual que dizem respeito à missão feminina, tem no Cristo o precursor e aguarda pela devida concretização das suas bases espirituais. Este capítulo traça as trilhas da tentativa do espiritismo de recondução da condição aviltada da mulher e do cristianismo como abrigo das esperanças femininas.

## O lugar da mulher

Para falar do lugar reservado à mulher no ideário espírita, é preciso recuperar a tradição judaico-cristã, a qual o espiritismo por vezes propõe continuidade, ao relembrar e reafirmar a mensagem de Jesus Cristo. O espiritismo compreende que Jesus não veio contrariar os profetas, do mesmo modo, o espiritismo cristão seria a confirmação da promessa deixada pelo mestre de que enviaria um consolador prometido<sup>120</sup>.

Não se pode pensar uma crença religiosa e descartar o contexto histórico-cultural em que a mesma se constrói enquanto resultado das inter-relações humanas. A época em que viveu Jesus é diversa da época em que surgiu o espiritismo na França, como o é da disseminação do espiritismo no Brasil. Por se inserir num espaço-tempo, as questões religiosas não podem se esquivar de conceber, absorver e problematizar a condição da mulher.

---

<sup>120</sup> KARDEC, Allan. O evangelho segundo o espiritismo. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. 2 ed. Rio de Janeiro: FEB, 2008. Cap.I, item 9.



Lamentável é que precisemos enfatizar o lugar da mulher como uma necessidade de compensação pelos vastos prejuízos históricos, culturais, psicológicos e emocionais aos quais as mulheres se submeteram, malgrado suas vontades e seus desejos, mas por falta de opção e sob o julgo da dominação da lei dos mais forte<sup>121</sup>, paradigma secular da cultura ocidental.

Sob o ponto de vista de algumas simbologias e mitologias cristãs, a mulher é considerada responsável por instalar o pecado no mundo, por ceder às tentações e por precipitar a expulsão do paraíso. Esse mito fundador, decodificado pela ótica de uma cultura patriarcal, transforma-se em uma oportunidade de inferiorização da mulher e privilégio do homem que concebeu ele mesmo as ordenações moralistas de condenação da mulher.

O cristianismo clivou-se com a cultura romana, grega, com os gentios, espalhou-se por alguma parte do território oriental e tornou-se emblemático no hemisfério ocidental. Por isso mesmo, não se especializou em romper com a estruturação social, tendo em vista sua necessidade de disseminação.

Notório se faz o trabalho de Allan Kardec, francês culto, poliglota, pedagogo e cientista, responsável por sistematizar a decodificação espírita e fundar as diretrizes desta ideologia. O Livro do Espíritos, o Livro do Médiuns, o Evangelho Segundo o Espiritismo, o Céu e o Inferno e a Gênese, dentre outros manuscritos e publicações tais como a revista espírita, deram margem para que fossem (re)lidas, (re)discutidas e (re) contextualizadas algumas das práticas e concepções do cristianismo e, por conseguinte, a condição da mulher.

No século XIX emergiu o espiritismo francês, coincidindo com a consagração da emancipação da mulher ocidental nos seus direitos à educação, à profissionalização, à liberação sexual, à participação política e social.

---

<sup>121</sup> Numa perspectiva iluminada pela física quântica, Edgar Morin (2005) afirma a existência de forças fracas e forças fortes, sendo as fortes marcadas pelos elementos de destruição e as fortes pelo amor e pela compaixão. Afirma que essa correlação de atração e repulsão se realiza também nas relações humanas.



Ao migrar para o Brasil<sup>122</sup>, o Espiritismo experimenta toda sua efervescência, além de se multiplicar através dos estudos e publicações de numerosos e devotados pesquisadores e das obras psicografadas por Francisco Cândido Xavier<sup>123</sup>, o Chico Xavier, médium praticante do espiritismo, conforme modelo híbrido configurado no Brasil.

Das quatrocentas e cinquenta obras psicografadas por Chico Xavier, destacamos os livros ditados e acompanhados por seu mentor espiritual, Emmanuel<sup>124</sup>, também um dos responsáveis pelo espiritismo no Brasil e pela reinterpretação, aprofundamento, e estudo esquemático do evangelho de Jesus, escrito no novo testamento pelo empreendimento dos apóstolos evangelistas, Marcos, Mateus, Lucas e João e do apóstolo dos gentios, Paulo de Tarso.

Por meio desse itinerário, a tradição judaico-cristã será, ora retomada, ora rompida, ora revivida, ora renovada. Cumpre o mesmo itinerário, as diversas interpretações sobre o papel da mulher.

## A indefensável defesa de Paulo de Tarso

Nos dias que seguem, difícil se faz ter uma leitura despolitizada das cartas de Paulo de Tarso e suas recomendações aos cristãos primitivos e, sobretudo, às mulheres. Ou melhor, ao comportamento que estas deveriam admitir no seio do cristianismo nascente e da sociedade como um todo. Na primeira epístola a Timóteo, reside um dos textos mais controversos e polêmicos quanto à postura de Paulo em relação às mulheres:

---

<sup>122</sup> Consultar DA CUNHA. André Victor Cavalcanti Seal. A INVENÇÃO DA IMAGEM AUTORAL DE CHICO XAVIER: uma análise histórica sobre como o jovem desconhecido de Minas Gerais se transformou no médium espírita mais famoso do Brasil (1931-1938). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em da Universidade federal do Ceará, Fortaleza: 2015.

<sup>123</sup> Nasceu em Pedro Leopoldo em 02 de Abril de 1910 e viveu em Uberaba até 30 d Junho de 2002. É considerado um dos principais expoentes do Espiritismo no Brasil.

<sup>124</sup> Emmanuel foi um dos espíritos que assinou mensagem ditada em Paris em 1861, intitulada O Egoísmo. Emmanuel assume a autoria de boa parte das obras psicografadas por Chico Xavier, incluindo as de exegese bíblica.



Quero, pois, que os homens orem em todo o lugar, erguendo as mãos puras, sem ira nem altercação. Do mesmo modo, as mulheres usem trajes decentes, adornem-se com pudor e modéstia, sem tranças, nem ouro, nem pérolas, ou vestidos sumptuosos, mas, como convém a mulheres que fazem profissão de piedade, por meio de boas obras. A mulher receba a instrução em silêncio, com toda a submissão. Não permito à mulher que ensine, nem que exerça domínio sobre o homem, mas que se mantenha em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido mas a mulher que, deixando-se seduzir, incorreu na transgressão. Contudo, será salva pela sua maternidade, desde que persevere na fé, no amor e na santidade, com recato (I Timóteo 8:15).

Em sua missão de revigorar, tornar pungente a mensagem do Cristo na contemporaneidade, Emmanuel se dispõe, à luz de alguns princípios espirituais descortinados, como a imortalidade da alma e a reencarnação, com o auspício de defender a mensagem cristã, em suas ressonâncias psicológica, pedagógica e terapêutica, a tocar no delicado tema da mulher.

Em o livro *O Pão Nosso* (2008), o mentor espiritual de Chico Xavier, escolhe ainda a difícil tarefa de defesa de Paulo de Tarso. No capítulo 93 intitulado “O Evangelho e a Mulher”, Emmanuel utiliza a epígrafe da carta de Paulo aos Efésios (5:28): “Assim devem os maridos amar suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher, ama a si mesmo”.

Ao evidenciar esta citação de Paulo, Emmanuel inicia por argumentar que pouco se reparou na energia das palavras de Paulo em torno da mobilização dos recursos do Cristo para que se fortalecesse “a defesa da mulher e dos patrimônios de elevação que lhe dizem respeito” (2008, p.201).

Procurando aprofundar-se no contexto sócio-histórico-cultural em que estavam inseridas as palavras de Paulo, Emmanuel afirma ser o judaísmo, antes de Jesus, um ambiente rigorista em matéria de crença e prática religiosas. Neste ambiente, a mulher não passava de “mercadoria condenada ao cativeiro” (2008, p. 202). Lembra ainda que vultos eminentes dessa fé religiosa se comprometeram em abusos em relação à mulher.

Emmanuel então lembra o que foi esquecido, as palavras menos evidenciadas de Paulo em nome da valorização da mulher. Neste exercício, evoca Jesus, como o fundador do legítimo feminismo, não aquele



comprometido com as políticas da Terra, mas sim o que traça nos corações diretrizes espirituais libertadoras. Com Jesus, vê-se a proteção à Madalena, o espírito abnegado das mulheres que o acompanharam durante os momentos aviltantes da crucificação; a promessa à mulher do poço; a valorização da dedicação das irmãs de Lázaro.

Portanto, como divulgador e continuador da mensagem do Cristo, Paulo seria, nas palavras de Emmanuel: “o consolidador desse movimento regenerativo” (2008, p. 202). Emmanuel defende que, apesar da energia áspera das palavras de Paulo, sua missão era de levantar a condição da mulher, rebaixada no contexto judaico.

Associar os destinos da mulher a Deus, e nisso igualar a mulher ao homem. Confiar a mulher à proteção e responsabilidade masculina, nas qualidades de mãe, irmã, esposa e filha, teriam sido alguns desses movimentos regenerativos e de elevação da sua condição social perante um cristianismo em gestação.

No entanto, Emmanuel não se aprofunda quanto às consequências culturais de algumas palavras de Paulo, como aquelas da carta a Timóteo. Não especula se esta teria sido uma escolha política de Paulo em não romper com a prática dominante e a posição masculina de poder dentro da fé religiosa. Curioso é que, ao construir sua pregação em torno da ideia de reencarnação e imortalidade da alma, Paulo não teve medo das pedradas que levou, copiando o Cristo não recuou ao calvário. Mas na contabilidade das pedras que lhe açoitaram, subtraiu aquelas que tomariam caso professasse a subversão do papel da mulher enquanto submissa ao homem.

## A ruptura provocada pela codificação

Em o Livro dos Espíritos, Allan Kardec se arvora em enfrentar o contexto de sua época e indagar aos espíritos, na questão 822a) “Assim, uma legislação, para ser perfeitamente justa deve consagrar a igualdade de direitos entre o homem e a mulher?” (KARDEC, 2005, p. 272). A resposta dos Espíritos foi a seguinte:



– De direitos, sim; de funções, não. É necessário que cada um tenha um lugar determinado; que o homem se ocupe de fora e a mulher do lar, cada um segundo a sua aptidão. A lei humana para ser justa deve consagrar a igualdade de direitos entre o homem e a mulher; todo privilégio concedido a um ou a outro é contrário à justiça. A emancipação da mulher segue o processo da civilização, sua escravização marcha com a barbárie. Os sexos, aliás, só existem na organização física, pois os Espíritos podem tomar um e outro, não havendo diferenças entre eles a esse respeito. Por conseguinte, devem gozar dos mesmos direitos.

Tal resposta, que não foi do precursor do espiritismo, mas da plêiade de espíritos que orquestraram a obra fundadora da doutrina espírita, repete o mesmo caminho escolhido por Paulo de Tarso, de não contrariar as leis humanas e a ordem social vigente. Neste itinerário, cabe lembrar sobre a dicotomização corpo e espírito, da qual foi a tradição judaico-cristã foi acusada de promover.

Na primeira parte da resposta, não há uma ruptura quanto à divisão sexual do trabalho que operava ainda no século XIX: “É necessário que cada um tenha um lugar determinado; que o homem se ocupe de fora e a mulher do lar, cada um segundo a sua aptidão”. Esta divisão já foi superada historicamente pelos fatos e, se interpretada isoladamente, condenaria a mensagem à sua obsolescência. Porém, nas palavras que seguem, é acionado um princípio de justiça, afirmando que os privilégios concedidos a qualquer um dos dois sexos é uma desmesura, e a prática de uma injustiça.

Outro momento da resposta se dá na comparação da emancipação da mulher com o processo de civilização e sua escravização com o processo de barbárie. Mesmo havendo aí uma ruptura mais declarada, o reajuste do desequilíbrio entre as relações homem-mulher ao longo da jornada humanitária desse planeta, não depende da introdução e consolidação de um processo civilizatório. Ao contrário, este nunca se instaurará caso a condição da mulher não seja restaurada.

Enquanto houver discriminação de mais da metade da população do planeta e, com isso, mais da metade do gênero humano, não haverá civilização. Se o modelo de civilização não comportar a superação dos vários tipos de violência contra a mulher, do preconceito contra sua



sexualidade, o seu corpo, de dignificação das suas escolhas e do trabalho por ela realizado, nunca será um modelo de emancipação da mulher. Ou a civilização ainda está por se concretizar, ou haverá de surgir um novo modelo que a realize. A condição da mulher é a condição da civilização.

A segunda parte da resposta é surpreendente, pois ela procura ultrapassar a dicotomização e afirma que a organização física dos sexos não necessariamente atende à qualidade dos espíritos, pois além de escolher entre uma forma e outra, não há, na condição espiritual a diferenciação. O que deixa a esperança de um princípio espiritual como a diretriz para a dissolução de um conflito secular.

## Jesus e as mulheres

Não é nada fora do comum, nem motivo de alarmes, que a vida de Jesus e seus passos tenham sido rodeados pela presença cuidadosa, leal e afetuosa das mulheres.

Joanna de Ângelis<sup>125</sup>, através da mediunidade de Divaldo Franco, escreve dezena de livros conhecida como a série psicológica de Joanna de Ângelis, que apresenta novas possibilidades de interpretação da vida e dos ensinamentos de Jesus Cristo, com base na psicologia profunda e na psicologia analítica de Karl Gustav Jung. Em o livro *Jesus e o Evangelho à Luz da Psicologia Profunda* (2014), Joana afirma ser Jesus o arquétipo vivo do equilíbrio entre yin e yang, entre a anima e o animus, isto é, as polaridades psíquicas que expressam as energias espirituais masculinas e femininas.

O jeito doce e meigo do mestre diante das mulheres, o olhar profundo, a voz pacífica, impressionava as mulheres que não estavam

---

<sup>125</sup> Também um dos espíritos responsáveis em auxiliar a missão espiritual do Brasil. Espírito que acompanha na atualidade o médium brasileiro Divaldo Franco. É sabido ser Joanna de Cuza uma das suas encarnações. Uma dessas mulheres seguidoras do mestre que acompanharam de perto o suplício e a ascensão espiritual do Cristo. A obra mediúica de Joanna de Ângelis é composta por dezenas de livros, muitos deles traduzidos para diversos idiomas, versando sobre temas existenciais, filosóficos, religiosos, psicológicos e transcendentais.



acostumadas a esse tratamento dados pelos homens. Seu magnetismo as atraía para a busca espiritual do self, para seu reencontro profundo e a recuperação das forças “fracas” que lhe haviam sido dilaceradas.

Para Augusto Cury, Jesus não classificava as mulheres por padrões: “Todas eram igualmente belas, não importando a anatomia do seu corpo, não importando nem mesmo se erravam muito ou pouco<sup>126</sup>”. Então, às mulheres que eram silenciadas e tratadas como subumanas, Jesus ofereceu tratamento amoroso, que contrariava diretamente o sistema político e cultural em que estavam situados. Diante da mulher que estava sendo arrastada para se submeter ao veredicto do mestre, com sua pele sangrando e suas vestes rasgadas. Diante daquela mulher que lhe suplicava por compaixão e piedade, Jesus teria dado uma grande lição aos homens de seu tempo, descreve Cury:

Ao chegarem com a mulher diante dele, a multidão ficou perplexa. Destilando ódio, comentaram que ela fora pega em flagrante adúltero. E perguntaram qual era a sentença dele. Se dissesse “Que seja apedrejada”, ele livraria a sua pele, mas destruiria seu projeto transcendental, seu discurso e principalmente seu amor pelo ser humano, em especial pelas mulheres. Se dissesse “Não a matem!”, ele e a mulher seriam imediatamente apedrejados, pois estariam indo contra a tradição daqueles radicais. Se os fariseus tivessem feito a mesma pergunta aos discípulos de Jesus, estes provavelmente teriam dito para matá-la. Assim se livrariam do risco de morrer (CURY<sup>127</sup>).

A resposta de Jesus, bastante conhecida do jargão cristão: “Quem não tenha pecado atire a primeira pedra” não haveria sido a sua primeira resposta, mas a segunda. A primeira teria sido o silêncio, somente aquele com o qual os grandes mestres espirituais são capazes de compactuar. O silêncio de quem está diante de uma sentença e precisa optar pelo amor enquanto resposta: “Só o silêncio pode conter a sabedoria quando a vida está em risco<sup>128</sup>”. O que fazer quando a mente dos gladiadores está tomada pela vontade de sangue? Cury interpreta o silêncio como resposta como uma atitude de sabedoria:

<sup>126</sup> Disponível em: <<http://pensador.uol.com.br/frase/MTc4MDE5/>>.

<sup>127</sup> Disponível em: <<http://pensador.uol.com.br/frase/MTc4MDE5/>>.

<sup>128</sup> Idem, *Ibidem*.



Ao optar pelo silêncio, Jesus optou por pensar antes de reagir. Ele escrevia na areia, porque escrevia no teatro da sua mente. Talvez dissesse para si mesmo: “Que homens são esses que não enxergam a riqueza dessa mulher? Por que querem que eu a julgue, se eu quero amá-la? Por que, em vez de olhar para os erros dela, não olham para seus próprios erros? (CURY)

Depois do silêncio, a frase. O que queria dizer aquela frase? Qual o poder que ela teve para expulsar a todos e deixar Jesus sozinho diante daquela mulher? Jesus pedia para que aqueles homens fizessem uma auto avaliação, que olhassem para si e fossem capazes de perceber suas próprias contradições. Pela força do exemplo, Jesus conduziu os homens a pararem, arejarem sua racionalidade e respirarem antes de decidir apedrejar uma mulher. Sabiamente o mestre atendeu ao dilema que aqueles homens trouxeram. Amorosamente interrompeu uma ação violenta por um gesto de compreensão e benevolência.

Mas sua eternizada lição não termina por aí. Ao se dirigir àquela adúltera, Jesus a chama de Mulher, no sentido mais nobre do termo. Foi esta mulher que nunca deixou de segui-lo, foi capaz de amá-lo até mesmo quando estava agonizando. O caminho que ela seguiu foi tomado com base na liberdade de escolha. Como homem, o mestre poderia ter aproveitado seu privilégio e diante daquela mulher que estava infringindo a lei, de quem acabara de salvar a vida, Jesus poderia tê-la escravizado, ou tirado proveito daquela condição de fragilidade. No entanto, ele a libertou e ordenou-a a seguir o caminho dela. Para os homens e as mulheres, Jesus deixou uma lição universal de que “a capacidade da escolha só é plena quando temos liberdade para escolher o que amamos<sup>129</sup>”.

Dentre as mulheres que seguiram Jesus, muitas se deram por conhecer nas narrativas do evangelho segundo Lucas, estão entre ele, a sua própria mãe, Joana de Cuza, Maria de Magdala, Suzana, Maria mãe de Tiago. Exceto sua mãe, todas o abraçaram enquanto escolha por se libertarem de tortuosos sofrimentos.

---

<sup>129</sup> Idem, *ibidem*.



## O moderno espiritualismo e a mulher

Léon Denis, considerado um dos principais continuadores do Espiritismo após a morte de Allan Kardec, escreve no livro *No Invisível* (2008) em capítulo intitulado *O espiritismo e a Mulher*, considerações acerca das habilidades mediúnicas das mulheres e a opressão que elas sofreram durante a inquisição, por serem as mediatrizes desses dons do alto.

Para Denis (2008), a função preponderante que a mulher desempenha no domínio da vida, do seu sublime poder e beleza (somente expressas por célebres artistas), foram suprimidas mediante comportamentos e leis que tornaram justo o injusto. Ele afirma que a alma feminina encontra-se em comunhão com a vida invisível. Assim, exalta sua capacidade de médium, não somente enquanto mediadora das mensagens espirituais, mas também como vanguarda das novas ideias, capaz de desvencilhar-se da antiga fé que define por não mais dar respostas e abraçar a nova, embora contrariando a ordem do mundo. Este seria um papel historicamente importante, desenvolvido pela mulher em todos os tempos, conforme alega Denis, que considera um perigo as profissões de fé que impõem o celibato e o afastamento das mulheres, pois assim afastadas, estariam privados de desfrutar o poder e o encanto desse numinoso ser. Analisando outras tradições culturais, o filósofo afirma que o paganismo soube melhor que o cristianismo conhecer e cultivar a alma feminina, pois ao invés de enxergar nas mulheres um perigo, expandiram suas faculdades livremente:

*Sacerdotisa nos tempos védicos, ao altar doméstico, intimamente associada, no Egito, na Grécia, na Gália, às cerimônias do culto, por toda a parte era a mulher objeto de uma iniciação, de um ensino especial, que dela faziam um ser quase divino, a fada protetora, o gênio do lar, a custódia das fontes da vida. (DENIS, 2008, p. 67)*

Denis considera que somos devedores da cultura grega e celta por deixarem de herança a sabedoria da valorização dos dons feminis. Resultado desta atitude, é que foi medida a grandeza épica destas culturas.



Ao contrário do que escreveu Paulo de Tarso, que primeiro foi formado o Adão e depois a Eva, Léon Dennis apresenta a mulher em sua missão primordialmente espiritual e histórica: É a mulher que, desde o berço, modela a alma das gerações. É ela que faz os heróis, os poetas, os artistas, cujos feitos e obras fulguram através dos séculos". Porque, "tal seja a mulher, tal é o filho, tal será o homem" (DENIS, 2008, p. 68). As mulheres desempenharam sagradas missões educativas, pela iniciação nos grandes mistérios, pelo conhecimento e a intuição da preexistências das reencarnações, porque somente este conhecimento reintegra a vida do ser. Diante desta luz apagada, desta verdade escondida, disfarçada pela crença do pecado original, da queda do paraíso, Denis propõe uma denúncia e uma reação. A denúncia:

*A situação da mulher, na civilização contemporânea, é difícil, não raro dolorosa. Nem sempre a mulher tem por si os usos e as leis; mil perigos a cercam, se ela fraqueja, se sucumbe, raramente se lhe estende mão amiga. A corrupção dos costumes fez da mulher a vítima do século. (DENIS, 2008, p. 70)*

A reação: uma crença que resolva o dilema, que encare a questão sem estardalhaço, que restitua à mulher sua sublime função de educação e adiantamento da humanidade. Assim, a feição do Espiritismo, mais vinculado ao cristianismo que ao judaísmo, deveria compreender as mulheres enquanto almas que possuem a excelente capacidade de traduzirem os pensamentos, as emoções e os sofrimentos da alma, tal qual a alma do Cristo.

Léon Denis conclui sua reflexão e suas ponderações acerca do moderno espiritualismo, sugerindo que este restabeleça os mesmo critérios dos celtas, que sabiam firmar: "a igualdade dos sexos sobre a identidade da natureza psíquica e o caráter imperecível do ser humano" (DENIS, 2008, p. 69).

Seria a luta entre os dois sexo uma mesquinharia. No fundo, é uma guerra entre duas metades da humanidade, que ao invés de cooperarem pelo seu equilíbrio, estão se dilacerando. Duas metades que poderiam experimentar o amor, mas que têm experimentado a segregação e a opressão, pois o opressor é também um oprimido<sup>130</sup>.

<sup>130</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.



## Conclusão

Enquanto mensagem religiosa integrada a um contexto histórico-cultural, o cristianismo e o espiritismo não tem provocado rupturas na ordem social e no desenvolvimento das qualidades feminis. No entanto, como uma ideia espiritual libertadora, lança a promessa de que um novo modelo espiritual possa existir, e de que a elevação da condição humana depende de aceitar as práticas da paz e da fraternidade universal, que não discrimina as mulheres do homens e os homens das mulheres.

Na Revista Espírita de Estudos Psicológicos (1958), Allan Kardec escreve que é preciso saber notar a delicadeza dos pensamentos da mulher e diz que tudo que dela vem deve ser harmonizado com sua pessoa, pois Deus a fez bela. Assim, Kardec ensaia romper com a visão pecaminosa do corpo feminino e descreve seus cabelos, seus gestos graciosos. Descreve ainda suas vestes ondulantes, mas pondera de que nada servirão se os sorrisos não brilharem nos lábios das mães e das amantes. Longe de pretender um tratado de conduta para controlar a mulher, Kardec inova ao finalizar com solicitações para os homens e abre as portas para que uma doutrina com fundamentos religiosos acolha as mulheres na plenitude do seu ser.



## Referências

- ÂNGELIS, Joanna de (espírito); psicografado por Divaldo Pereira Franco. **Jesus e o Evangelho à luz da Psicologia Profunda**. 5. ed. Salvador: Leal, 2014. (Série Psicológica Especial, vol. 11).
- CURY, Augusto. **O Homem que Mais Defendeu as Mulheres**. Disponível em: <<http://pensador.uol.com.br/frase/MTc4MDE5/>>. Acesso em: 09 jun.2016.
- DA CUNHA, André Victor Cavalcanti Seal. **A Invenção Da Imagem Autoral De Chico Xavier: uma análise histórica sobre como o jovem desconhecido de Minas Gerais se transformou no médium espírita mais famoso do Brasil (1931-1938)**. 2015 Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.
- DENIS, Léon. **No Invisível**. Traduzido pela Editora Feb: 2008. (Lançamento original em 1911, Paris, França).
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- Edgar MORIN. **O Método 6 – Ética**. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- Emmanuel (Espírito); psicografado por Francisco Cândido Xavier. **O Pão Nosso**. 29 ed. Rio de Janeiro: Feb, 2008.
- KARDEC, Allan. O Papel da Mulher. In: **Revista Espírita**. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano I, nº 12, Dezembro de 1858, p. 511-512.
- \_\_\_\_\_. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. 2. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2008. Cap. I, item 9.
- \_\_\_\_\_. **O Livro dos Espíritos**. Tradução de Guillon Ribeiro. 86 ed. Rio de Janeiro: FEB, 2005.

**[ Volta ao Sumário ]**





Mulheres negras: Entre violências e opressões emergem narrativas de resistência e transgressões através da religiosidade





## Sandra Aparecida Gurgel Vergne

Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Vice-Diretora Executiva do CETRAB – Centro de Tradições Afro-brasileiras – Maricá. Membro do Grupo de pesquisa Imaginário Religioso Brasileiro.

---

### Como referenciar este texto:

VERGNE, Sandra Aparecida Gurgel. Mulheres negras: entre violências e opressões emergem narrativas de resistência e transgressões através da religiosidade. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos** (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 310-322.

A Baixada Fluminense é hoje constituída por 12 municípios que circundam a capital do Estado do Rio de Janeiro. Sua vida social, cultural e econômica é profundamente relacionada à sua localização territorial, sendo urbanisticamente pensada para ser lugar de moradia de grande parcela dos trabalhadores da capital carioca, em grande parte negra e pobre.

Quando ainda a Cidade do Rio de Janeiro era a capital do país, buscava-se que o lugar fosse o modelo civilizatório para o Brasil. No seu primeiro projeto urbanístico moderno a cidade fora pensada como uma “Cidade Jardim”, pelo arquiteto francês Alfred Agache, através da publicação do Plano Agache em 1930. Elaborado por encomenda do governo do Distrito Federal, propunha uma reordenação da localização dos habitantes da cidade, que ainda produz efeitos, na cidade e em sua região metropolitana:

A implantação do bairro industrial do Rio de Janeiro na Baixada Fluminense permite precisamente satisfazer à maior parte das exigências indispensáveis: o bairro industrial se encontrará na proximidade do centro comercial, ao mesmo tempo em que estará isolado pela disposição topográfica do lugar e realizará a junção indispensável entre as vias de transportes terrestres e marítimos, além de que a sua superfície é suficientemente vasta para alojar numerosas usinas e o preço do terreno bastante módico para permitir a aquisição fácil dos locais necessários às suas oficinas (AGACHE, 1930, p. 183).

O Centro e Zonal Sul da cidade deveriam ser o jardim. Destino e vida de grande parcela da população fora assim aos traços do urbanista são desenhados, ou a letra fria da história, não dão conta da vida das pessoas, seus sonhos, desejos e experiências humanas de viver, em territórios de segregação social como a Baixada Fluminense no Rio de Janeiro onde as obras recentes inacabadas buscam reordenar o centro a paisagens da “Cidade Olímpica”

A leitura do cenário simbólico da região metropolitana do Rio de Janeiro permite refletir e atuar em um território de impasses, conflitos e sincretismo. Estado e igreja, esperança e morte, ruptura e homogeneização, tensionam-se em seu cotidiano. As proposições teóricas da Ciência da Religião podem nos possibilitar a entender o atravessamento da religião, religiosidade, violência, política e laicidade e pensar como diante deste cenário onde emergem narrativas de resistência e



transgressões através da religiosidade de forma a se construir alternativas menos opressoras para os que vivem a violência de uma guerra invisível.

No movimento de migração pendular, os projetos urbanísticos, políticos e de segregação, transformaram a Baixada em cidade-dormitório, de gente que desembarca na estação de trens da Central do Brasil, para ganhar seu sustento; boa parte delas como empregadas domésticas e trabalhadores de obra, porteiros. Escravos com carta de alforria, servindo aos patrões da elite branca da Zona Sul, repetiam a história, que passava de pai para filho, de mãe para filha, onde famílias inteiras serviam um mesmo “dono”, filho porteiro, mãe cozinheira, filha, babá, e assim por diante.

Atualmente, a trabalhadora doméstica é a “mucama permitida” de que nos fala Gonzalez (1980), um corpo anulado em sua identidade e que ocupa um lugar racializado vinculado ao seu passado escravizado. Ou seja, há uma continuidade do corpo-escravo para o corpo-produtivo, ainda que esse tenha permanecido fora das leis que garantem os direitos das demais categorias do trabalho livre (VIEIRA, 2014, p. 89).

A senzala mudou de lugar. Foi parar na Zona Sul do Rio de Janeiro, trazendo o cenário da escravidão para a modernidade dos quartos de empregada. Vivia-se cativo, através de algemas financeiras, mesmo com baixos salários e nenhuma garantia trabalhista. E da mesma forma lhe impõe a armadilha do silêncio e o aprisionamento dos corpos e gestos. As práticas higienistas do século XIX produziram a rejeição à da amamentação feita pelas negras escravas, mas não a relação de destinar o cuidado dos filhos a outras. Com isto houve um deslizamento que transformou as amas de leite em amas-secas e babás (SEGATO, 2007), presas pelo sentimento de pertencer a uma família que não é sua. A dor e a ausência estão lá no mesmo lugar. Antonacci (2014) nos resgata a importância do lugar do corpo, lugar de memórias ancoradas, em especial em nossa população negra, palco de vivências de um grupo social sobre quem se planejou apenas terem corpo útil de trabalho, mas que guardam em si, formas de comunicação de heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias.

É neste sentido, que a proposta desse trabalho traz a reflexão teóricas que possam tematizar a mulher negra e seu lugar social, através da análise de seu lugar simbólico no campo religioso como forma



resistência. O corpo de mulheres negras, que foram violados durante a diáspora africana, através da construção de estereótipos estigmatizantes que a colocavam ora como figura do mal, da bruxa, figura feminina ou apenas como a cândida mãe preta. A mulher tem sido um enigma a ser dominado, em um mundo que foi construído sobre bases políticas, religiosas e simbólicas, hegemonicamente patriarcais e eurocêntricas.

As marcas desta realidade foram sendo reproduzidas nas famílias matriarcais que moravam ao nosso redor. Nas favelas e na Baixada Fluminense estava o restante da vida das domésticas, lavadeiras, passadeiras, arrumadeiras. Matava-se o corpo de tanto trabalho, para tentar mudar a realidade de seus filhos e filhas, libertando-os da escravidão doméstica à brasileira. Mas também se desistia de lutar, e por tantas vezes o destino de seus filhos poderia ser apenas aquele que lhe foi possível.

O currículo aprendido, pelo viés de um cristianismo que nos chegou em um projeto de dominação, forjou uma barreira de lugares sociais aparentemente intransponível de ser vencida. Tendo em vista que a percepção identitária aprendidos pensa-se o negro a partir da escravidão e das vivências negativas no campo do religioso e cultural. Pela cultura eurocêntrica e pela imposição de seu modo de produção (capitalismo), referenciais de negras e negros são relegados a um suposto primitivismo. Acabam por ser demonizados, para que desta forma seja justificado qualquer forma de violência e opressão em nome da consciência limpa. O lugar possível da mulher negra na sociedade pós-colonial, a partir do campo da religiosidade, entendido aqui como território de resistência, ontem e hoje.

O pensamento de Eliade diz que de uma forma na qual as sociedades de um modo geral se manifestam, seja ela qual for, apontam para um homo-religioso, No entanto o ocidente ao produzir a imagem disforme atribuídas ao que não eram capazes de entender constroem um imaginário negativo que e ao retirar da população negra e seus descendentes a alma de seus corpos é transformá-los em não humanos e sua religiões em não religiões

É possível perceber através dos registros desta história, oral ou não, algo que esconde o abismo social e emocional vivido, e que faz enrijecer e camuflar a dor, como demonstra o rosto entristecido de minha



mãe nesta foto. A divisão de papéis sociais aparece na foto onde criança e babá não se tocam para posar para a foto. Iniciavam-se ainda as primeiras pesquisas acadêmicas sobre o Racismo Brasileiro, com Florestan Fernandes (1953) e Oracy Nogueira (1954) entre outros. Havia separações e segregações de todos os tipos. Como exemplo, podemos citar um prédio em Copacabana, construído na época e existente até hoje, onde saguão possui um muro que separa o elevador social do elevador de serviço.

Seja nos traços estéticos, corporais, culturais e intelectuais, ao mesmo tempo em que é incentivando o sentimento contrário dos não negros em relação a seu lugar na sociedade, [...] negro, é escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos têm um comportamento neurótico (FANON, 1979, p. 65).

Assim as mulheres negras no simbólico das mulheres das casas de terreiro rompeu o couro e se perpetuam na história, como foram as mulheres em Brasília para marcha das mulheres negras pelo direito de terem seus filhos vivos, direitos levando as precursoras do movimento de mulheres negras, elas já são currículos vivos a serem cultuados e seguidos pelos mais jovens.



**Figura 1** – Marcha das mulheres negras contra o racismo em Brasília, em 20 de novembro de 2015 (Foto: Marcelo Casal Jr/Agência Brasil).



Somos meninas, adolescentes, jovens, adultas, idosas, heterossexuais, lésbicas, transexuais, transgêneros, quilombolas, rurais, mulheres negras das florestas e das águas, moradoras das favelas, dos bairros periféricos, das palafitas, sem teto, em situação de rua. Somos trabalhadoras domésticas, prostitutas/profissionais do sexo, artistas, profissionais liberais, trabalhadoras rurais, extrativistas do campo e da floresta, marisqueiras, pescadoras, ribeirinhas, empreendedoras, culinárias, intelectuais, artesãs, catadoras de materiais recicláveis, valorixás, pastoras, agentes de pastorais, estudantes, comunicadoras, ativistas, parlamentares, professoras, gestoras e muitas mais.

A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do bem viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utópica de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os).

Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade nossas experiências como forma de construirmos coletivamente outra dinâmica de vida e ação política, que só é possível por meio da superação do racismo, do sexismo e de todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e homens negros.

Uma obra artística singular buscou retratar a importância da mulher através de uma das mais conhecidas narrativas da história. Recontando a vida de Jesus, através dos olhos de um negro do Daomé, que teria sido seu contemporâneo, a obra "Ogundana: O Alabê de Jerusalém", constrói uma delicada leitura do feminino, conectada ao sagrado. Na história do romance, também transformado em ópera, Altay Veloso traça um paralelo entre as orixás e as figuras femininas da vida de Jesus. Devido ao seu referencial, ligado à religiosidade de matriz africana, aponta para a importância destas mulheres-orixás na mensagem do amor e de vida por Jesus pregadas.

São as lágrimas da Oxum, as contas de Iemanjá, a serenidade de Nanã, a valentia de Oyá. Benditas sejam essas moças, deusas da natureza, que tiveram a gentileza de cuidar de Oxalá (Jesus). Uma dando o seu ventre, essa é a mais sagrada. Vai perpetuar seu nome. Saudações, ora-iê-iê. Saluba, Nanã, saluba! Bendito esse seu destino que



preparou sua carne para ser a avó do menino. Nessa vida um bom começo é educação de berço. Olha a voz de lemanjá, sofrendo a dor do exílio. Ela que cuidou dos filhos quando abriu o Mar Vermelho, e hoje apenas serei no reflexo do espelho. Estala lansã! Instala a sua ventania na escrita da Cabala. Sua luz é um poema nos olhos de Madalena. De um olho d'água nasce um rio tão admirável e fecundo. Não há nenhum paralelo na história do nosso mundo como a saga das mulheres que cuidaram de Jesus. (VELOSO, 2005. p. 18)

Podemos ver também na cumplicidade da mãe de Judas e Maria que unidas pela dor daquelas que só sabem as que perderam seus filhos, devido, a maldade do mundo.

E hoje terminaram os seus dias. Meu Deus, quanta solidão! Eu sou a mãe de Judas. Meu coração está sangrando, pois foi embora o meu rouxinol, meu rebento. E ele foi infeliz numa rajada de vento, numa chama sem luz. E eu vim aqui, vim para te conhecer, Maria. Ah, Maria, você é a mãe do melhor amigo do meu filho. Judas me falou de ti como quem fala de um grande abrigo. Você também perdeu sua flor e então sabe de mim. Me abrace, me toque, me dê sua mão, Maria. Hoje eu preciso do seu abrigo. Perdoe minha canção que é tão triste. (VELOSO, 2005. p. 41)

Mulheres que não nos deixam esquecer o genocídio dos jovens negros na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro. As mortes que ali acontecem, silenciosas, não tem a mesma repercussão da capital, onde enquanto a sociedade assiste satisfeita, a cena de ao menos seis pessoas mortas nas escadarias do morro do Juramento, no subúrbio, em uma ação do BOPE. O sangue escorrendo pelas escadarias e a imagem dos corpos mortos foi publicada em primeira mão através das redes sociais, quase em tempo real, com frases de apoio: "A resposta à morte da SD (soldado) Alda e do SD (soldado) Rocha, ambos mortos no último final de semana, está sendo dada!" Outro post dizia: Então tá... Suspeitos? Trabalhadores, né? Vítimas da sociedade? hahaha Bandidos! Marginais! Tá com pena? Leva para casa! Equipe PMERJ FEM. (Policia Militar Feminina)" (O GLOBO, 06/02/2014). No dia seguinte os jornais publicavam que a imagem não apontava para uma execução, pois as mortes só teriam acontecido a caminho do hospital.





**Figura 2** – Ação da Polícia Militar no Morro do Juramento em 04/02/2014 (<http://rioonwatch.org.br/?p=10100>).

As imagens mostram o calvário e a cruz de vidas ceifadas pelos capitães do mato, algozes, opressores e oprimidos pelo aprendizado de cartilhas que remetem ao “ criminoso padrão – negro “. [...] negro, é escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos têm um comportamento neurótico. (FANON, 1979, p.65). Hoje fico pensando quanta potência de vida poderíamos trazer para a escola se parássemos para ouvir. Ouvir narrativas, como a de Mãe Beata de Iemanjá, que é uma referência importante na Baixada Fluminense, que no dia 27 de outubro de 2015, teve o seu terreiro tombado como Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra. Só comecei a publicar agora, a escrita vem para complementar isso. Imagina se nós negros tivéssemos dependido da escrita para não perder nossa fé, nossa cultura, nossa história? A abolição não



garantiu nosso direito de ler e escrever. Sobrevivemos graças à nossa oralidade. Mas mesmo na escrita, a palavra tem que ser carregada de axé e da nossa história, se não se perde e o candomblê nunca vai ser perder. Por isso precisamos contar e nos contar”, diz Mãe Beata, já quase no finalzinho de uma de nossas conversas, em baixo do pé de Irôco, a árvore-orixá, no quintal do seu terreiro. (Entrevista com Mãe Beata ao EXTRA on line, em 19/10/2015)

Lembra-nos Candau (2008) que ao nos traz o compromisso do respeito às diferenças no cotidiano da escola. A proposta pedagógica inclui o compromisso de perceber as diferenças culturais, desenvolvendo ações que permitam a afirmação a diferença. Por vezes, apenas falar da cultura negra produz reações de tensão e afastamento de professores e/ou alunos. Acabamos diante a uma sociedade em transformação, marcada pela ambiguidade, pela segregação e pelos sonhos de um país escravista e racista que nega e desrespeita as outras matrizes religiosas. Os impasses existentes no espaço escolar incluem a religiosidade que nos atravessa como pessoas. Contudo é necessário questionar-nos acerca das crenças impostas a alunos. Em especial quando há estratégias doutrinantes que são mostradas como estratégias pedagógicas neutras. Uma aula comum pode acabar se tornando um lugar de imposição de fé.

O professor também faz parte deste processo, e também da necessidade de libertação do corpo aprisionado, em especial quando falamos da Baixada Fluminense, que tem uma grande parcela de suas professoras negras.

Se a educação não transforma sozinha a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda. Se a nossa opção é progressista, se estamos a favor da vida e não da morte, da equidade e não da injustiça, do direito e não do arbítrio, não temos outro caminho senão viver plenamente a nossa opção. Encarná-la, diminuindo assim a distância entre o que dizemos e o que fazemos (FREIRE, 2000, p. 67).

Assim, vamos caminhando pelas frâgeis e envolventes teias que enredam alunos e professores, nesta história de insucesso escolar, quando nos deparamos com a história para além do mar até chegar às Áfricas ainda pouco conhecidas por nós.



Digo que fui afetada pelo trabalho, sim. E não estou apontando trilhas e caminhos impossíveis de serem alcançadas e nem tão pouco estou sozinha nos questionamentos. Já há diversos autores, com os quais dialoguei que apontam para compreensões e discussões, semelhantes, trago o bojo teórico como: Sergio Junqueira, Afonso Soares, Amadou Hampâté Bâ, Mignolo, Stela Guedes Caputu, W.V. MUDIMBE, Walter Benjamin, Wanda Machado, Abdias do Nascimento, Azoilda Loreto, Wlamira Albuquerque, Ki-Zerbo e relatos de experiências, práticas do cotidiano vivenciadas por alunos, professores, mestres, pesquisadores. Segui este percurso apenas como bricoleur, tecendo a partir da escuta sensível do outro em seu cotidiano.

Há ainda corpos não colonizados, que vivem outras possibilidades de ser e pensar, que, embora não sem sofrimento, permitem a alegria. E aqui volta a imagem e a palavra de Azoilda Loreto. Inquieta, na vontade de ser, provoca o calor do debate, sobre si, sobre sua história, que não é pulverizada no individualismo. No encontro pode-se acreditar na mudança e transformação, que vem através da palavra e que acende a alma.

No desafio transgressor da cosmovisão africana que quer rediscutir a imagem dos degredados filhos de Eva, a oralidade é um dos princípios da cosmovisão africana que permite a construção de valores e identidades. Então caro interlocutor, será fácil esta proposta frente ao que foi incentivado durante anos. Ao perceber que a sociedade de consumo roubou de nós a escuta, reduzindo a comunicação a uma dimensão tecnológica, e, no campo religioso, convidando-nos a repetir orações como mantras de salvação e de conversão.

Salve Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve! A Vós bradamos, os degredados filhos de Eva; a Vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei, e depois deste desterro mostrai-nos Jesus, bendito fruto de vosso ventre, o clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria rogai por nós santa mãe de Deus para que sejamos dignos das promessas de Cristo (Oração Salve Rainha).

Desta forma se re-olhar, é identificar que o som dos tambores provoca no ritmo do coração que se comunica com a natureza, que



reverbera em forma de trovão que precede o raio que rasga o céu, anunciando quanto de África temos na formação do Brasil.

Isso acontece no sentido geográfico de nascimento, pois os ancestrais estão onde eu estou, nascem quando se dá o sopro da vida em nossos corpos que durante os séculos de acúmulo do capital continuam a ser centralizados e alimentados pelas guerras e pela fome dos excluídos.

Ao colocar as contas Xângo e Yansã, donos de meu ori, que me ajudaram e me instigaram a desvelar os caminhos a seguir, com a sabedoria da zeladora Mãe Lourdes, com a família de axé, e com a família cristã lado a lado. Abriu-se uma possibilidade experiencial, de estar entre-lugares, que considero perfeitamente compatíveis, pois a grande semente de intolerância que germina como câncer na sociedade é a ausência de Amor, mas também pelo desconhecimento e a ignorância que nos habita. O Amor e a pesquisa apontam para o encontro, nas mais diversas religiosidades. No entanto, ao transformar o encontro e o vínculo em uma palavra piegas, que atrapalha o lucro e a ação técnica, tais ideias tornam-se empecilho para o capital e o lucro. Colocou-se em risco a epistemologia, a busca do conhecimento que é o movimento que nos leva à força da palavra, que se move como vento.



## Referências

- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2. ed. São Paulo: Educ, 2014.
- ARROYO, Miguel G. **Imagens quebradas – trajetórias e tempos de alunos e mestres**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. Currículo, conhecimento e cultura. In: **Indagações sobre currículo**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. Disponível em: <<http://porta.l.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Ensfund/indag3.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2015.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA. 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 20. ed. Petrópolis, Vozes, 1999.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, O menino fulafala?**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank. (Orgs.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- TRINDADE, Azoilda L.; BRANDÃO, A. P. (Orgs.). **Saberes e Fazer, v. 5: Modo de Brincar**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.

**[ Volta ao Sumário ]**





Sai desse corpo que não  
te pertence! (Re/des)  
fazendo gênero em igrejas  
inclusivas e missões de “cura  
e libertação” de travestis



## Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Pós- Doutor em Ciências Humanas pelo Programa Interdisciplinar da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Doutorando Júnior em História pela UFSC (Bolsista CNPq). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

*E-mail:* edumeinberg@gmail.com

---

### Como referenciar este texto:

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sai desse corpo que não te pertence! (Re/des) fazendo gênero em igrejas inclusivas e missões de “cura e libertação” de travestis. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião**: Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 323-350.

*I'm on the highway to hell...  
(Eu estou na autoestrada para o inferno)  
AC/DC*

*...And she's buying a stairway to heaven  
(E ela está comprando uma escada para o céu)  
Led Zeppelin*

*Yes, there are two paths you can go by,  
but in the long run,  
there's still time to change the road you're on  
(Sim, há dois caminhos que você pode seguir,  
mas na longa caminhada,  
ainda há tempo de mudar o caminho em que você está)  
(Led Zeppelin)*

## Introdução<sup>131</sup>

Esse texto fala de caminhos, **recaminhos**, **descaminhos** e desvios, **re**-tificações e **ratificações** de percursos, relacionados tangencialmente a (entre/não) lugares e a campos de obras e de batalhas. Trata-se de reflexões em caráter ensaístico acerca de múltiplas (*re/des*) jornadas biográficas teológicas/genericadas possíveis de pessoas trans\*, ex-trans\*, ex-ex-trans\* e em outras situações que aqui chamaremos provisoriamente de entre-gêneras.

Este trabalho foi realizado por conta de meu doutoramento em História Social<sup>132</sup>, em que procurei analisar algumas das formas como determinados discursos religiosos, especialmente de igrejas inclusivas e de ministérios de “cura e libertação” de travestis reverberavam nas

---

<sup>131</sup> Esta fala tem como base texto publicado na Revista Brasileira de História das Religiões (RBHR) da ANPUH (2016).

<sup>132</sup> Esta tese de Doutorado em História Social, depositada em 2014 e defendida em 2015 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), recebeu orientação do Professor José Carlos Sebe Bom Meihy, e foi intitulada (Re/des) Conectando gênero e religião: Peregrinações e conversões trans\* e ex-trans\* em narrativas orais e do Facebook.



(re/des) carpintarias de gênero e religiosas de pessoas transgêneras, (ex)ex-transgêneras e em outras situações de transgeneridade ou entre-generidade, ou melhor, o que discursos religiosos/generificados fizeram (ou intentaram fazer) de pessoas transgêneras e (ex)ex-transgêneras e o que essas fizeram dos discursos recebidos. Tratou-se de um exercício de história das religiões e religiosidades conectado a estudos de gênero e a uma história do tempo (mais que presente) imediato, que teve como aporte metodológico o uso do que chamei *etnografia ciborgue*, trabalho realizado *on* e *off-line* (des)envolvendo história oral e trabalho de campo com observação participante / participação observante. No presente texto, procuro analisar algumas das formas como determinados discursos religiosos/generificados atuaram na (re/des)carpintaria identitária de pessoas trans\*, ex-trans\* e ex-ex-trans\*, procurando pensar, especialmente, a questão de como o corpo se (re/des)conecta à alma, em dadas concepções. Para tal, utilizo trechos de entrevistas realizadas durante o campo<sup>133</sup> e fragmentos de reflexões de outr@s autor@s a respeito do corpo como caminho de e para Deus.

Para auxiliar a peregrinação d@ leitor@ no texto segue um roteiro de viagem: inicialmente, apresento alguns trechos de entrevistas, especialmente de missionári@s de “cura e libertação” de travestis, procurando sinalizar algumas concepções sobre o corpo de gente trans\* e ex-trans\*. Na sequência, trago algumas reflexões, com o amparo de outr@s autor@s, sobre a importância da encarnação e da ressurreição nos cristianismos, procurando articular rasurável e provisoriamente com algumas das concepções teológicas que escutei em campo. No fim de nossa travessia pelo texto, apresento algumas reflexões inconclusivas, de uma jornada que certamente não findou – afinal, trabalhar com história do tempo imediato é trabalhar com informações que são muitas vezes fugidias e corrediças. Uma intuição, nada original, é o fio condutor desse texto, a de que o corpo pode ser relacionado a um caminho (ou a **descaminhos** e **recaminhos**) – e que (re/des) caminhos, assim como

---

<sup>133</sup> Os fragmentos de entrevistas utilizados neste texto são predominantemente referentes às concepções de pessoas associadas a ministérios de “cura e libertação” de travestis, remetendo assim a situações que envolvem pessoas trans\* e ex-trans\*. Ainda que comente no decorrer do texto sobre circunstâncias relacionadas a pessoas ex-ex-trans\* e em outras situações entendidas como transgêneras ou entre-gêneras, não apresento narrativas – algo que farei em trabalhos posteriores.



corpos e gêneros (e quem sabe almas), podem ser (re/des) feitos a partir de discursos, inclusive religiosos.

“Sai desse corpo que esse caminho não te pertence!” O corpo trans\* como deformado e merecedor de reformas

Iniciando a trajetória, faço uma pergunta inicial a quem lê o texto: você já escutou a expressão “sai desse corpo que ele não te pertence”? A essa pergunta podemos relacionar ainda: a quem pertence o corpo trans\*,<sup>134</sup> o corpo ex-trans\*<sup>135</sup>, o corpo ex-ex-trans\*<sup>136</sup> e outros corpos entre-gêneros<sup>137</sup>? À própria pessoa, a Deus ou ao Diabo?

<sup>134</sup> O termo trans\* é utilizado internacionalmente como diminutivo de transgênero. Transgeneridade é entendida aqui como a condição sócio-política de transgressão de normas e convenções sociais esperadas a quem é outorgad@ de um determinado sistema sexo-gênero no nascimento ou gestação. Ou, como explica Leticia Lanz: “a não conformidade com a norma de gênero está na raiz do fenômeno transgênero, sendo ela – e nenhuma outra coisa – que determina a existência do fenômeno transgênero.

A primeira coisa a se dizer sobre o termo ‘transgênero’ que não se trata de ‘mais uma’ identidade gênero-divergente, mas de uma circunstância sociopolítica de inadequação e/ou discordância e/ou desvio e/ou não-conformidade com o dispositivo binário de gênero, presente em todas as identidades gênero-divergentes” (LANZ, 2014, p. 70). O contrário da condição de transgeneridade seria a da cisgeneridade: termo nativo utilizado por parte das pessoas trans\* (mas também por pessoas cis), seria a condição de quem se sente confortável com as expectativas binárias relacionadas ao sistema sexo-gênero designado ao nascer ou durante a gestação.

<sup>135</sup> Entendo ex-transgeneridade como a condição sócio-política de readequação às normas e convenções sociais, binárias, esperadas a quem é designad@ de um dado sistema sexo-gênero no nascimento ou gestação. Este termo diz respeito a uma série de identidades “ex”, como ex-travesti e ex-transsexual, por exemplo.

<sup>136</sup> A pessoa ex-ex-transgênera é aquela que, após ter **destransicionado**, resolve **retransicionar**. É o exemplo da pessoa que, outorgada “menino” ao nascer ou na gestação de sua mãe, não se sente confortável e resolve empreender uma jornada de adequação estética ao sexo/gênero de auto-identificação, como costuma ocorrer com pessoas transexuais e travestis. Em alguma etapa do caminho, essa pessoa resolve fazer uma engenharia reversa, **destransicionando** (tornando-se ex-travesti, por exemplo). E posteriormente, tal pessoa faz uma nova arquitetura de corpo, tornando-se novamente travesti (ou ex-ex-travesti). Esse movimento dinâmico pode ser realizado indefinidamente (**ex-ex-ex-ex-travesti**, por exemplo).

<sup>137</sup> Adotei o termo **entre-gêneros** ao perceber, dentre outras coisas, que muitas pessoas não se sentiam encaixadas em conceitos como transgeneridade, (ex)ex-transgeneridade e cisgeneridade, se percebendo em um lugar identitário distinto dos classificados através dessas expressões, ou em alguns casos, em nenhum lugar identitário no que se relaciona a gênero, como aparenta ser o caso de algumas das pessoas que entrevistei/acompanhei em campo. Outra razão pela qual entre-gêneros pode ser útil é a de que termos guarda-chuva como transgênero e trans\* não abarcaria, provavelmente, certas identi-



Conheçamos, nos passos iniciais dessa trilha-texto, e afim de iluminarmos possibilidades de respostas, algumas concepções vindas de missionári@s de “cura e libertação” de travestis. O primeiro exemplo vem de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro, Amazonas, quando missionári@s indígenas, especializad@s em conversão de sexualidade e gênero de indígenas homossexuais e indígenas travestis explicaram:

Deus faz o corpo do homem mas influenciado pelo diabo ele vai e de-forma. O corpo é possuído por pombagiras como a Sete Saias e a Lady Gaga.<sup>138</sup> Perguntad@s como aprenderam a relação entre alteração do corpo ou homossexualidade e influência de pombagiras demoníacas, um@ del@s me disse ‘assistindo os vídeos de homens abençoados como o pastor Silas Malafaia e o pastor Marco Feliciano.’<sup>139</sup>

Escutei concepções semelhantes de um@ missionári@ no AcampaMona, acampamento de “cura e libertação de travestis” ligado à uma missão evangélica do ABC Paulista: “este corpo é de Deus mas tá na mão do Diabo”.<sup>140</sup> Em outra narrativa no mesmo acampamento,

---

dades associadas às mobilidades de gênero, como as identidades de retorno ou de (des/re)transição (como ex-trans\* e ex-ex-trans\*), nem outras situações de não-adequação à cisgeneridade, como as das pessoas que não se vêem nem cis, nem trans\*, nem ex-trans\*, e que ao mesmo tempo, também não se vem como agêneras, por exemplo. A expressão entregêneros pretende-se mais ampliada que transgeneridade ou trans\*, acolhendo quaisquer identidades, expressões e, ainda, situações que transgridam integral ou parcialmente, permanente ou momentaneamente, as normas sociais de gênero instituídas compulsoriamente e relacionadas à cisgeneridade/cissexismo. Acolhe por exemplo as identidades / expressões de pessoas ex-trans\* (e ex-ex-trans\*) ou de quaisquer pessoas que não se designam nem trans\* e nem cis ou de qualquer outra pessoa que não se identifique conforme o sistema sexo/gênero outorgado no nascimento, podendo ser consideradas também como não-cis. Mas como qualquer conceito, entregêneros serve mais para efeitos didáticos e heurísticos, provisórios e rasuráveis, não sendo suficiente para contemplar um infinito de alternativas identitárias possíveis (MARANHÃO Fº, 2014).

<sup>138</sup> Lembro que a aparição da Pomba-gira Lady Gaga me foi relatada uma única vez em campo, assim sendo, não deve ser tomada como um exemplo de entidade que costume ser vista em rituais de religiões afro-brasileiras – ou em rituais de exorcismo praticados por igrejas ou missões de conversão de travestis, transexuais e homossexuais.

<sup>139</sup> Nota de caderno de campo. Missionári@ Indígena A. e Missionári@ Indígena B., entrevistas a Maranhão Fº, 2014.

<sup>140</sup> Missionári@ do Acampamona 2, entrevista a Maranhão Fº, 2014.



O travesti deforma o corpo e aí deforma o espírito. Deus fez o corpo e a alma dele dum jeito e ele altera, deforma tudo. Precisa reformar tudo de novo, cortar cabelo, tirar seio, mudar a vida pro espírito entrar no Reino dos Céus. Ele não pode ser salvo com o corpo deformado.<sup>141</sup>

Nas concepções de missionári@s de cura e libertação, signatárias do que chamei provisoriamente de teologia cishet-psi-spi,<sup>142</sup> ou seja, fundamentada nos pressupostos da cis/heteronormatividade e de concepções espiritualizantes (de caráter demonizador) e advindas das áreas psi, o corpo é morada de entidades como a Pomba-gira Sete Saias ou a Pomba-gira Lady Gaga. E ser possuíd@ por tais entidades significa ter (d)efeitos no corpo e n'alma – que são reflexos um do outro. Deus cria um binômio corpo/alma, o Diabo deforma, mas a igreja está lá para auxiliar nas obras de reforma – corrigir a alteração corporal que reverbera no espírito.

Mas como tais pessoas absorvem as declarações de que estão “possuídas pela pombagira Sete Saias?” ou que estão “deformadas e precisam reformar tudo?”<sup>143</sup> Como o que é prescrito atua n@ corpo/alma proscrit@s? Como tais pessoas leem e legitimam (ou não) sua identidade através do corpo?<sup>144</sup> Em alguns casos, tais pessoas se veem num não-lugar: “não sei o que sou. O que eu sou?”<sup>145</sup> Esta situação não-binária não é voluntária nem desejada/desejável.<sup>146</sup> Tal pessoa não

<sup>141</sup> Missionári@ do Acampamona 3, entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>142</sup> MARANHÃO Fº, 2014, 2015a, 2015b, 2015c.

<sup>143</sup> Escutei esse tipo de composição de frase diversas vezes durante o trabalho de campo em ministérios de “cura e libertação” de travestis e/ou de homossexuais.

<sup>144</sup> Realço que identidade e corpo, na maioria das concepções que escutei, não são coisas distintas. O corpo faz parte da identidade.

<sup>145</sup> Indígena C., entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>146</sup> Tal situação, de certo modo, pode ser descrita como uma situação não-binária: “não sou homem e nem mulher” – lembrando que na não-binariedade há um espectro bem amplo de identidades, expressões e situações que ultrapassam uma declaração como “não sou homem e nem mulher”. A pessoa passar ou estar numa situação não-binária não quer dizer que ela tenha uma identidade não-binária. Ao contrário, tal situação pode evidenciar que a pessoa tem padrões binários fortemente constituídos e que se sente muito desconfortável e insatisfeita por não atender, em seu julgamento e/ou de outrem, a tais parâmetros.



consegue ler seu sistema sexo/gênero/corpo/alma nem legitimar sua experiência identitária pois aprendeu que esta lhe é impossível e/ou interdita. Tal vivência lhe é, então, ilegível e ilegítima.

Em outros casos, a pessoa parece ter maior ancoragem em relação à sua auto-percepção identitária: “meu sonho é ser mulher”, mas sabe que, por conta da iminente discriminação e intolerância, mesmo que se aceite, não deve se assumir perante as demais pessoas do coletivo. Claro que enunciações/descrições/prescrições que regem e pregam que a pessoa está com o diabo no corpo podem falhar, não surtindo os efeitos desejados pel@s enunciator@s. Se em um momento uma pessoa indígena que não se sente do sexo/gênero outorgado diz, por exemplo, “eles querem que eu morra e só fique aquele menino”, em outro, ela anuncia: “eles não param de pegar no meu pé aqui na cidade, mas eu ainda vou ser eu mesma”,<sup>147</sup> Mas o que significaria para esta pessoa ser ela mesma? Pelas conversas que tive com ela, diz respeito a não só sentir-se e aceitar-se mulher, mas expressar sua imagem feminina em coletividade – ou seja, a identidade, em casos como este, tem claros reflexos no corpo que é adornado e pode ser adequado de outras formas, como a partir de cirurgias estéticas.

Durante a tese/ensaio que escrevi, fui percebendo, nas narrativas colhidas, a recorrência das vivências perpassadas pelo corpo. Alguns eixos se destacaram: a conversão do corpo cis em corpo trans\* (como algo bendito ou como algo maldito); a **des**conversão do corpo trans\* em cis; a reconversão e **re**desconversão de corpos trans\*, ex-trans\* e ex-ex-trans\*; e a metáfora da morte transpassando tais (re/des)conversões.<sup>148</sup> Sigamos alguns exemplos referentes ao primeiro ponto sinalizado, da conversão do corpo cisgênero em corpo transgênero como algo malvisto e, de certo modo, maldito.<sup>149</sup> O primeiro exemplo vem através de oração feita por um@ pastor@ no AcampaMona:

<sup>147</sup> Indígena D., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>148</sup> Reforçando o que foi explicado, como ex-transgeneridade podemos considerar o caminho reverso à transgeneridade, aquele de (re) adaptação à cisgeneridade ou às expectativas referentes ao sexo-gênero que foi designado à pessoa no nascimento. (a pessoa cis é aquela confortável ao sistema sexo gênero que lhe foi designado).

<sup>149</sup> Não trabalho os demais pontos nesse texto, mas pretendo fazê-lo em outras ocasiões.



Deus, tu sabes que são homens, frustrados, feridos, dominados pelas forças do mal. Talvez a única diferença desses homens que aqui estão diante de nossos olhos, a um espetáculo estranho, bizarro aos nossos olhos ou aquilo que estamos acostumados, mas são homens que precisam da tua graça, são homens que precisam do teu amor. Tua igreja é uma agência de salvação de vidas, treinamento de perdidos salvos, ajuda-nos a viver essa realidade, Deus, toma conta. Você sabe das frustrações que tomaram conta das suas vidas.<sup>150</sup>

### Outr@ pastor@, no AcampaMona, explicou:

Muitos desses começaram sentindo prazer assim, os tios, os primos... eles não têm sentimento que estão sendo abusados, gerando sentimento no cara, mas quando ele cresce, quando ele recebe penetração ele continua sendo abusado até os 12 anos. Em outros casos também já estudado por mim a criança nasce com uma certa quantidade de hormônio feminino aí nesse caso ela tem formas diferentes, percebe o cheiro do homem diferente. Quando ela chega na puberdade começa a sentir igual mulher.<sup>151</sup>

### Além disso,

Eu conheço casos em que a criança foi oferecida quando bebê a um demônio para que quando ele completasse doze anos esse demônio dirigisse a vida dele. Especificamente era um demônio chamado pomba-gira. Um demônio que age na área sexual, na deturpação sexual, entendeu? (...) eu conheço muitos casos que a criança foi oferecida. Aí ela cresceu. Ela nasceu, aí os pais levaram no centro e disseram: nós queremos consagrar nossa filha à Maria Padilha, que é uma entidade da pomba-gira, um tipo de pomba-gira. Aí levou a criança lá, a criança foi consagrada com 5/6 meses, o menino cresceu e depois de um tempo quando completou 12/13, ele cresce já diferente, cresceu cheio de trejeitos. Quando completou 12/13 anos foi buscar a experiência pessoal já buscou com homens, geralmente mais velhos e tudo mais. Foi o que aconteceu. Nestes casos... o diabo é legalista. Foi feita uma oferta pra ele, entendeu? O pai foi lá e pôs. Ele vai ficar o tempo todo dizendo: ela é minha, ela é minha, ela é minha. Foi dada

<sup>150</sup> Pastor@ do Acampamona A., entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>151</sup> Pastor@ do Acampamona B., entrevista a Maranhão Fº, 2014.



pra mim, foi dada pra mim, foi dada pra mim. Então ele vai ficar atrás perturbando e vai criar todas as possibilidades pra que a criança seja colocada dessa forma ou numa questão de abuso, de tudo mais, entendeu? Então existe o caso espiritual.<sup>152</sup>

Já para um@ missionári@ indígena de SGC,

Tem diversos demônios. Eu tive a oportunidade de ver vários estudos de homens de Deus, como o pastor Marcos Feliciano, Malafaia e diversos outros. Diversos estudos mostram que pro cara ser homossexual vem desde a infância, o que influencia muito isso é a própria televisão que é uma porta, uma janela aberta pra Satanás entrar na vida da pessoa.<sup>153</sup>

Dentre tais entidades encontram-se entidades específicas como “o demônio Pomba-gira Lady Gaga”, que faz companhia a outras, mais recorrentes e igualmente nocivas:

O tranca-rua, exu caveira prejudicam muito a vida da pessoa homossexual, muito mesmo. Porque assim, se entra um pra fazer a cabeça do homossexual, aí dá brecha pra todos, entra o espírito da prostituição, entra da... de tudo, tudo que não presta. Por isso que a gente fala às vezes de legião. Tem uma legião, não é um só, são muitos, diversos. No caso dele que era travesti era mais forte, porque custou demais pra ele sair do corpo dele (referindo-se a uma travesti indígena).<sup>154</sup>

Além destas justificativas para as transgerididades, e resumindo o que escutei durante meu trabalho de campo, nas concepções de missionári@s de conversão de sexualidade e gênero de homossexuais e de travestis, as causas seriam trauma, abuso sexual, físico, emocional ou psicológico, rejeição, ausência dos pais, experiência homossexual na infância, ambiente escolar, sexo grupal ou com animais, consagração da pessoa a cultos afros, participação da pessoa em cultos afro,

<sup>152</sup> Idem, entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>153</sup> Missionári@ Indígena A., entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>154</sup> Idem, entrevista a Maranhão Fº, 2014.



contato com pomba-giras, mídia, contato com ideologias gays ou travestis afirmativas, hormônios do outro sexo – e às vezes, as causas seriam conjuntas.

Nestas concepções, em termos espirituais a pessoa é vista como abominação a Deus e abandonada por Ele, recebendo acolhimento do demônio em suas muitas moradas, em especial nas chamadas “casas de encosto” lideradas por “pais de encosto” (expressões usadas por evangélic@s para se referirem a casas de santo e pais e mães de santo).<sup>155</sup> Ora a pessoa é referida como consagrada ao capeta, ora como filha dele, ora como o próprio demônio – e isso se expressa no corpo deformado.

O corpo trans\*, assim, é aquele a que se tem desconfiança, pois, originalmente moldado por Deus, foi deformado (o que afetaria n’alma), cabendo à Igreja auxiliar nas obras de reforma, que está na transformação/**des**conversão do corpo: a pessoa travesti que se torna novamente homem restaura identidade de corpo e alma e pode ser melhor aceita no porvir. Nessas concepções, é tudo uma questão de corrigir o caminho. Ou melhor, de conduzir a pessoa trans\* a Jesus, o Caminho Encarnado.

Aliás, é importante lembrarmos que dois momentos fundantes do cristianismo se relacionam ao corpo, a encarnação e a ressurreição. No que segue, e com o apoio de autor@s que trataram da questão do corpo como caminho de e para Deus, façamos provocações superficiais envolvendo o corpo trans\* (ou ainda o ex-trans\*, o ex-ex-trans\* e outros corpos que podemos chamar transgêneros ou entre-gêneros).

---

<sup>155</sup> Essa concepção é recorrente em igrejas evangélicas de tendência neopentecostal. Comentando sobre a Bola de Neve Church, anteriormente, disse que “Satanás e seus demônios, diabos, capetas e zarapelhos fazem parte de uma força-tarefa obstinada em causar a derrota dos seres humanos, devendo ser combatidos com “unhas e dentes” espirituais. Para efetuar a peleja contra o exército infernal, soldados/as especialistas, forjados/as através de cultos, reuniões celulares, ministérios e eventos – bases de treinamento e operações táticas – utilizam a intercessão (exorcismo/desobsessão/desencapetamento) como bazuca espiritual para aniquilar entidades convocadas a guerra como Exus-caveiras, Pombagiras, Tranca-ruas, Maria Padilhas, Capa-pretas, Capiro tos, Carochos, Cramulho es, Coisas-ruins, Caramujos- no-lombo e outras sobras das Trevas. Tais esforços sa o resposta veis por retirar Lu cifer e seus tinhosos do corpo e da alma dos/as crentes bem treinados/as. Agências como a BDN preparam milícias de davis a fim de reprimirem golias diabólicas, envergonharem o Inferno e derrubarem a Babilônia” (MARANHÃO Fº, 2013, p. 108-109).



## Encarnação: Caminho, *descaminhos* e *recaminhos*

É instigante percebermos que a desconfiança que parte dos cristianismos tem recorrentemente em relação ao corpo, de diferentes formas, se conecta, de modo aparentemente ambíguo, ao fato do cristianismo se apresentar como uma religião de Encarnação, se inaugurando a partir da proclamação “a Palavra se fez carne”.<sup>156</sup>

Ressignificando a proclamação *a Palavra se fez carne*, as diversas palavras – ou anunciações/enunciações/descrições/prescrições – dos discursos cristãos podem promover n@outr@outras formas do fazer-se carne, cujo sentido é atravessado por desfazeres e refazeres da carne (e na carne), não só por devires como por **devoltares** e **revires** ou **revoltares**<sup>157</sup> identitários e corporais no Caminho; em **descaminhos**; e em **recaminhos**.

Para Paul Scolas, o cristianismo, inaugurado n’a *Palavra se fez carne*, é uma tradição

Relacionada com a carne, que não só evoca positivamente o corpo, mas também faz dele o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem. [...] É um corpo humano que é aqui o lugar da suprema revelação; corpo entregue por nós; corpo que se rebaixa para lavar nossos pés, corpo humilhado e aviltado, corpo da dor até a angústia e inquietação diante de Deus; corpo em que o lado transpassado pela lança torna-se fonte de renascimento; corpo embalsamado para a sepultura; corpo desaparecido; corpo ressuscitado que nos antecede diante de seu Pai e de nosso Pai (SCOLAS, 2009, p. 8).

### O autor explica que

Existe aí uma autêntica invenção cristã do corpo como lugar maior da revelação de Deus e da revelação do homem, uma invenção que por sua vez deve ser inventada, inventariada, desdobrada em seu poder

<sup>156</sup> Neste sentido diz Paul Scolas que “o judeu-cristianismo se apresenta, com uma evidência nunca criticada, como sinônimo de uma abordagem de desconfiança do corpo e da carne. Surpresa porque, ao mesmo tempo, é fato incontestável que o cristianismo se apresenta como religião de Encarnação” (SCOLAS, 2009, p. 7).

<sup>157</sup> **Devoltares** e **revoltares** são neologismos utilizados na tese/ensaio, “brincando” com o termo **devires** (MARANHÃO Fº, 2014).



revelador e libertador. Um trabalho assim de (re)-descoberta pode e deve constituir um contributo essencial para o esforço de proposta da fé em sua novidade radical, surpreendente e proveitosa para o homem e para o homem dos dias de hoje (IDEM, 2009, P. 8).

Como sinalizado acima, no decorrer do texto, o corpo positivado – ao menos na maior parte das concepções dos cristianismos – é o corpo cisgênero. Mas porque somente o corpo cis seria palco da suprema revelação? O corpo trans\* não pode igualmente fazer parte da invenção de si mesm@, com todo um potencial revelador/libertador/revolucionário e como redescoberta e novidade radical, proveitosa para quem o anseia? Tal corpo não pode ser a invenção mais autêntica de si mesma – autêntica quanto mais se parece com o que se sonha para si?<sup>158</sup> Ainda sobre o corpo como caminho de (e para) Deus, Scolas comenta que Adolphe Gesché assim indagou:

Como chegar a Deus pelo corpo? [...] Não é pelo nosso corpo (implicando sempre a carne) que vivemos e mantemos harmonia com as coisas e com os outros? Nosso corpo de prazer, como nosso corpo de sofrimento. Não poderíamos esclarecer toda essa questão em uma perspectiva teológica: como nos relacionamos com Deus pelo nosso corpo? [...] Se Deus desceu até nós mediante a Palavra que se fez carne, não podemos nós mesmos chegar até Deus por meio de nosso corpo e – suprema audácia – pelo seu corpo que ele nos dá? [...] O corpo, lugar do homem como nos ensina a fenomenologia (não é pelo corpo que vivemos e somos coniventes com as coisas e com os outros?), não seria o corpo também o (um) lugar de Deus? (SCOLAS, 2009, p. 9-10).

Scolas explica que a concepção de Adolphe Gesché é a de

Estudar o corpo como verdadeiro lugar teológico e mesmo como lugar teológico maior, a fim de manifestar simultaneamente como esse

---

<sup>158</sup> Faço aqui referência à personagem *Agrado*, do filme *Tudo sobre minha mãe*, de Almodóvar (1998), especialmente à sua fala “custa muito ser autêntica, senhora, e nessas coisas não se deve economizar, porque se é mais autêntica quanto mais se parece com o que sonhou para si mesma”. Comentarei em trabalho posterior sobre como essa personagem pode inspirar reflexões sobre transgeneridade, ex-transgeneridade e ex-ex-transgeneridade.



lugar central da revelação cristã de Deus o transforma em um lugar antropológico também maior (Idem, 2009, p. 10).

Para Joseph Famerée, questionar “o corpo, caminho para Deus?”, é tratar

De falar ‘teologicamente’ do corpo como caminho de nós até Deus e de Deus até nós. [...] precisamente, em consonância com a descoberta que a fenomenologia fez do corpo como lugar das relações com o outro, nossa intuição teológica confirma que o corpo é verdadeiramente um lugar privilegiado de encontro com Deus (FAMERÉE, 2009, p. 14).

Famerée também indaga:

O corpo não seria um lugar de visita de Deus, e principalmente um lugar em que pudéssemos fazer vibrar em nós o seu encontro? Se Deus veio até nós pela Palavra que se fez carne, não poderemos também nós ir a Deus pelo nosso corpo? (Idem, 2009, P. 14).

Neste sentido – ainda ressignificando afirmações alheias para repensar meu campo de pesquisa, pergunto: se é pelo corpo, ou, como imagino, por qualquer corpo que chega-se a Deus, porque deslegitimar corpo **transicionado**, **destransicionado** ou **retransicionado**? Estes não são formas particulares da pessoa alcançar a divindade? Não seriam todos caminhos e lugares igualmente legítimos e autênticos? Ainda indago: e o corpo (ou seria um não-corpo?) da pessoa que não se lê e não se legitima em termos de sistema sexo-gênero, como da pessoa que estava no AcampaMona e não sabia explicar se era mulher, homem, travesti ou ex-travesti, dizendo: “o que eu sou? Não sou homem, não sou mulher, sou um monstro? Deus não vai me aceitar lá em cima com esse corpo”.<sup>159</sup> Se corpos como dessa pessoa, em algumas concepções, não são lugar teológico e nem espelham (mais) a revelação de Deus – ao menos na concepção de quem nisto crê – seriam as almas de tais pessoas passáveis e passíveis de contato com Deus?

---

<sup>159</sup> Participante do Acampamona, entrevista a Maranhão Fº, 2014.



Parece que não. Este corpo (não-corpo?) reflete um Não-Lugar, não somente identitário, mas teológico, visto não possibilitar-se enquanto veículo de condução ao Supremo – é um não-veículo, é um não-caminho, ou fim do caminho... interrompido antes de se chegar ao objetivo transcendente final.

A desconfiança com o corpo, supracitada, parece ter reverberações no que diz Famereé: “existem muitos cristãos que sentem dificuldade no que diz respeito ao corpo... é a própria cultura atual que impõe a tirania exclusiva do corpo belo por meio de mensagens e imagens publicitárias de um modo todo particular...” (FAMERÉE, 2009, p. 15). Talvez este seja o caso não somente de ministérios de “cura e libertação” de travestis, mas da sociedade em geral, que pensa como corpo potencialmente belo e autêntico o corpo cis (e hétero), (supostamente) moldado por Deus. Caberia perguntar, utilizando as palavras de Famereé:

Se, em certas manifestações da tradição cristã, o corpo pôde ser concebido como obstáculo para alcançar a Deus, essas manifestações, aliás, muito frequentes, não seriam distorções da revelação de Jesus, devidas principalmente a influências culturais externas? (Idem, 2009, p. 15).

No caso do ministério anônimo de conversão de travestis do ABC Paulista, que compôs parte de meu campo de observação, o corpo cis é o caminho e o lugar de encontro com Deus, a transição é o obstáculo na jornada e a **des**transição a limpeza do caminho. Ainda seguindo (me apropriando d) a trilha de Famereé acima (ou ressignificando a mesma), tais concepções não seriam distorções da revelação inclusiva e acolhedora de Jesus, ele mesmo Deus travestido homem na Encarnação, como já dizia Marcella Althaus-Reid, para quem deveríamos olhar embaixo das saias de Deus? Em caso afirmativo, Deus se traveste/utiliza o corpo humano como caminho/lugar para chegar à pessoa: se fazer gente é caminho de Deus para chegar nas outras gentes. Ou como diria Gesché, “a humanidade de Deus aguarda a Encarnação da Palavra para se manifestar, e a isso é que temos direito de chamar de corpo de Deus” (GESCHÉ, 2009, p. 49).

É a partir do próprio corpo – mas também do corpo d@ outr@ – que a pessoa se compreende (ou não), se aceita (ou se rejeita), se



assume (ou não se assume, ou se reassume, ou se desassume). Em uma concepção mais conservadora em relação às corporeidades (cis/trans\*/ex-trans\*), localizar o corpo d@ outr@ – enunciá-lo, descrevê-lo, prescrevê-lo, normalizá-lo, normatizá-lo – pode fazer parte de um movimento de autolegitimação, autointeligibilidade e autolocalização do próprio corpo: localização/percepção de si mesm@ como pessoa encaixada em um determinado padrão, o de um Lugar Cis, muitas vezes em consonância com um Lugar Cristão – espécie de Lugar Cis-Tão. É um movimento em que a corporeidade alheia desenha a própria corporeidade e a própria corporeidade procura desenha a corporeidade alheia – desenho (ou tosco rascunho) realizado através dos pinceis da cisgeneridade e das tintas da binariedade. A hipótese da inteligibilidade sobre si a partir da corporeidade alheia pode ser confirmada na própria Encarnação de Deus em gente: é através dela que a pessoa entende Deus – talvez até que Deus entenda a pessoa – e que, de algum modo, a pessoa entende a si mesma. A respeito da corporeidade no cristianismo, demonstrada na Encarnação, Famerée comenta que

A Palavra encarnada é que é para os cristãos o lugar teológico por excelência: é somente nele e por ele que podemos conhecer a Deus na verdade (não existe revelação de Deus mais expressiva do que a revelação corpórea); não só Jesus, em seu corpo de carne e sangue, é o caminho obrigatório para conhecer a Deus (“Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim”, Jo 14:6), mas em singularidade corpórea ele é também o modelo para um modo humano de habitar em seu corpo e, mais globalmente, o cria com toda sua espessura e contingência inevitável (FAMERÉE, 2009, p. 30).

É possível relacionarmos o corpo cis encarnado – não do Deus feito pessoa, mas da própria pessoa – como invenção de si – assim como o corpo trans\* desencarnado e o corpo ex-trans\* reencarnado <sup>160</sup> como não apenas reinvenções mas metáforas para a morte e a ressurreição? Seria o corpo trans\* uma desconstrução, e neste sentido, desvio ou

---

<sup>160</sup> Corpo **des**encarnado e **re**encarnado, aqui, são (outras) metáforas para corpos **des**trancionados e **re**trancionados, não possuindo nenhuma relação com concepções relacionadas à multiplicidade de vidas.



descaminho; e o corpo ex-trans\* ou **recis** uma **reconstrução**, **recomeço**, **recaminho** ou **recondução** ao Caminho? É possível que o devir trans\* afeta o celeste porvir? De que formas?

Se há um **devir** (um vir-a-ser) trans\*, podemos pensar num **de-voltar** cis (no caso da **destransição**) e dum **revoltar** trans\* (no caso da **retransição**)? Seria cada (re/des)transição um **apocalipse** que conduz a uma **gênese** – uma morte necessária para um novo natal? Há caminhos válidos em detrimento de **descaminhos**? Ou toda forma de amor – e de corpo – vale a pena, sendo caminho igualmente válido para chegar ao Pai (ou seria à Mãe)? Se nossos corpos são corpos-caminhos, quem deveria decidir sobre possíveis pontos de desvio ou de fuga – ou decidir sobre o devir ou o porvir?

Gesché recorda que “caminho permitido ou tornado possível”; o “nosso corpo é o mesmo que a Palavra de Deus tomou para vir a nós” (GESCHÉ, 2009, p. 46) e amparado no apóstolo Paulo, que “o corpo de Cristo (o corpo de Deus) se encontra também no corpo do próximo” (Idem, 2009, p. 52-53). Desta forma, quando a pastora transexual Alexya Salvador<sup>161</sup> diz que Deus fez uma linda obra em sua vida,<sup>162</sup> pode remeter ao verso “glorificai a Deus em vossos corpos (1 Cor 6:20)”, ou ainda “ofereci vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto verdadeiro (Rm 12:1)”? Versos como este podem servir não apenas a uma mulher transexual que, empoderada, é ungida pastora, como a quaisquer pessoas que **transicionam**, **destransicionam** e/ou **retransicionam** seus corpos?

Depende da concepção teológica e do que se entende por corpo lícito, legível, legítimo e santo – e se tal corpo-caminho pode ou não (re/des) conectar a alma a Deus. Mas fica a questão: por que, se o corpo de Cristo está no corpo d@ próxim@, para algumas pessoas cristãs parece tão difícil aceitar a corporeidade alheia como autêntica do modo como esta é definida pel@ outr@, e igualmente caminho autêntico de (e para) Deus?

---

<sup>161</sup> Alexya, pastora da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) de Mairiporã, nos arredores da capital paulistana, é uma das principais fontes da tese.

<sup>162</sup> Salvador, entrevista a Maranhão Fº, 2014.



## Ressurreição: Caminho, *descaminhos* e *recaminhos*

Mas nem só de encarnação vive @ crist@o. A ressurreição dos corpos é também crucial na fé em Cristo. Acerca da ressurreição, Famerée nota que Jesus

Mesmo ressuscitado, conserva ainda os estigmas dos sofrimentos que sofreu. Jesus passou pela experiência da corporeidade até o limite absoluto, até o último grau: a morte. E é do âmago dessa morte humana total, infligida injustamente, é do âmago dessa corporeidade morta (...) que ele foi reerguido pelo Pai na força do Espírito, recebendo uma nova corporeidade, um novo-corpo-no-mundo que um dia virá a ser o nosso mundo. [...] A ressurreição não é de maneira nenhuma abandono, mas sim transformação da corporeidade: a nossa corporeidade atual é renovada, recriada, porém sem deixar de ser ela mesma. [...] Como poderíamos nós estar no mundo, mesmo recriado, como poderíamos estar nos outros seres humanos, mesmo transfigurados, sem termos um corpo, como poderíamos estar em Deus hoje ou amanhã, sem um corpo? (FAMERÉE, 2009, p. 29).

Famerée indaga: “esse corpo ressuscitado não é também para nós, analogicamente, caminho de Deus, e caminho duas vezes?”<sup>163</sup> Ressignificando a ressurreição, poderíamos pensar a transição, a **de**transição ou a **re**de**de**transição como formas metafóricas de ressuscitar a identidade, inclusa nesta corpo e alma<sup>164</sup> – ou (segundo algumas concepções)

<sup>163</sup> Idem, 2009, p. 30. Anne Marie Reijnen comenta, similarmente, que “o corpo é atraído para um além do corpo, graças à promessa da ressurreição” (REIJNEN, 2009), e “se de acordo com o cristianismo é a ressurreição, antes que a imortalidade da alma que prevalece, essa prevalência [...] significa uma transformação da parte de Deus, um ato re-criador por iniciativa divina, mais que uma permanência que seria própria da essência ou da natureza do princípio imaterial do ser humano. [...] tudo se encontra integrado na ressurreição, posto que existe uma relação essencial entre o que me escapa e a verdade última que me diz respeito” (idem, 2009, p. 220).

<sup>164</sup> A hipótese da identidade como uma conexão entre alma e corpo (MARANHÃO Fº, 2014) pode talvez ser reforçada por inferência de Maurice Merleau-Ponty, que contempla que “quer se trate do corpo alheio quer do meu próprio corpo, não disponho de nenhum outro meio para conhecer o corpo humano a não ser o de vivê-lo, ou seja, assumindo por minha conta o drama que o atravessa e me confundindo com ele. Assim, sou meu corpo pelo menos em toda a medida de uma experiência, e reciprocamente meu corpo é como um



fazer viver a identidade, caso se considere que a pessoa só se consideraria viva a partir da transição, **destransição** ou **retransição**?

Quando a pastora e mulher transexual Alexya diz que Deus **fez uma linda obra em sua vida** a partir do momento em que ela transiciona, ou quando missionári@s de “cura e libertação” de travestis falam a mesma coisa, que Deus **fez uma linda obra** na travesti que volta a ser homem (ou **destransiciona**), ressalta-se a possível equação corpo + alma = identidade, de modo semelhante às narrativas do início do texto, de outr@s missionári@s, que entendem que quando a pessoa **deforma** o corpo, ela **deforma** a alma, e para isso precisa da intervenção da igreja na reforma.

Tais concepções podem ser conectadas à inferência de Anne Marie Reijnen, que lembra que “para o cristão, o corpo é o canteiro de obras no qual pode operar-se uma redenção” (REIJNEN, 2009, p. 204) – mas claro, dependendo da concepção, também pode operar-se uma perda ou dano. Para Reijnen,

O corpo constitui o lugar de encontro com o Outro divino. Na economia cristã, ousamos até dizer que o corpo constitui o lugar único em que o ser humano realiza a experiência do Deus Criador, de Jesus, o Filho reconhecido como Cristo, e do Espírito Santo, “que vivifica”. [...] O corpo não é só um caminho de Deus para o ser humano e da criatura para o seu Senhor: é a encruzilhada dessa dupla caminhada (Idem, 2009, p. 205).

Para a autora, “a teologia deseja pensar que a carne é trabalhada como a massa para produzir o pão divino” (Ibidem, 2009, p. 206). Neste sentido, ela cita Xavier Lacroix, para quem “somos carne, mas somos

---

sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 231, apud FOCANT, 2009, p. 179). Em sentido similar, Jean-Luc Nancy propõe uma reflexão sobre o corpo que se conecta com a noção de alma: “a alma [em todas essas ‘figuras’ de nossa tradição] não representa nada mais que o corpo, mas o corpo fora de si, ou este outro que o corpo é para si mesmo e em si mesmo, por estrutura”. Além disto, “a alma é a diferença do corpo considerado em si mesmo” (NANCY, 2000, p. 113, apud FOCANT, 2009, p. 179). Tais inferências relacionadas ao corpo como esboço do ser total podem sinalizar para a hipótese que lancei anteriormente, de uma junção entre corpo e alma que pode se coadunar com uma determinada concepção de identidade.



chamados a nos tornarmos corpo. [...] Ser corpo é fazer corpo” (Ibidem, 2009, p. 206). Este fazer corpo pode remeter à ideia de um devir trans\*, ou brincando com as palavras, um **devoltar** cis no caso de ex-travestis, e um **revoltar** trans\*, ou mais especificamente um revoltar travesti, no caso de ex-ex-travestis?

O corpo, para Reijnen, é também “capax legis, e por essa expressão entendo que o corpo é feito como o campo de decisões e ações interpretadas quer como atos de obediência, quer como atos de transgressão das leis ou da Lei” (Ibidem, 2009, p. 210). A isto podemos relacionar as falhas e sucessos das enunciações performativas que procuram reger o corpo alheio e as diversas concepções acerca do corpo como condutor à salvação.<sup>165</sup> Como indaga Camille Focant,

Seja no evangelho, seja nas cartas de Paulo, vê-se que a salvação cristã não é evanescente nem situada fora do corpo; o corpo desempenha um papel primário na salvação, porque como seria possível caminhar a passos largos pelo caminho de Deus?<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Apontando para o que podemos entender como o poder da enunciação e validação institucional, assim define Louis-Marie Chauvet; “toda a tradição cristã, a começar pela tradição bíblica, mostra que o caminho privilegiado da relação com Deus não é o de “ver”, mas o de “ouvir” (CHAUVET, 2009, p. 127). Neste sentido, é possível pensarmos que a voz de Deus que (in suposto) ecoa na voz das pessoas (sobretudo na dos homens cis) se reveste da autoridade e sacralidade necessária para se fazer legítima, autorizada e crível: interpelações fundantes e enunciações performativas quando vindas de autoridades eclesiais podem revestir-se de especial autoridade, ainda que seus feedbacks possam revestir-se de sucessos ou de falhas.

<sup>166</sup> FOCANT, 2009, p. 172. Focant explicita que a salvação se relaciona ao corpo, o que pode ser percebida da Encarnação à ressurreição: “a salvação escatológica exprime-se por meio dos corpos, tocando-os e tornando a inseri-los na sociedade humana, o paradoxo da salvação é esclarecido pelo próprio corpo de Jesus. Na verdade, esse corpo suporta todo tipo de maus-tratos na Paixão e, ao mesmo tempo, é o corpo da Transfiguração. Esse corpo dado na Ceia é digno de ser distinguido com a unção fúnebre antecipada. E esse corpo, no qual se traduz a angústia extrema da agonia no Getsêmane e do sentimento de abandono na cruz, é ao mesmo tempo o corpo da ressurreição que antecipa a repetição do anúncio do Reino de Deus” (idem, 2009, p. 172). Além disto, “em sua reflexão, Paulo não negligencia o corpo. Para ele, o corpo humano merece todo o respeito, porque é templo do Espírito. Somos chamados a formar o corpo de Cristo e a nos tornarmos corpos pneumáticos ou espirituais. Essa transformação já se iniciou, mesmo que a criação ainda sofra as dores de parto. Essa transformação é chamada a se realizar em toda sua plenitude no momento da nossa ressurreição” (ibidem, 2009, p. 172).



A esta pergunta pode-se anexar outra: a pessoa que (re/des) transiciona seu corpo pode, na concepção de determinad@s crist@os, como de missionári@s de “reversão da travestilidade e homossexualidade”, caminhar a passos largos (ou mesmo estreitos) rumo à salvação? De que afinal se trata o corpo? Do corpo outorgado em um dado sistema sexo/gênero? Do corpo de identificação – o de reinvenção? Do corpo que **des**transicionou e se reinventou mais uma vez (como no caso de ex-travestis)? Do corpo que **re**transicionou e inventou-se novamente (caso de ex-ex-travestis)? Enfim, quais corpos podem e quais não podem? A quem pertence o corpo trans\*, o corpo ex-trans\*, o corpo ex-ex-trans\*? E o corpo da pessoa que, não sendo cis (ou seja, não se sentindo confortável com o sexo/gênero de outorga no nascimento ou gestação), ao mesmo tempo não se percebe nas outras “categorias” acima citadas (trans\*, ex-trans\*, ex-ex-trans\*)?

Corpo cis, corpo trans\*, corpo ex-trans\*, corpo ex-ex-trans\* e qualquer outro corpo ressuscita e/ou é salvo da mesma forma? Eis um mistério que provavelmente nunca saberemos – ou talvez melhor expondo, provavelmente nunca saberá quem crê na ressurreição e salvação de corpos e d’almas. Reijnen recorda que

Para o cristianismo, o corpo é o lugar (ou o canteiro de obras) de um trabalho no mais íntimo, que foge, em parte, ao que dele posso conhecer, e, no entanto, é o mesmo corpo, o corpo semeado animal que é prometido à glória do corpo escatológico, o corpo ressuscitado espiritual (1 Cor 15: 44) (Ibidem, 2009, p. 220).

Reijnen ainda lembra a frase de Martin Buber, “das ende alle wege Gottes mit den Menschen ist der Leib”, ou “o corpo é o fim e a finalidade de todas as caminhadas de Deus com o ser humano” (Ibidem, 2009, p. 220). Complementando, talvez todo corpo possa ser considerado campo de obras de e para Deus, e corpo-caminho, conectado à alma e ao encontro de Deus. Ou ao encontro do que a pessoa quiser (ou não) crer – sendo ela respeitada em suas (des) crenças religiosas e/ou generificadas como ela deve ser, sem a imposição de regras de conduta demonizadoras, psiquiatrizantes, patologizantes, e pecadologizantes.

Corpos podem ser vistos então como conectados às almas (e corpo + alma como constitutivos da identidade), lugares (ou entre-lugares,



ou não-lugares),<sup>167</sup> caminhos (ou **descaminhos**, ou **recaminhos**), **devires** (ou **devoltares**, ou **revoltares**), mas também podem, por “fim”, serem vistos como campos. Não só de obras. Mas de batalha. Sigamos para breves reflexões.

## O corpo: de (re/des) caminho e campo de obras a campo de batalhas

Pensando especificamente em um dado cristianismo, Érica Ferreira da Cunha Jorge destaca que o *leit motiv* da teologia pentecostal é a “incorporação da batalha sagrada nos corpos biológicos” (JORGE, 2013, p. 600). Podemos inferir que no caso de muitas pessoas trans\* e ex-trans\*, ao menos das que passam por modificações corporais (nem todas passam), tal batalha – sagrada – se dá em seus corpos (re/des) transicionados / (re/des) convertidos.

Em muitos discursos, como nos de ministérios de “resgate e restauração da sexualidade”, o corpo trans\* é relacionado à demonização, que por sua vez, é recorrentemente associada às religiões afro-brasileiras, consideradas local original do corpo trans\* e caminho para a perdição; enquanto o corpo ex-trans\* (ou novamente cis) relaciona-se ao retorno ao local sagrado e caminho perfeito do corpo nos moldes de Deus – relacionados ao “corpo original de fábrica”. Prossigamos refletindo a partir de outr@s autor@s. Ana Keila Pinezi e Geraldo Romanelli consideram que no caso dos presbiterianos, por exemplo, cuidar do corpo significa

Respeitá-lo como templo do Espírito Santo. O corpo está relacionado ao futuro celestial, e não ao presente aqui na Terra (...) o corpo, desvalorizado pelo seu caráter mortal em contraposição à alma imortal, é também o meio pelo qual o pecado se manifesta. Por definição, o corpo ou a carne consiste, para os protestantes históricos, em algo

---

<sup>167</sup> Homi K. Bhabha narra sobre entre-lugares (BHABHA, 1998) e Marc Augé sobre não-lugar (AUGÉ, 1994).



ruim e sujeito ao pecado. Somente uma alma purificada mostra-se capaz de tornar o corpo bom, produtor de atos que agradem a divindade. Não por acaso há regras tácitas, e mesmo explícitas, de como o fiel deve lidar, por exemplo, com a sua sexualidade.<sup>168</sup>

Como apontam a autora e o autor, a alma purificada do mal (e a homossexualidade, [con] fundida em tais ambientes com identidades trans\*, é um mal a ser combatido) é capaz de tornar o corpo bom, demonstrando a conexão entre corpo e alma. Tal inferência pode se relacionar ao que escutei algumas vezes em campo, de missionári@s de conversão de gênero e sexualidade: restaurar o corpo é resgatar a alma. Nessas concepções, tanto a homossexualidade como o corpo transicionado demonstram impureza e são sinais de impedimento de que o corpo seja caminho e local de (e para) Deus – o corpo trans\* é templo a ser destruído / reconstruído, é caminho a ser retificado, é campo a ser posto em obras através de outro campo, o da batalha espiritual. Pinezi e Romanelli também argumentam sobre a concepção de corpo para @s neopentecostais, que

Por meio do corpo é que se experimentam os prazeres. Claro que há padrões acerca deles, mas que parecem bem mais flexíveis do que os dos protestantes históricos. Depois da purificação ritual feita pelo exorcismo, 'o corpo então se torna um lugar privilegiado, o ponto de encontro entre o homem e o transcendente, seja esse sagrado 'bom' ou 'mau'. Assim, o repúdio ao corpo não está presente entre os neopentecostais (PINEZI; ROMANELLI, 2003, p. 72).

---

<sup>168</sup> PINEZI; ROMANELLI (2003, p. 71-72). Como também ressalta Valdevino de Albuquerque Júnior comentando sobre os pentecostalismos, "o corpo é receptáculo do sagrado", e "o que salta aos olhos no pentecostalismo é a leitura bíblica trazida à prática da igreja de modo a reafirmar a postura hermenêutica que estabelece o corpo como território demarcado pela divindade como sua propriedade (...) pois se o corpo é de Deus, o Todo-Poderoso faz dele e nele o que quiser" (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 360). Nas concepções que escutei em campo, se o corpo é de Deus, o Todo-Poderoso pode inclusive modificá-lo, o que pode significar transicioná-lo, destransicioná-lo ou retransicioná-lo – o importante é o oleiro moldar o vaso e habitar o templo.



Provavelmente haja menor repúdio ao corpo entre @s neopentecostais, como assinalaram Pinezi e Romanelli – desde que tal corpo, claro, não seja um corpo trans\*: caso seja, o mesmo sofrerá, ao menos de modo geral, diversas sanções e estímulos a destruição / desconversão.

Não somente entre presbiterian@s e neopentecostais, para grande parte d@s evangélic@s o corpo trans\* tem como causa a experiência em religiões afro-brasileiras, como mencionado acima. Este corpo é produto de um mix de patologização e pecadologização, sendo visto como potencialmente doente e tomado pelo demônio.

Ainda sobre as tensões entre pentecostalismos e religiões afro-brasileiras, Jorge contempla que

O conceito de saúde ou a forma com que a mesma é visto pelos neopentecostais possui íntima vinculação com o afastamento ou aproximação dos espíritos malévolos. Ter saúde, na vida e, inclusive, no próprio organismo biológico depende, também, desta limpeza espiritual (JORGE, 2013, p. 601).

Jorge entende que em tais concepções, a saúde do corpo relaciona-se diretamente à purificação da alma, como ressaltara Pinezi e Romanelli, ou ao que ela chama de limpeza espiritual. Podemos perguntar: é possível que, como corpo e alma de adept@s de religiões afro-brasileiras costumam ser entendid@s por muit@s evangélic@s como doentes, provavelmente esta seja uma motivação para que corpo e alma de pessoas trans\* (que passam por religiões afro-brasileiras) sejam concebid@s como patológic@s?

Longe de responder a essa ou a qualquer outra indagação / provocação desse texto, realço que algumas das narrativas e considerações aqui apresentadas demonstram que muitas vezes discursos teológicos auxiliam no (re/des)fazimento de corpos (e nessas concepções, também de almas). Ainda que nesse texto isso não tenha sido claramente apresentado, é importante realçar que as (re/des)carpintarias generificadas/religiosas de pessoas trans\*, ex-trans\*, ex-ex-trans\* e em outras situações identitárias de não-conformidade à cisgeneridade



ocorrem em conexão com a agência das próprias pessoas: é necessário também atentar **ao que as pessoas fazem** do que tais discursos **fizeram** (ou **não conseguiram fazer**) delas – e onde elas se situam após o (im)pacto dos mesmos em seus corpos e almas que podem ser considerados metaforicamente caminhos, **descaminhos**, **recaminhos**; **devires**, **devoltares**, **revires**, **revoltares**; lugares, não-lugares e/ou entre-lugares de (re/des)encontro (ou não-encontro) com o Sagrado e/ou com o (des)regrado; templos (re/des/não)construídos; campos de obras realizadas (ou não) e de batalhas (re/des)encampadas. Encaminhando-nos para o “fim” deste texto (este assunto terá fim?), passemos para algumas considerações **inconclusivas**.

## Considerações *inconclusivas*

Pensando em palavras que se tornam carne (ou são materializadas quando impressas), este ensaio de ideias (re/des)encarnadas, (talvez também [des]encontradas ou [des]conectadas), que ressuscitaram de minha tese para essa apresentação, procurou expressar, superficialmente, algumas das formas como pessoas trans\*, ex-trans\* e ex-ex-trans\* (e em outras situações de gênero que podemos provisoriamente chamar de entre-gêneras) peregrinam por ambientes religiosos/generificados/sexuais e (re/des) convertem seus corpos e almas, muitas vezes *linkadas* com discursos religiosos/generificados/sexuais. Como um trabalho de história das religiões e religiosidades associado a estudos de gênero e relacionado a uma história do tempo imediato, nada aqui se pretende conclusivo. A única coisa certa é que muito mais poderia ter sido melhor dito e que esse texto merece reparos, restaurações e indicações de novos trechos e vias. Mas convido todo mundo para o campo de obras e o campo de batalha, pacífica e proficiente, contra quaisquer tipos de intolerâncias, e pela preservação do direito de toda pessoa se sentir próxima à divindade, ao ateísmo, ou do que ela quiser, com o corpo que ela tiver ou quiser ter.



## Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. Um "ballet do Espírito": breve reflexão sobre corporeidade e Pentecostalismo. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR, 1º Simpósio Internacional da ABHR, Diversidades e (In) Tolerâncias Religiosas**. São Paulo, ABHR, 2013 (p. 359-373).
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papirus, 1994.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CHAUVET, Louis-Marie. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- FAMERÉE, Joseph. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- FOCANT, Camille. Metamorfoses dos corpos. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_.; SCOLAS, Paul (Orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Corpo e saúde: uma perspectiva comparada entre religiões afro-brasileiras e neopentecostais. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR, 1º Simpósio Internacional da ABHR, Diversidades e (In) Tolerâncias Religiosas**. São Paulo, ABHR, 2013 (p. 594-603).
- LANZ, Letícia. **O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **A grande onda vai te pegar: Marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Educar corretamente evitando aberrações": discursos punitivos / discriminatórios sobre homossexualidades e transgeneridades. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 12, p. 187-200, jan./jun. 2015a.
- \_\_\_\_\_. "É prá baixar o porrete!" Notas iniciais sobre discursos punitivos-discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades. **Mandrâgora**, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 21, p. 47-87, 2015b.



\_\_\_\_\_. “Que sejam atendidos bem longe da gente, porque aqui não dá” – intolerâncias em relação a diversidades sexuais e de gênero. In: BRONSZTEIN, Karla Regina Macena Pereira Patriota; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Orgs.). **Gênero e religião: Diversidades e (in)tolerâncias nas mídias** (Vol. 1). Coleção 2º Simpósio Nordeste da ABHR. Recife: ABHR, ABHR Nordeste, 2015c.

\_\_\_\_\_. **(Re/des)conectando gênero e religião**. Peregrinações e conversões trans\* e ex-trans\* em narrativas orais e do Facebook. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. Sai desse corpo que esse caminho não te pertence! Pessoas trans\* e ex-trans\* em (re/des) caminhos de gênero, corpo e alma. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VIII, n. 24, p. 197-219, Janeiro/Abril de 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

NANCY, J.-L. **De l'âme**. In: Corpus. Paris: Métailié, col. “Sciences humaines”, 2000.

PINEZI, Ana Keila; ROMANELLI, Geraldo. O Mal Exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus. **Impulso**, v. 14, n. 34, p. 65-74, 2003.

REIJNEN, Anne Marie. O corpo, canteiro de obras da redenção. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

SCOLAS, Paul. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

## Entrevistas

INDÍGENA C., **Entrevista**. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

INDÍGENA D., **Entrevista**. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRI@ INDÍGENA A., **Entrevista**. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRI@ INDÍGENA B., **Entrevista**. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRI@ DO ACAMPAMONA A., **Entrevista**. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRI@ DO ACAMPAMONA B., **Entrevista**. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.



PARTICIPANTE DO ACAMPAMONA,  
**Entrevista.** São Paulo, 2014.  
Entrevista concedida a Eduardo  
Meinberg de Albuquerque Maranhão  
Filho.

PASTOR DO ACAMPAMONA A.,  
**Entrevista.** São Paulo, 2014.  
Entrevista concedida a Eduardo  
Meinberg de Albuquerque Maranhão  
Filho.

PASTOR DO ACAMPAMONA B.,  
**Entrevista.** São Paulo, 2014.  
Entrevista concedida a Eduardo

Meinberg de Albuquerque Maranhão  
Filho.

SALVADOR, Alexya. **Entrevista.** São  
Paulo, 2014. Entrevista concedida a  
Eduardo Meinberg de Albuquerque  
Maranhão Filho.

### **Filme**

**TUDO sobre minha mãe.** Direção:  
Pedro Almodóvar. Espanha, França:  
El Deseo S.A., Renn Productions;  
France 2 Cinéma; Vía Digital, 1999  
(1h41min).

**[ Volta ao Sumário ]**



