



**EDUARDO MEINBERG DE
ALBUQUERQUE MARANHÃO Fº**
(Organização)

POLÍTICA, RELIGIÃO E DIVERSIDADES

Educação e Espaço Público

III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR
XVI SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR

1



EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO F^o
(Organização)

III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR
XVI SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR

POLÍTICA, RELIGIÃO E DIVERSIDADES

Educação e Espaço Público

(Volume 1)



UFSC, 11 a 14 de outubro de 2018

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 (Orgs.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (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

III Simpósio Internacional da ABHR / XVI Simpósio Nacional da ABHR. Política, Religião e Diversidades: Educação e Espaço Público (Vol. 1). Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº (Org.); 394 p.

1. III Simpósio Internacional da ABHR / XVI Simpósio Nacional da ABHR.

2. Política, Religião e Diversidades: Educação e Espaço Público.

Maranhão Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.).
Título.

ABHR / Fogo



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

Dário 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

Joãoildo 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

Néstor 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 Martín, 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 Perú, 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

A ABHR	
A ABHR e o Simpósio	9
Cartas e Notas	
Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias	17
Carta Aberta Coletiva em Repúdio à Intolerância Religiosa	20
Nota de repúdio da ABHR à apologia à tortura em declaração de Jair Bolsonaro	22
Nota da ABHR contra o corte orçamentário denunciado pela CAPES	24
Carta da ABHR sobre o resultado do primeiro turno da eleição presidencial de 2018 e de estímulo à resistência política	25
Apresentação do 1º Volume do 3º Simpósio Internacional / 16º Simpósio Nacional da ABHR	26
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº	
A utilidade do conhecimento inútil: O caso da história das religiões	32
Giovanni Casadio	
O estudo acadêmico laico (ou não-religioso) da religião como base para comunicação e compreensão interculturais	50
Tim Jensen	
Projeto-Piloto “Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidade e Religiões”	76
Paulo Mendes Pinto	
Ensino Religioso: Uma área de conhecimento?	117
Elcio Cecchetti	
Modernidad religiosa y secularización en la Argentina del siglo XIX	133
Roberto Di Stefano	
Símbolos Interamazônicos do Sagrado no Cortejo da “Virgem De Santa Rosa” e na Procissão do “Bom Jesus do Abunã”	148
Geórgia Pereira Lima	
Religiões da Ayahuasca: Desafios às pesquisas em educação	165
Maria Betânia Barbosa Albuquerque	
Filhos de Orixás. Compreensão de ser humano a partir do Candomblé	182
Volney José Berkenbrock	
O Campo Afro-Brasileiro em Pernambuco: Efeitos normatizadores a partir das novas configurações	199
Zuleica Dantas Pereira Campos	

Dança das identidades: Verso e reverso do mestiço no campo afro-índio-brasileiro	213
Emerson Sena da Silveira	
Tensões e controvérsias sobre as teorias normatizadoras nas religiões afro-brasileiras: Um balanço analítico de uma crítica proposta	229
Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima	
El Dios del movimiento <i>Con Mis Hijos No Te Metas en el Peru</i>	247
Véronique Lecaros	
Jovens evangélicos e política: Compreensões de estudantes universitários da AGEUP/Peru	260
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro	
Evangélicos y política en el Perú del siglo XXI: el antifujimorismo del colectivo “cristianos y cristianas de izquierda” (CCI)	280
Dario Paulo Barrera Rivera	
Memes e zoações: A exploração humorística das vulnerabilidades estéticas, morais e comportamentais dos evangélicos brasileiros na Internet	303
Airton Luiz Jungblut	
“Um tapa na cara pra quem diz que cura gay não existe”: Ideologia de gênero e de gênese em Cleycianne, Lady Gaga e Marco Feliciano	317
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº	
Política, religião e mídias: O ativismo progressista entre evangélicos brasileiros nas mídias sociais	357
Magali do Nascimento Cunha	
Deputados evangélicos e o Programa Escola Sem Partido na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná	378
Frank Antonio Mezzomo	



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 15 simpósios nacionais, três eventos internacionais (um seminário em 2001 e dois simpósios, em 2013 e 2016) e 8 simpósios regionais (3 em 2013, 2 em 2015, 1 em 2016 e 2 em 2017). Nosso evento atual é simultaneamente o **3º Simpósio Internacional da ABHR** e o **16º Simpósio Nacional 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 diversas *cartas contra as intolerâncias*, como 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) e co-assinada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Associação Nacional de História (ANPUH), Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades (GTHRR/ANPUH), Instituto de Estudos da Religião (ISER) e Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), e publicada em fins de julho de 2015.

Como nosso **3º Simpósio Internacional** e **16º Simpósio Nacional** ocorrerá poucos dias após a eleição presidencial do país (07 de outubro de 2018), vale realçar nossa posição contrária a um dos presidenciáveis, Jair Messias Bolsonaro, por considerarmos o mesmo como *danoso à saúde democrática do Brasil*. Neste sentido, tem relevo a **Nota de repúdio da ABHR à apologia à tortura em declaração de Jair Bolsonaro**, de 19 de abril de 2016, assinada pela **Comissão de Direitos Humanos da ABHR**, e a recém-lançada **Carta da ABHR sobre o resultado do primeiro turno da eleição presidencial de 2018 e de estímulo à resistência política**, de 7 de outubro de 2018, escrita a partir da solicitação de pessoas associadas. A Associação se posiciona seguindo uma famosa *hashtag* divulgada na *internet*: #elenao, #elenunca. A nota de repúdio à Bolsonaro encontra-se em nosso recém-criado **Canal da ABHR** no Youtube com o nome **Posição da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) contra o golpe**.

Aliás, importa nuançar que além do *site* e do Canal da ABHR no Youtube, nossa Associação está presente no Facebook e mais recentemente no **Twitter** e **Instagram** (@abhr2018), e que as Cartas e Notas aqui mencionadas estão em nosso sítio www.abhr.org.br e reproduzidas neste livro.

Outro dos posicionamentos recentes da ABHR está na **Nota da ABHR contra o corte orçamentário denunciado pela CAPES** – e fazemos notar aqui nosso agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento deste e de



diversos de nossos eventos. A nota foi assinada em conjunto com o *Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas*, instituição acadêmica filiada à ABHR. Lembramos que desde setembro de 2015 a ABHR acolhe a filiação de Programas de Pós-Graduação, Departamentos de Graduação, núcleos, observatórios, grupos e laboratórios de pesquisa na área de religiões e religiosidades (instituições interessadas devem seguir as instruções em nosso site www.abhr.org.br).

A gratuidade da ABHR 2018

O **3º Simpósio Internacional** e **16º Simpósio Nacional** – carinhosamente chamado de **ABHR 2018** – é um evento **100% gratuito** e aberto a toda a comunidade, inclusive não-acadêmica e infanto-juvenil. Sobre a gratuidade do evento, vale notar que eventos acadêmicos, especialmente de associações científicas, são muito onerosos, e nem sempre é possível fazer um evento barato (menos ainda gratuito) por conta disso, especialmente em tempos de baixos recursos propiciados por agências financiadoras. Oferecer um evento gratuito foi a opção da ABHR em proporcionar um evento o mais livre e democrático possível em tempos de movimentos doutrinários contra a liberdade de educação – e será provavelmente o primeiro evento acadêmico de grande porte realizado após as eleições presidenciais. Compreendemos que não é tarefa fácil oferecer um evento gratuito e solicitamos a compreensão de todos se não pudermos oferecer tudo com a excelência que costumamos historicamente fazê-lo desde nosso início em 1999. Nesse evento, inclusive, “passamos o chapéu” através de uma campanha de “crowdfunding” para o “coffee break”, que para não utilizarmos termos anglófonos chamamos bem-humoradamente de “vaquinha” para a “merenda”.

Programação do Simpósio

A programação do evento, bem como todas as informações relativas ao mesmo, estão no site do Simpósio: www.abhr2018.paginas.ufsc.br. Este ano teremos três **Conferências Internacionais**:



Na Conferência de Abertura, Giovanni Casadio, vice-presidente da Associação Europeia de História das Religiões (European Association for the Study of Religions – EASR) comentará sobre a *utilidade* sócio-econômica do que é considerado a partir de critérios neoliberais como *inútil*: os estudos de religiões e religiosidades. Na primeira Conferência Central, Tim Jensen, presidente da *Associação Internacional de História das Religiões* (International Association for the History of Religions – IAHR) palestrará sobre as relações entre política, educação, espaço público e religião presentes na proposta de um *Ensino Religioso Intercultural* que seja, de alguma forma, um ensino acadêmico *laico (e não-religioso)* da religião. Na segunda Conferência Central, Véronique Lecaros, da Pontifícia Universidad Catolica del Peru abordará o caso de pessoas ultraconservadoras religiosas que se apoiam (entre múltiplos fatores) em uma leitura fundamentalista e descontextualizada sócio-historicamente da Bíblia de modo a instigarem o temor do castigo divino e assim criarem clivagens sócio-religiosas. Na Conferência de Encerramento, Patricia Fogelman, do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET), acende a discussão sobre como o *fogo sagrado das feministas argentinas* apresenta reapropriações simbólicas anticlericais e críticas a políticas religiosas católicas discriminatórias a mulheres e pessoas transgêneras e não-hêtero.

Nosso **3º Simpósio Internacional** e **16º Simpósio Nacional** apresentará, como de costume, a mescla entre atividades tradicionais e inovadoras. Além das três **Conferências Internacionais** e de dezenas de atividades que garantem a diversidade temática do Simpósio como **Mesas Redondas, Grupos de Trabalho, Minicursos, Oficinas e Lançamento de Publicações** (todas avaliadas pelas Comissões Científica e Organizadora após a abertura de democrático Edital de Chamada Pública e Aberta de Atividades), novamente realizaremos nosso **Fazendo Arte da ABHR**, conjunto de atividades iniciado em nosso primeiro Simpósio Internacional, que aconteceu em 2013 na Universidade de São Paulo (USP), com destaque para a realização, pela segunda vez (desde nosso último Simpósio Internacional, acontecido na UFSC em 2016) do **Cine ABHR**, mostra de filmes sobre a temática do evento. Além disso, teremos nova edição da **ABHRinha**, seleção de atividades lúdicas de estímulo à cidadania e respeito aos Direitos Humanos e às diversidades, e direcionadas ao público infanto-juvenil presente ao evento.



Além de nossa tradicional **Assembleia Geral Ordinária**, espaço de trocas de opiniões e decisões das pessoas associadas, realizaremos também **Reunião Administrativa da ABHR** (momento de encontro das Comissões e Coordenações Regionais e de pessoas interessadas em integrá-las, e é bom ressaltar a criação, em 2015, do *status* de **pessoa sócia-colaboradora**, isenta de anuidade) e nova edição do **Fórum Social da ABHR**, em que Cartas e Moções relacionadas ao tema motor do evento podem ser apresentadas. Também teremos o **Varal de Ideias da ABHR**, em que as pessoas podem livremente pendurar moções, elogios, críticas edificantes, etc. Além do **Lançamento de Publicações** e da **Feira de Livros da ABHR**, teremos ainda uma **Feira Orgânica** e **Feira de Troca e Doações de Livros e Roupas**.

Realizaremos ainda três premiações: o **Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs** (*Prêmio Pierre Sanchis*); o **Prêmio ABHR de Pôsteres** (*Prêmio Sergio Ferretti*) e o **Prêmio ABHR de Fotos** (*Prêmio Maria Lucia Montes*). Sobre as três seleções:

Ao longo da Assembleia Geral Extraordinária realizada durante o segundo Simpósio Regional Nordeste da ABHR, realizado em setembro de 2015 na Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), foi aprovada a criação do **Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs**. No segundo Simpósio Internacional / 15. Simpósio Nacional da ABHR, que aconteceu em julho de 2016 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), o Prêmio foi apresentado, e definido que a Comissão Científica da Associação definisse seus critérios para posterior aplicação. O primeiro **Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs** será chamado **Prêmio Pierre Sanchis**, em homenagem póstuma às ricas contribuições acadêmicas e humanas desse pesquisador que se notabilizou pelos estudos sobre catolicismo, peregrinações e sincretismos (dentre outros) e faleceu em 7 de maio de 2018. A ideia é que a cada premiação uma pessoa seja homenageada (postumamente ou não) por conta de sua contribuição acadêmica, e nosso primeiro homenageado a inspirar novas pessoas pesquisadoras é Sanchis.

Já o **Prêmio ABHR de Pôsteres** tem sido realizado desde 2013 durante o primeiro Simpósio Internacional / Simpósio Sudeste da Associação, que aconteceu na Universidade de São Paulo (USP) e teve como tema “Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas”. Durante esse evento



foi realizada homenagem – *em vida* – ao casal Mundicarmo e Sérgio Ferretti, referências nos estudos de religiões e religiosidades afrobrasileiras e afroindígenas e com contribuições históricas à ABHR. A homenagem foi conduzida, a convite da Coordenação do evento, por Lyndon de Araújo Santos. Mundicarmo e Sérgio Ferretti também fizeram parte da *Comissão Científica de Avaliação do primeiro Prêmio ABHR de Pôsteres*, realizado durante o primeiro Simpósio Internacional da Associação, acima mencionado. A premiação ocorreu no dia 31 de outubro de 2013, durante a Mesa de Encerramento do evento, composta por Nicola Gasbarro, Adone Agnolin e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº. As três pessoas premiadas receberam, das mãos das pessoas participantes da Mesa, diversos livros ofertados pelas editoras que compuseram o evento. Em 23 de maio de 2018 faleceu Sérgio Ferretti, fato noticiado no mesmo dia, dentre outros lugares, através de *Nota de Pesar da ABHR*. O **Prêmio ABHR de Pôsteres** do terceiro Simpósio Internacional da ABHR receberá o nome **Prêmio Sérgio Ferretti**, em póstuma homenagem às suas contribuições preciosas à Associação através da participação em Mesas Redondas, Grupos de Trabalho e outras atividades.

O primeiro *Concurso de Fotos da ABHR* foi realizado na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), na ilha de Parintins, em agosto de 2017, por ocasião do Primeiro Simpósio da ABHR Norte. Em novembro do mesmo ano ocorreu o segundo *Concurso de Fotos da ABHR*, durante o Terceiro Simpósio da ABHR Sul, na Universidade Federal de Santa Catarina. No Terceiro Simpósio Internacional da ABHR / Décimo-sexto Simpósio Nacional da ABHR realizaremos nosso primeiro **Prêmio ABHR de Fotos**, em âmbito internacional e nacional. O primeiro Prêmio ABHR de Fotos homenageará a Professora Maria Lucia Aparecida Montes, referência nos estudos acadêmicos relacionados à Antropologia das Religiões, Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, cultura afro-brasileira, patrimônio, memória e identidade religiosa, e falecida em 4 de julho de 2018. A Associação se mostra consternada mas estende aqui sua viva gratidão pelo legado de Sérgio Ferretti, Maria Lucia Montes e Pierre Sanchis, que serão homenageados durante a ABHR 2018. Gratidão, pessoal!

A ABHR e o Simpósio oferecem a todas as pessoas as suas **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, setembro de 2018

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Coordenação do Simpósio

[Volta ao Sumário]





Cartas e Notas



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]



NOTA DE REPÚDIO DA ABHR À APOLOGIA À TORTURA EM DECLARAÇÃO DE JAIR BOLSONARO

Florianópolis, 19 de abril de 2016

A Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), entidade acadêmica, apartidária e não-confessional / não-religiosa, através de sua Comissão de Direitos Humanos, vem reafirmar seu compromisso e função social de apoio à democracia e de respeito à constitucionalidade e legalidade em todos os seus termos.

No dia 17 de abril acompanhamos votação na sessão da Câmara Federal que culminou na abertura do processo de impeachment da Presidenta da República, Dilma Rousseff (PT). Consideramos tal processo parte de um golpe político / jurídico / midiático fundamentado em acusações sem provas suficientes de crime por parte da Presidenta. Esta sessão da Câmara; ópera bufa cuja votação foi dirigida por Eduardo Cunha (PMDB), deputado que é réu no Supremo Tribunal Federal (STF); foi ainda negativamente marcada por execrável declaração de um dos seus deputados, Jair Messias Bolsonaro (PSC/RJ).

Antes de declarar seu voto, o deputado Jair Bolsonaro homenageou / dedicou seu voto à memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, que foi chefe do Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) de São Paulo, órgão de repressão política subordinado ao Exército e especializado em serviços de inteligência e de repressão durante os anos de chumbo do regime ditatorial brasileiro, inaugurado em 1964. Durante sua homenagem, Bolsonaro se referiu ao coronel Ustra como “pavor de Dilma Rousseff”, aludindo aos episódios de tortura sofrida pela mesma.



Consideramos que a declaração de Bolsonaro se configura em crime previsto por lei (Art. 287 do Código Penal: “Fazer, publicamente, apologia de fato criminoso ou de autor de crime”). Bolsonaro faz apologia a torturador e à tortura (sendo esta um crime hediondo), e por esta razão, exigimos das autoridades competentes as devidas providências e declaramos nosso mais **veemente repúdio a esta declaração**. A punição a este parlamentar, entretanto, não é suficiente para deter o golpe que se tenta desferir contra a nossa democracia. As instituições precisam reagir para que o país não entre numa era de obscurantismo e conflitos acentuados pela possível mudança de política econômica já anunciada pelo líder deste processo de ruptura com a constitucionalidade, o atual vice-presidente Michel Temer (PMDB).

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Comissão de Direitos Humanos da Associação
Brasileira de História das Religiões (ABHR)

[Volta ao Sumário]



NOTA DA ABHR CONTRA O CORTE ORÇAMENTÁRIO DENUNCIADO PELA CAPES

Florianópolis / Campinas, 3 de agosto de 2018

A **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)** vem a público manifestar-se, com repúdio e indignação, **contra o corte orçamentário** denunciado pela Nota do Conselho Superior da Capes, datada de 01 de agosto de 2018, dirigida ao Sr. Ministro da Educação, na qual se solicita a preservação integral do orçamento da Capes no PLOA 2019, de acordo com o dispositivo 22 da LDO.

Somada a tantas outras medidas do atual governo – que vêm sistematicamente minando as condições básicas para a consolidação de uma sociedade justa, democrática e humanitária – **as implicações da decisão governamental acarretam efeitos catastróficos para a pesquisa, a formação de educadoras e educadores e todo o desenvolvimento científico do país**, impondo o verdadeiro retrocesso que vem sendo observado em outros setores de nossa vida política, econômica, cultural e social, o que aprofunda o quadro de desgoverno no qual o país foi precipitado desde o golpe impingido contra o estado democrático de direito.

Por considerar tais medidas inadmissíveis, a **ABHR** junta os seus esforços aos de outras entidades da sociedade civil organizada e da comunidade acadêmica, apoiando a solicitação expressa pelo Conselho Superior da CAPES e de seu atual Presidente registrada na referida Nota, em nome da manutenção integral dos já restritos e insuficientes recursos orçamentários da CAPES previstos no PLOA/2019.

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
da PUC-Campinas / Instituição acadêmica filiada à ABHR



CARTA DA ABHR SOBRE O RESULTADO DO PRIMEIRO TURNO DA ELEIÇÃO PRESIDENCIAL DE 2018 E DE ESTÍMULO À RESISTÊNCIA POLÍTICA

#ABHRéAmor #ABHRresiste

Apesar de você, amanhã há de ser outro dia. Respeitando o resultado do primeiro turno da eleição presidencial realizada neste domingo, 7 de outubro de 2018, a **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)** expressa nesta carta seu posicionamento em relação ao mesmo, em que Jair Bolsonaro (PSL) aparece como uma das duas opções para o segundo turno.

Como feito em ocasiões anteriores (*Nota de repúdio da ABHR à apologia à tortura em declaração de Jair Bolsonaro*, de 18 de abril de 2016; e *A ABHR se posiciona: #elenão*, de 24 de setembro de 2018), a ABHR expressa seu **repúdio a Jair Bolsonaro** por entender que as concepções ideológicas do mesmo representam um retrocesso nos caminhos democráticos do Brasil, especialmente por conta de sua comprovada falta de conhecimento acerca de como solucionar os problemas sócio-econômicos do país e de seus posicionamentos contrários aos direitos de mulheres, pessoas pobres, negras, indígenas, ribeirinhas, quilombolas, não-cisgêneras e não-heterossexuais, dentre outras.

A **ABHR estimula** e conchama não somente a sociedade acadêmica como a sociedade em geral à resistência política, e que, em oposição ao *modus operandi* de propagação do ódio propagado por Jair Bolsonaro, que esta resistência se realize pacificamente no campo das ideias e argumentos, com respeito, sabedoria, alegria, arte e amor. Com a certeza de que as ideias reacionárias representadas por Jair Bolsonaro *passarão e nós, passarinho*, resistamos e re-existamos.

Florianópolis, 7 de outubro de 2018

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)





Apresentação do
1º Volume do

**3º Simpósio Internacional /
16º 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

Como referenciar este texto:

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão, Apresentação do 1º Volume do 3º Simpósio Internacional / 16º Simpósio Nacional da ABHR. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 26-31.

Abrindo os trabalhos deste primeiro volume do livro que se refere ao **3º Simpósio Internacional / 16º Simpósio Nacional da ABHR**, é importante realçar a miríade de assuntos multicoloridos relacionados ao tema motor do evento, **Política, Religião e Diversidades: Educação e Espaço Público** e expressos aqui, além da relevância em se pesquisar religiões e religiosidades.

Nossa antologia é iniciada com um de nossos conferencistas, Giovanni Casadio, que fala da *utilidade do inútil*: para além do arco-íris preto e branco das expectativas neoliberais de mercantilização do conhecimento, é necessário que a potência sensível dos estudos acadêmicos de religiões e religiosidades seja valorizada. Também conferencista do evento, Tim Jensen demonstra como um *Ensino Religioso Intercultural* pode ser aplicado em escolas públicas através de uma abordagem dos estudos das religiões e religiosidades que leve em conta a comunicação e o respeito entre distintas culturas e que seja, sobremaneira, um ensino acadêmico *laico (e não-religioso)* da religião. Já Paulo Mendes Pinto nota a necessidade, em Portugal, da substituição de uma Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC) por uma alternativa não-confessional, laica, democrática e direcionada à formação da cidadania e da diversidade religiosa. Por sua vez, Elcio Cecchetti observa o Ensino Religioso como uma área de conhecimento não-confessional acolhida pela Base Nacional Curricular Comum (BNCC) e responsável por garantir os estudos sobre religiões e religiosidades na Educação Básica brasileira. Enquanto isso, e também sinalizando a relevância dos estudos sobre religiões, Roberto Di Stefano narra as mudanças de perspectiva em relação à interpretação do processo de secularização na Argentina, bem como os desafios conceituais e metodológicos que a História das Religiões e Religiosidades enfrenta neste país atualmente. Tais textos que contemplam a importância dos estudos de religiões e religiosidades dialogam com outros motes do livro.

Esta coletânea de refinada carpintaria é também *norteada* por dois (per)curso amazônicos que se relacionam a uma das coordenações regionais da Associação Brasileira de História das Religiões, a ABHR Norte – e é importante nuançar duas coisas: que o livro do *2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR* também oferece distintas perspectivas sobre a Amazônia; e que 2017 traz uma marca histórica para



a ABHR, a realização do *1º Simpósio da ABHR Norte*, na ilha de Parintins. Há na Amazônia um processo caleidoscópico que envolve pessoas, coletivos e instituições que tem *curtido e compartilhado* os sabores e saberes das religiosidades de matriz afro-indígena, (neo)pentecostalismos e novos movimentos religiosos, espiritualistas e místico-esotéricos, conduzindo estudos que tem questionado a suposta hegemonia católica (ainda que sincrética) na região. Em uma região limítrofe entre Bolívia e Brasil e partindo dos estudos culturais e pós-coloniais, Geórgia Pereira Lima analisa as relações (inter)amazônicas de poder que conectam os fronteiriços significados simbólicos, identitários e históricos de duas festas católicas, o Cortejo da Virgem de Santa Rosa e a Procissão do Bom Jesus de Abunã. A partir da análise da potencialidade pedagógica de religiões ayahuasqueiras como o Santo Daime, Maria Betânia Albuquerque provoca *mirações* que relacionam o desafiador ofício de pesquisar tais religiões e suas conexões com educação e cultura.

Esta antologia também descortina estudos que procuram refletir os (im)pactos, te(n)sões, (re)(ve)(l)ações e (inter)loquções entre teorias acadêmicas e nativas no passado e presente, especialmente no tocante às religiões e religiosidades afro-indígenas. Afinal, como uma teoria aciona e se relaciona com práticas políticas, religiosas, rituais (dentre outras) das pessoas nativas e das pesquisadoras? Como uma teoria potencialmente (des)afeta a outra? Volney J. Berkenbrock identifica os conceitos (antropo)lógicos *incorporados* no pensamento iorubano do Candomblé (poderíamos aventar um candomblé iorur**ba**no haja vista sua robusta presença nos espaços citadinos?) e a relação entre *orixás de cabeça e filhos de santo*, onde tais conexões (des)velam uma multiplicidade de dimensões que compõem um conjunto de características que forma(ta)m o ser humano. Zuleica Dantas Pereira Campos pensa (re)configurações e (des)figurações do campo afro-brasileiro pernambucano a partir da década de 1990, motivadas por diversos fatores que trouxeram visibilidade às manifestações étnico-religiosas africana e ameríndia e sinalizam a necessidade de redistribuição de ambientes de prática religiosa e redefinição da relevância e distinção entre identidade religiosa e identidade acadêmica. Emerson José Sena da Silveira apresenta (provoca)ações acerca dos embates entre teorias nativas e acadêmicas sobre mestiçagens afro-indígenas como metáforas de



passos de dança: a pessoa mestiça como dado ontológico-nacional, como fruto colonial maldito, e como não-lugar. Pedro Germano mergulha nas controvérsias relativas às teorias que normatizam as religiões afro-brasileiras e traz à superfície elementos da crítica às pretensas concepções de pureza e autenticidade ritual e nuançando os componentes analíticos de tais críticas como componentes de uma vertente de estudos destas religiões.

Diferentes contribuições da compilação destacarão as aflições entre religião, política, diversidades e Direitos Humanos no Peru. Véronique Lecaros narra o caráter superconservador do movimento peruano *No se meta com meus filhos*, que milita contra pautas como aborto, casamento igualitário e justiça e igualdade de gênero(s). Este movimento tem atraído massas numerosas e, num contexto de batalha espiritual entre pureza e pecado / bem e mal, procurado instaurar um *pavor social* baseado no medo da ira divina à *lá Sodoma e Gomorra*. Cristina Pátaro analisa a atuação de jovens integrantes da *Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú* (AGEUP), identificando perfil e biografia de tais jovens e suas concepções sobre as re(l)ações entre política e religião. Dario Paulo Barrera Rivera analisa o coletivo *Cristianos y Cristianas de Izquierda* (CCI) do Peru, se interessando pelas (motiv)ações político-religiosas de um jovem movimento evangélico progressista caracterizado pelo antifujimorismo e combate à hegemonia conservadora evangélica.

Além da Amazônia, Peru e ambientes religiosos afro-indígenas, outro local que merece mais pesquisas acadêmicas é o *ciberespaço*. Lugar em que se identificam te(n)sões entre concepções e práticas progressistas e conservadoras, algumas relacionadas ao humor (ou mau-humor), a *internet* (ou para algumas pessoas, *infernet*), inspira três textos desta coleção. Airtton Luiz Jungblut analisa os *memes* e *zoações* da *web* como ferramentas de crítica social a um modelo evangélico hegemônico megaconservador expresso no expansionismo da teologia do domínio das igrejas neopentecostais e nas ameaças à laicidade política perpetradas pelas mesmas. Enquanto isso, eu, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, apresento algumas das formas como personagens da *internet* atuam parodicamente na resistência (ou “ris-istência”) ao dispositivo da cisheteronorma se contrapondo a concepções de “cura, restauração e libertação” da sexualidade motivada por



pastores-político-midiáticos (ou *popstores*) como Marco Feliciano. Magali do Nascimento Cunha analisa o caráter contra-hegemônico dos ativismos progressistas evangélicos invisibilizados pela grande mídia mas que se expressam em mídias sociais e redes sociais como Facebook e Twitter. Em grade semelhante de análise, não utilizando o *cyber* como fonte ou objeto mas observando parte do cosmos evangélico, Frank Mezzomo identifica a atuação política das bancadas evangélicas no sistema paranaense de ensino, destacando as tentativas de implementação do sofismático projeto Escola Sem Partido através de Projeto de Lei em tramitação na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná (ALEP). Tal dispositivo doutrinário, ainda que se veicule como não tendo vinculações políticas ou partidárias, tem sido apropriado por uma grande onda religiosa reacionária que busca obstacularizar avanços no campo das diversidades e Direitos Humanos.

Fechando os trabalhos deste livro, vale salientar a (o)posição da ABHR aos totalitarismos, intolerâncias e violações a direitos constitucionais e Direitos Humanos: somos uma entidade totalmente independente de grupos religiosos e partidos políticos, o que não quer dizer que não *tomemos partido*. Tomamos, sim. Se existe um movimento ideológico que falaciosamente se declara “Escola Sem Partido”, este não é o nosso caso. A ABHR é uma *Associação Com Partido*: nos posicionamos de modo sensível e potente a favor de uma educação crítica que liberte e não aprisione e que aberta a diálogos, seja sempre democrática, respeitosa, acolhedora, igualitária, justa e amorosa.

[Volta ao Sumário]



A utilidade do
conhecimento inútil:
O caso da história
das religiões





Giovanni Casadio

Vice-Presidente da Associação Europeia de Estudos de Religiões (European Association for the Study of Religions, EASR)

Professor de História das Religiões da Universidade de Salerno (Università di Salerno, Itália)

Foi Professor Adjunto da Universidade de Messina e Professor-Visitante da Universidade Complutense de Madrid e da Universidade de Bochum

Doutor em História da Religião pela Universidade de Roma La Sapienza

Especialização em Estudos Histórico-Religiosos pela Universidade de Roma La Sapienza

Licenciatura em História das Religiões pela Universidade de Bolonha

E-mail: giovannicasadio@libero.it

Como referenciar este texto:

CASADIO, Giovanni, A utilidade do conhecimento inútil: O caso da história das religiões. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades**: Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 32-49.

Comodificação da pesquisa e do conhecimento¹

Início com algumas considerações sobre o impacto que o neoliberalismo vem tendo na pesquisa em estudo das religiões. Como modelo econômico, de acordo com a doutrina clássica de Adam Smith (1723-1790), o *liberalismo* diz respeito à visão de que as sociedades se desenvolvem melhor quando os mercados são livres, ou seja, não sofrem restrições por meio de interferência governamental, tais como a imposição de tributos e planejamento central. Nos anos 1930, em meio à Grande Depressão, a fé liberal no mercado foi abalada. Os governos não só passaram a ver de modo mais positivo a intervenção em assuntos econômicos, mas também—influenciados pelas teorias econômicas de John Maynard Keynes (1883-1946)—passaram a encará-la como absolutamente necessária. O ponto de vista keynesiano se manteve dominante até os anos 1970, quando um grande mal-estar econômico levou à busca por alternativas. O neoliberalismo foi a alternativa que ganhou mais atenção. É liberal na medida em que, ao contrário do keynesianismo, crê que tudo funciona melhor se for organizado como um mercado livre, competitivo, no qual competem os interesses privados. Essa convicção ganhou suporte teórico com o argumentos de Friedrich Hayek de que os preços sempre contêm mais informação do que a que está disponível ao planejadores centrais, de modo que mercados operando livremente são preferíveis a mercados gerenciados (HAYEK, 1945). O neoliberalismo não crê que o papel do governo seja o de simplesmente sair do caminho da atividade econômica; tem uma propensão intervencionista, embora suspeite grandemente da intervenção governamental ligada aos interesses daquilo a que Hayek chamou *A miragem da justiça social* (HAYEK, 1976). O neoliberalismo entende que o papel do governo é garantir que todas as atividades estejam organizadas de acordo com os princípios do livre-mercado—visão essa frequentemente associada a Margaret Thatcher e Ronald Reagan, mas também compartilhada de forma mais moderada

¹ Este capítulo foi originalmente escrito em língua inglesa. Tradução: Fabiano Seixas Fernandes.



por Bill Clinton e Tony Blair. Convencido de que o mercado privado e livre de amarras sempre terá desempenho superior a mercados controlados, o neoliberalismo insiste na privatização e na globalização.

O neoliberalismo não restringe o valor dos mercados àquilo que tradicionalmente concebemos como atividade econômica. Princípios semelhantes são aplicáveis, *mutatis mutandis*, ao ensino superior. Os governos não deveriam financiar o ensino superior; seus beneficiários deveriam pagá-lo, com empréstimos caso não disponham de imediato acesso aos necessários recursos. Ademais, ao invés de oferecer empregos docentes garantidos para a vida toda, as instituições de ensino superior deveriam permitir que os docentes competissem em um mercado de trabalho plenamente operante. O resultado para o ensino superior, bem como para outras “indústrias”, seria uma confiança crescente no trabalho via contrato, ou seja, contratação de professores temporários ou sem possibilidade de confirmação no cargo. Adicionalmente, as universidades e faculdades precisariam provar o valor do que fazem—o “valor” que “agregam”—em termos quantificáveis, muitas vezes financeiros. Em outras palavras, neoliberalização significa financialização de tudo. Talvez o passo mais extremo nessa jornada seja o que foi dado pelo Ministério da Educação do Japão em 2015, que decidiu mais ou menos eliminar todas os cursos de Humanidades e Ciências Sociais (HCS) das universidades japonesas por serem campos inúteis—uma decisão que provocou forte oposição e rápidos esclarecimentos, não inteiramente convincentes. As sessões pertinentes da decisão estão disponíveis em inglês, em uma declaração do comitê executivo do Conselho Científico do Japão intitulada *On the Future Direction of the University: In Relation to the Departments/Graduate Schools of Teacher Training and Humanities and Social Sciences* [Dos rumos futuros da universidade: em relação aos departamentos e programas de pós-graduação para formação docente das HCS]; nesta declaração, os encarregados do comitê levantam um número de questões alarmantes sobre a solicitação ministerial de se tomar medidas ativas para abolir a pesquisa e os programas de formação das HCS, ou para convertê-los de modo a servir a áreas que melhor satisfaçam as necessidades da sociedade. De fato, “as HCS têm um contribuição essencial ao conhecimento acadêmico como um todo. Às HCS também se confia o papel de resolverem—em cooperação com as ciências naturais—os problemas contemporâneos, nacional e



internacionalmente". A discussão sobre a commodificação da pesquisa e do ensino acadêmicos (e o conseqüente corte no financiamento a departamentos de HCS) é acalorada, quando não voraz, mesmo na Itália, onde muitos programas de HSC foram ou estão prestes a serem fechados pelo Ministério da Educação, Universidade e Pesquisa (MIUR).

Os críticos da neoliberalização do ensino superior advertem contra a criação da falsa dicotomia entre ciências naturais, por um lado, e HCS, por outro (BUSCH, 2017, pp. 124-125; ORDINE, 2017, pp. 103-105); esta é uma visão que eu—como estudioso da religião aberto a contribuições da geografia, biologia, psicologia e ciências cognitivas (ver GEERTZ, [no prelo, 2019])—endosso inteiramente. Mesmo assim, há diferenças reais entre pesquisas em ciências naturais e pesquisas em HCS (aí incluídos os estudos da religião), que têm conseqüências reais. É uma percepção comum em ambientes universitários internacionais que somente se faz pesquisa nas ciências naturais (as chamadas "ciências duras"), enquanto outras atividades são tachadas de *scholarship* (ou "erudição"). As pessoas que trabalham nas ciências duras compartilham todas os mesmos comprometimentos teóricos, os mesmos objetivos, as mesmas concepções gerais dos problemas a serem solucionados e, em alguns casos, os mesmos modelos a serem desenvolvidos e as mesmas técnicas a serem empregadas. Dada esta base comum, o trabalho do cientistas é necessariamente colaborativo, pois requer habilidades de várias disciplinas que seria descabido esperar que uma única pessoa dominasse. Em outras palavras, trata-se de pesquisa colaborativa sob a forma de divisão do trabalho. O produto final é verdadeiramente um esforço conjunto. Há áreas no estudo das religiões em que esse tipo de trabalho colaborativo é feito, tais como os programas em ciências cognitivas da religião na Universidade de Oxford (Centro de Antropologia e da Mente), na Universidade da British Columbia e na Universidade Simon Fraser (Centro de Evolução Humana, Cognição e Cultura), na Universidade de Aarhus (a Unidade de Pesquisa em Religião, Cognição e Cultura, do Departamento de Estudo da Religião), ou na Universidade de Brno (Departamento de Estudo da Religião)². Contudo, trata-se de uma

² Para uma lista completa, consultar o site da Associação Internacional de Ciência Cognitiva da Religião (IACSR): <http://www.iacsr.com/Centres_and_Programmes.html>.



exceção, mesmo que a maior parte dos acadêmicos das HSC realizem outros tipos de colaboração. Para usar uma analogia frouxa, são mais como artesãos pré-industriais, reunindo-se para compartilhar habilidades, trocar estórias, ouvir novas ideias, mas cada um trabalhando em seus projetos individuais.

Em um ambiente neoliberal, o valor dos programas acadêmicos é largamente avaliado em termos de números, os mais óbvios sendo o número de ingressos e egressos e de estudantes por sala de aula. Esse tipo de avaliação, por sua vez, afeta o número de postos docentes disponíveis, e portanto a demanda por educação universitária. A isso, acresce-se a noção, igualmente estimulada pela abordagem neoliberal, de que o ensino superior diz primordialmente respeito à formação profissional, e campos como estudos da religião têm problemas em encontrar postos de trabalho para seus egressos.

Tópicos com valor para o trabalho em estudo da religião existem tanto fora quanto dentro do campo em si. Por exemplo, os estudos da religião seriam imensamente mais pobres se a pesquisa se confinasse apenas ao estudo das religiões vivas. Muito trabalho de qualidade no estudo das religiões requer conhecimento de línguas que pareceriam ao público em geral obscuras ou arcaicas. Considere-se, por exemplo, a gama de línguas que os estudiosos das religiões do oriente próximo precisam dominar, e quão diferente nossa compreensão do mundo seria se os estudiosos nunca houvessem tido acesso a fontes do Egito antigo, Mesopotâmica, Síria, Pérsia, Turquia e—dada a redução ou extinção de programas de Letras clássicas—mesmo da Grécia e do mundo latino. No entanto, uma rápida pesquisa pelo Google com palavras chave como *elimination*, *university* e *language programs* [extinção, universidade, graduação em línguas] retornará milhares de resultados, e eles não dizem somente respeito a línguas como siríaco e acádio. É verdade que alguns governos têm programas que encorajam o estudo de línguas que consideram ser críticas; embora a proficiência nestas línguas possa ser suficiente para fins diplomáticos ou de espionagem, não é suficiente para um estudo aprofundado de culturas e religiões.

Outra característica da educação superior em contexto neoliberal também é digna de nota: a comodificação do conhecimento. Por um lado, conforme acima mencionado, ela leva a que o conhecimento



seja visto como bem privado ao invés de público: quem deve pagar por um bem de consumo é quem o compra, não o estado. O declínio do financiamento público para a educação superior significou tanto aumentar os níveis de dívida estudantil quanto aumentar a dependência em professores temporários, muitos dos quais lecionam uma quantidade gigantesca de disciplinas por semestre, recebendo muito mal. Não é necessário um doutorado em economia para perceber que estas pressões serão catastróficas para a pesquisa, incluindo os estudos da religião, em termos de quantidade e qualidade. Por outro lado, do ponto de vista dos muitos “consumidores”, o conhecimento não é algo por que alguém trabalhe ou com que se engaje, mas algo a ser comprado, muitas vezes a um alto preço. Não devemos romantizar o passado; os estudantes sempre buscaram o ensino superior com uma variedade de motivos e níveis de engajamento, e as oportunidades de aprendizado promovidas pelas universidades e faculdades sempre ficaram aquém do ideal. Ainda assim, as universidades e os governos adotam modelos neoliberais pensando em si mesmos, e a mútua implicação da pesquisa e do ensino em universidades—ideia promovida por Wilhelm von Humboldt (1767-1835)—parece uma memória distante.

Poder ser que a amplamente deplorada “crise nas humanidades”, da qual dificilmente escapariam os estudos da religião, resulte, em certa medida, de uma falta de apreço pelas HSC por parte de administradores, gestores, estudantes, e educadores. Em muitos casos, contudo, os administradores podem estar sendo forçados a responder a duras pressões advindas da falta de fundos. Em larga medida, estas pressões estão enraizadas numa cultura que vê a educação superior como um bem privado, não público, e que subestima ações que não rendam dividendos mensuráveis. Em um ambiente neoliberal, o melhor modo de se demonstrar a validade de uma pesquisa é, na verdade, econômico: engajar-se em pesquisa que demonstravelmente leve ao desenvolvimento de produtos que gerem lucro e tragam fundos para a instituição sob a forma de bolsas, cátedras subvencionadas ou outros tipos de doação.

Contudo, é possível argumentar que o alcance de nossa visão não deve ser demasiadamente limitado ao se avaliar vantagens econômicas. Como há muito tempo disse Abraham Flexner (1866-1959), fundador do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, pesquisa básica e



aparentemente inútil, motivada principalmente pela curiosidade intelectual, pode, a longo prazo, mostrar-se mais útil ao desenvolvimento de produtos que a pesquisa devotada simplesmente ao desenvolvimento de um único produto (FLEXNER, 1939; cf. FLEXNER & DIJKGRAAF, 2017). Os exemplos de Flexner têm todos a ver com pesquisa básica em ciências naturais, mas é possível ampliar o argumento para incluir aí também as pesquisas em HCS.

Talvez fosse possível arguir em defesa da utilidade econômica dos estudos da religião, mas é difícil encontrar acadêmicos dos estudos da religião que de fato o façam. Haverá alguma afinidade seletiva entre dedicar a própria vida ao estudo das religiões e a convicção de que há valores mais importantes que o econômico? Seja como for, parece mais comum que pesquisadores do estudo das religiões justifiquem o próprio trabalho em termos de sua utilidade política e social. Em um mundo neoliberal, contudo, tais justificativas são menos eficientes que as econômicas. Teoricamente, fica-se à mercê da asserção de Hayek de que a justiça social é uma miragem. Mais pragmaticamente, se o financiando do ensino superior requer ação legislativa, e se o Legislativo é controlado por pessoas que estão convencidas de que, de um modo geral, a política das pessoas lecionando no ensino superior é oposta à sua, cortes no financiamento do ensino superior não deveriam causar surpresa alguma.

Há alternativas para os argumentos em prol da unidade econômica ou político-social? Ao mesmo tempo, algumas pessoas têm uma certa saudade da pesquisa “sem valor” em um sentido bastante peculiar. Se o *valor* for reduzido a *valor financeiro*, talvez seja útil celebrar que a pesquisa seja “sem valor”. De fato, a maior parte da pesquisa em programas de HCS não gera produtos discerníveis, não traz qualquer vantagem mensurável, talvez nunca alcance o pleno desenvolvimento e (em alguns casos) produz resultados compreensíveis somente por algumas centenas de pessoas ao redor do mundo.

Se *sem valor* parecer uma expressão demasiado problemática ou confusa, pode-se falar em *utilidade*, como fez o acadêmico italiano Nuccio Ordine, e defender “a utilidade do inútil” (ORDINE, 2017; cf. FLEXNER & DIJKGRAAF, 2017). Esta retórica evidentemente brinca com contradições. Pesquisa sem valor de fato implica que não há outros valores que



mereçam ser buscados exceto os econômicos. De modo semelhante, falar sobre a utilidade do inútil intenta minar o limitadíssimo senso de utilidade que normalmente se usa. Esta jogada, contudo, tem precedentes. O ex-secretário de estado dos Estados Unidos, John Kerry, chamou atenção nos círculos de estudos da religião ao defender a necessidade do conhecimento das religiões na diplomacia (KERRY, 2015). Também seria possível argumentar que, em uma sociedade democrática, o conhecimento das religiões é necessário para um cidadão informado (NUSSBAUM, 2010).

Uma leitura cínica deste posicionamento pode apontar para além de suas contradições internas; pode também apresentá-lo como o argumento de uma elite privilegiada e ociosa que deseja convencer as pessoas que de fato trabalham a sustentar suas inclinações privadas. Não obstante, em um momento em que as políticas neoliberais exercem controle crescente sobre a universidade, a pesquisa em estudos da religião será melhor desenvolvida se os acadêmicos do campo demonstrarem convincentemente que, independentemente de sua “inutilidade” e falta de valor econômico, o conhecimento que produzimos enriquece a vida humana. Não será fácil fazer isso nas atuais circunstâncias, mas vale a pena tentar.

No que segue, menciono uma série de exemplos da utilidade do conhecimento inútil a partir da educação em estudo da religião mundo afora, uma educação que ajuda a desenvolver o pensamento crítico, compreensão transcultural, a abertura de mentes e amplas habilidades comunicativas.

A utilidade do conhecimento inútil

O contraste entre políticas a serem adotadas no ensino da(s) religião(ões) fica claramente esquematizado no relatório da 1ª Conferência Internacional de Ensino Religioso em Escolas Católicas, feito pelo jornalista Sérgio Junqueira (JUNQUEIRA, 2018).

O evento ocorreu entre os dias 07 [e] 10 de fevereiro de 2018 no Seminário de Rabat em Malta—*Primeira Conferência Internacional*



sobre Educação Religios[a] Católic[a]—organizado pela Universidade de Malta e pela Academia De La Salle, com 92 participantes e com 62 pesquisas expostas sobre o Ensino Religioso dos seguintes países: África do Sul, Alemanha, Austr[â]lia, [Á]ustria, Bélgica, Brasil, Canadá, Croácia, Escócia, Estados Unidos, Holanda, Hong-Kong, Inglaterra, Irlanda, It[â]lia, Letônia, Lituânia, Malta, Nigéria, Polônia, República Checa. Ocorreram quatro conferências: a primeira com o prof. Hubertus Roebben, *Vinho novo em odres novos. Repensando a teologia da educação religiosa católica* na abertura do evento; no segundo dia[,] com a prof.a Imelda Pui-hing Lam, *Fundamentos teológicos da educação religiosa católica australiana: um papel para a teologia pública*; no terceiro dia[,] com o prof. Robert Jackson, *Ensinar sobre a diversidade religiosa: política e prática do Conselho de Europa* e[,] para encerrar[,] com o prof. Thomas Groome, *Educação religiosa católica nas escolas: educação para a fé*. Entre as pesquisas realizadas[,] destaco as da África do Sul, Holanda e Austrália: demonstraram que os estudantes possuem pouco interesse no ER (= Educação Religios[a]) doutrinal por não perceberem o significado desta disciplina na formação escolar. Como resultado deste evento[,] [foram percebidas] duas posições explícitas: uma defendida por Groome[,] que é necessário impor o modelo confessional doutrinal aos estudantes, pois é um valor institucional e por assumir a expectativa das famílias; sendo [a] segunda posição [a] busca de um trabalho pluralista em decorrência do novo cenário internacional com o afastamento dos estudantes cristãos pela disciplina e o movimento migratório – porém[,] esta proposição [se] assemelha ao modelo interconfessional criado no cenário brasileiro nos anos setenta. (*ERE Newsletter*, 16.1, 2018).³

³ Para o modelo brasileiro de ensino religioso, ver o mapeamento mais recente em JUNQUEIRA, JUNIOR, KLUCK, & RODRIGUES (2018). O volume é descrito na *newsletter* do grupo *European Religious Education* como segue: “[O] mapa da produção científica do ensino religioso no Brasil, [coordenado] pelo o Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER), constitui-se num importante e inestimável legado para o ensino religioso no país, sendo fruto de sua larga e reconhecida experiência na área de Religião e Educação com foco e [e]nfoque no ensino religioso. A mapeamento constitui[-]se em minuciosa e criteriosa documentação acerca do estado do conhecimento da área do ensino religioso no Brasil, registrando sob diferentes perspectivas a sua configuração [no] contexto da atual legislação educacional, sobretudo a partir da Lei 9475/97 que deu nova redação ao artigo 33 da LDB e seus desdobramentos em termos de sua implementação no[s] sistemas de ensino, tanto no tocante ao seu amparo legal como também e[m] termos de sua definição curricular com a publicação dos *Parâmetros curriculares nacionais* (1997) e de diferentes refer[ê]ncias curriculares e materiais didáticos daí decorrentes, bem como e[m] termos de formação docente específica por meio da implantação de curso de Ci[ê]ncias da



Dentre os vários países onde o ensino acadêmico da religião possui valor estratégico para a regulação de tensões sociais e políticas, com valor agregado implícito—e estas duas políticas contrastantes complementam-se—, selecionamos dois de tradição predominantemente católica (Espanha e Argentina), um protestante (Suécia) e um de tradição católica ortodoxa (Grécia).

Na Espanha, deparamo-nos com a tensão entre o ponto de vista dos professores de religião—em sua maioria católicos (em 2016, contou-se 25.660 professores de religião católica, com 3.561.970 alunos), mas também evangélicos e muçulmanos—e a atitude dos intelectuais laicos. Aqueles ressaltam a importância do ensino religioso em escolas públicas, e exigem o reconhecimento de igual dignidade em relação a outros professores⁴; estes, por sua vez, alegam que os estudantes muitas vezes escolhem o ensino religioso simplesmente por ser uma disciplina mais fácil que as outras:

Estabelecer uma disciplina dentro de um sistema educativo graças às boas notas obtidas por aqueles que a cursam não passa de mercantilizar a fé e levar a cabo de forma descarada um tráfico vulgar de almas, onde o próprio ensino religioso expõe suas costuras e mostra a inconsistência de seu conteúdo no quadro de referência para a docência. (NIÑO & SIMÓ, 2018.)

religião com habilitação para o ensino religioso. Os da[d]os do mapeamento (1914-2017) são em sua maior parte fruto de pesquisas vinculadas com dissertações de mestrado pelo PPG e[m] teologia da PUCPR (Curitiba)."

⁴ A nota lançada pela Plataforma Estatal dos Professores de Religião a 19 mar. 2018 no periódico *Religión digital* afirma o seguinte: "os professores de religião consideram necessário reativar uma mobilização social, sindical e política para reivindicar a consideração do ensino religioso como parte da melhor escola para todos, especialmente a escola pública; faz-se necessário voltar a visibilizar o coletivo profissional, o qual, apesar de haver conseguido melhores condições de trabalho que a uma década, segue privado de acesso à função pública por oposições, o que legitimaria definitivamente seu status como trabalhadores, e também a consideração curricular da disciplina." Afirma ainda que seu objetivo é "incluir o ensino religioso e seu professorado no Pacto educativo", conforme o documento acordado pelas plataformas autônomas dos professores de religião a 17 mar. 2018 em Madri, e que foi entregue dia 19 à subcomissão parlamentar; o documento assinala que o ensino das religiões no sistema educacional é uma disciplina necessária para a formação integral dos alunos.



Seja como for, alegam Niño e Simó, os valores ensinados e as práticas promovidas nas aulas de religião contrastam com os valores cívicos de uma sociedade aberta e pluralista e de um estado laico, democrático e neutro e matéria de religião.

Os diferentes ensinamentos religiosos promovem um modelo excluyente de sociedade. Cada um ensina a sua Verdade em maiúscula. Na hora da religião, o alunado se dispersa em função de suas crenças e sua alternância de valores éticos. Mas, se as religiões evangélica e muçulmana estivessem no mesmo nível que a católica, o conjunto da classe, unida no restante das disciplinas, iria se separar por um motivo não acadêmico, mas espiritual. Cada uma transmitindo diferentes formas de entender o mundo e de atuar nele [...]

Os abaixo-assinados defendemos que o mundo deve ir na direção oposta, pois o pluralismo e o multiculturalismo são fatos irreversíveis que requerem um esforço por parte da comunidade educativa para unir a diversidade, para fazer com que diferenças axiológicas sejam reduzidas à sua mínima expressão. Pois bem, se muçulmanos, evangélicos e católicos forem cada um para a sua aula, o diálogo se rompe, e se estabelece uma separação tanto espacial quanto intelectual. Não somente nas aulas, mas também nas ruas, convivemos com pessoas que têm crenças diferentes, com ideologias e raízes culturais muito diversas, mas, acima de tudo, devem primar valores transversais de conteúdo cívico que, em lugar de fomentar a separação e a desigualdade, promovam a possibilidade de criar um projeto comum, uma sociedade cosmopolita e plural, onde as crenças religiosas sejam respeitadas mas onde, sob conceito algum, a esfera privada se imponha à esfera pública, onde a fé não ocupe o lugar da ética, da crítica, da ciência, e do conhecimento em geral; onde, de modo definitivo, *a religião seja ensinada em paróquias e mesquitas, não em colégios e institutos.* (NIÑO & SIMÓ, 2018.)

Na Argentina, país que compartilha com a Espanha tanto a língua quanto a tradição católica, a situação do ensino religioso é bem diferente, devido a razões histórico-culturais específicas. Em 1884, este país sul-americano promulgou uma lei que declarava que a educação pública deveria ser laica (sob a influência do ex-diretor escolar e ex-presidente Domingo Faustino Sarmiento—o qual, como filósofo liberal e militante maçom—adotou a ideia da separação entre igreja e estado, e acreditava



que deveria haver mais liberdade religiosa, e menos filiação religiosa em escolas). Partindo daí, a Argentina construiu seu modelo educacional, baseado em três pilares: caráter público, gratuidade e obrigatoriedade. A religião seria uma disciplina optativa, que deveria contar com autorização parental e ser ensinada fora do horário escolar. Entretanto, levou quase um século e meio para que esse modelo fosse ratificado pela Suprema Corte. Essa decisão histórica foi tomada em dezembro de 2017, em oposição a uma iniciativa da província setentrional de Salta, uma das mais católicas do país. Essa região decidiu ignorar o modelo laico do resto do país e tonar o ensino religioso parte do programa escolar, permitindo ainda às escolas a oração no início das aulas. Após protestos de pais de crianças não-católicas, acusando as escolas de permitirem comportamento discriminatório para com os estudantes, a Suprema Corte—a mais alta autoridade no sistema judiciário argentino—instou as autoridades da província de Salta a cumprirem a sentença, e assegurar o fim dos ritos religiosos em jornada escolar. Adicionalmente, anulou a norma que forçava os pais a declararem se desejavam que os filhos recebessem ensino religioso. Essa decisão gerou grande expectativa no país; nos dias que a antecederam, houve vários protestos contra e a favor do ensino religioso em escolas públicas. Assim, espera-se que não haja ensino religioso, qualquer que seja, durante a jornada escolar em escolas públicas, nem em Salta nem em qualquer outra parte do país⁵.

⁵ A sentença, de 95 páginas, pode ser consultada no site do *Centro de información judicial*, seguindo-se a alguns comentários introdutórios: “A Suprema Corte de Justiça da Nação (com o voto dos juízes Ricardo Lorenzetti, Elena Highton de Nolasco e Juan Carlos Maqueda) declarou a inconstitucionalidade da lei provincial de educação, através da qual, na província de Salta, o ensino religioso integra os planos de estudo, sendo oferecido em horário escolar, e cujos conteúdos e habilitação docente requerem o aval da respectiva autoridade religiosa. Também invalida a obrigação de os pais se manifestarem se desejam ou não que seus filhos recebam “educação religiosa”. O juiz Horacio Rosatti considerou que a lei é constitucional, e exortou a província a instrumentalizar as medidas necessárias para adaptar os conteúdos curriculares da matéria, e dispor para o encerramento de todo e qualquer rito religioso em horário escolar. Também a exortou a controlar socialmente o respeito à tolerância e à pluralidade religiosa e de pensamento, sem qualquer discriminação.” O cerne da sentença é o seguinte: “Conforme o desenvolvimento da argumentação efetuada ao presente, a liberdade religiosa aplicada ao âmbito do ensino religioso não pode nem deve ser entendida no sentido de excluir todo o elemento religioso deste espaço, e, por sua vez, tampouco pode implicar a coerção na formação religiosa,



Um semelhante movimento em direção à laicização das escolas ocorreu na Suécia, uma nação que é historicamente um reduto do luteranismo, mas também um dos países mais ateus do mundo. O Partido Social-Democrático Sueco busca banir todas as religiões para combater a “segregação” no país, que nos últimos anos recebeu um número recorde de muçulmanos em busca de asilo. “Desejamos dar um fim à segregação para manter unida a Suécia; a segregação escolar deve, portanto, também ser eliminada”, afirmou Ardalan Sherakabi, um dos líderes dos socialdemocratas e ministro da administração pública, em uma coletiva de imprensa, de acordo com fontes disponíveis *online*⁶. “Em nossas escolas, professores e diretores devem tomar as decisões, e não padres e imãs”, afirmou via Twitter. O partido afirmou em nota que o sistema escolar deveria ser fundado não em religião, mas em conhecimento, aprendizado, igualdade e valores democráticos, segundo os quais cada aluno “é livre para formar suas próprias ideias e seu futuro”. Para se fazer isso, as escolas religiosas existentes devem ser transformadas em escolas laicas regulares, afirmou o partido.

Devemos levar em consideração que o ensino religioso na Suécia é atualmente obrigatório e não-confessional. Conforme estabelecido no currículo, o ensino da religião deve ser neutro em relação às diferentes religiões e visões de mundo, e não deve promover qualquer religião em detrimento das demais. No plano de ensino das escolas públicas da Suécia, afirma-se que o ensino deve tomar como seu ponto de partida uma visão da sociedade caracterizada por uma abertura em relação a estilos e perspectivas de vida, às diferenças entre as pessoas, e também a dar aos estudantes a oportunidade de desenvolverem o preparo para compreender e viver em uma sociedade caracterizada pela diferença (para mais materiais e reflexões inspiradoras, ver a tese de FLENSNER, 2015).

Na Grécia — País que tem nos cromossomos culturais a Igreja Católica Ortodoxa —, ensino religioso significa ensinar a fé ortodoxa.

qualquer que seja. Deve, em consequência, projetar-se no reconhecimento harmônico de suas duas dimensões, que, no caso, estão refletidas no direto a receber ou não educação religiosa.”

⁶ Ver e.g. artigo do *The Local Sweden*; no mesmo periódico, ver também um artigo sobre um importante assunto relacionado, a segregação de gênero nas escolas islâmicas.



Tentativas governamentais (do ministro da educação, Mikos Filis) de mudar as políticas para uma educação mais laica e não-confessional encontraram firme oposição do clero ortodoxo. A Igreja Ortodoxa Grega acionou imediatamente a mais alta corte, sob alegação de que as mudanças removeriam a ênfase privilegiada dada ao cristianismo ortodoxo por tradição e lei. Em março de 2018, aproximadamente 2000 pessoas marcharam até o parlamento grego para protestar contra os novos livros escolares, os quais, segundo eles, punham em perigo o cristianismo ortodoxo, religião oficial da Grécia. Entre os manifestantes, muitos padres e bispos ortodoxos. Alguns manifestantes no evento em Atenas seguravam cartazes que tachavam de traidores da pátria os autores dos livros, e traziam os dizeres “Não à religião ecumênica”. Entregaram uma petição ao parlamento antes do final pacífico do protesto. Uma aula de ensino religioso é obrigatória em cada um dos doze níveis que compõem os sistemas de educação primária e secundária na Grécia. Os novos livros-texto, especialmente os das classes mais avançadas, dedicavam mais espaço a outras denominações cristãs e a outras religiões, as quais recebiam tratamento superficial e um tanto depreciativo em livros-texto anteriores. Em seguida aos protestos, o Conselho de Estado decretou que as mudanças nas aulas de ensino religioso eram inconstitucionais. Em contrapartida, o governo grego, composto pela SYRIZA (a Coalizão da Esquerda Radical) realizou um ataque à decisão do conselho, acusando os juízes de sucumbirem à pressão da Igreja. Em uma declaração do Ministério da Educação, Pesquisa e Assuntos Religiosos, afirma-se que o novo programa de ensino já havia sido implementado, e havia sido bem recebido por professores e estudantes, acrescentando que a decisão do Conselho de Estado relativa ao ensino da religião fazia a sociedade e o sistema educacional regredirem em anos. De sua parte, o ministério afirmou sua determinação em continuar a trabalhar para a renovação, o pluralismo e a democratização dos currículos e materiais de ensino em todos os níveis. “O novo curso de ensino religioso foi inteiramente incorporado e vem sendo aceito por professores e estudantes, pois é uma demanda amadurecida da sociedade grega”. Em nota oficial, o SYRIZA tachou de escandalosa a decisão do Conselho de Estado, acusando-a de ser baseada na visão de teólogos extremistas e conclamando o Ministério da Educação a seguir com seu trabalho de



profunda reforma e modernização dos programas de ensino que haviam sido lançados a bastante tempo (para mais informações, ver e.g. CHRYSOPOULOS, 2018). Na declaração final do SYRIZA—“a educação deve cultivar o pensamento crítico, promover princípios e valores de liberdade, democracia, coexistência e diversidade”—, vemos o drama e o desafio do novo estilo de ensino religioso atuando em um mundo mais e mais globalizado, o qual se vê em tensão permanente entre culturas e religiões locais.



Referências

Livros

BUSCH, Lawrence. **Knowledge for Sale. The Neoliberal Takeover of Higher Education**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2017.

FLENSNER, Karin Kittelman. **Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden**. Tese de doutorado. Departamento de Literatura, História das Ideias e Religião, Universidade de Gothenburg, 2015. Disponível em: <https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/40808/1/gupea_2077_40808_1.pdf>. Último acesso: 30 set. 2018.

FLEXNER, Abraham, and Robbert DIJKGRAAF. **The Usefulness of Useless Knowledge**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2017.

FLEXNER, Abraham. Usefulness of Useless Knowledge. In: **Harpers**. Vol. 179, p. 544-552, 1939.

GEERTZ, Armin W. **Approcci cognitivi ed evoluzionistici alla religione**: una collezione di saggi. Bologna: Patron Editore, 2019 (forthcoming).

HAYEK, Friedrich A. von. **The Mirage of Social Justice**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

HAYEK, Friedrich A. von. The Use of Knowledge in Society. In: **American Economic Review**. Vol. 35(4), p. 519-530, 1945.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A.; JUNIOR, René F. G.; KLUCK, Cláudia R.; RODRIGUES, Edile M.M. **Socialização do Saber e produção científica do**

ensino religioso. Porto Alegre: Fi, 2018.

KERRY, John. Religion and Diplomacy: Toward a Better Understanding of Religion and Global Affairs. In: **America: The Jesuit Review** 216(6), p. 14-16, 2015.

NUSSBAUM, Martha C. **Nor for Profit: Why Democracy Needs the Humanities**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010.

ORDINE, Nuccio. **The Usefulness of the Useless**. Philadelphia: Paul Dry Books. English translation of **L'utilità dell'inutile. Manifesto. Con un saggio di Abraham Flexner**, Milano: Bompiani, 2013.

Notícias de periódicos e notas oficiais

CHRYSOPOULOS, Philip. Greek Government Attacks Court Decision on Religion Lessons. **Greek Reporter**, 21 mar. 2018. Disponível em: <<https://greece.greekreporter.com/2018/03/21/greek-government-attacks-court-decision-on-religion-lessons/>>. Último acesso: 30 set. 2018.

COMITÊ EXECUTIVO DO CONSELHO DE CIÊNCIA DO JAPÃO. On the Future Direction of the University: In Relation to the Departments/ Graduate Schools of Teacher Training and Humanities and Social Sciences. **Science Council of Japan**, 23 jul. 2015. Disponível em: <<http://www.scj.go.jp/en/pdf/kohyo-23-kanji-1e.pdf>>. Último acesso: 30 set. 2018.



Europa—Primeira Conferência Internacional sobre Educação Religiosa Católico. **IPFER: Instituto de Pesquisa e Formação de Educação em Religião**, 13. fev. 2018. Disponível em: <<https://ipfer.com.br/blog/europa-primeira-conferencia-internacional-sobre-educacao-religioso-catolico/>>. Último acesso: 30 set. 2018.

La Corte Suprema resolvió que en Salta no podrá darse educación religiosa en las escuelas públicas en el horario escolar y como parte del plan de estudios. **Centro de información judicial: agencia de noticias del poder judicial**. 12 dez. 2017. Disponível em: <<http://www.cij.gov.ar/nota-28821--La-Corte-Suprema-resolvi--que-en-Salta-no-podr--darse-educaci-n-religiosa-en-las-escuelas-p-blicas-en-el-horario-escolar-y-como-parte-del-plan-de-estudios.html>>. Último acesso: 30 set. 2018.

MALTA—First International Conference on Religious Education in Catholic Schools. **European Religion Education Newsletter**, vol. 16, n. 1, jan. fev. mar. 2018. Disponível em: <http://rivistadipedagogiareligiosa.unisal.it/wp-content/uploads/2018/03/EREnews-2018_1.pdf>. Último acesso: 30 set. 2018.

NIÑO, Raquel Rodríguez; SIMÓ, Ricardo Hurtato. Escuela publica y religion: una mezcla imposible. **El Diario**, 20 jan. 2018. Disponível em: <http://www.eldiario.es/eldiarioex/Escuela-publica-religion-mezcla-imposible_0_731427263.html>. Último acesso: 30 set. 2018.

PLATAFORMA ESTATAL DE PROFESORES DE RELIGIÓN. Los profesores de religión reclaman poder acceder a la profesión por oposición. **Religión digital**, Madrid, 19 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.periodistadigital.com/religion/educacion/2018/03/19/religion-iglesia-espana-educacion-profesores-clase-religion-profesion-oposicion-pacto-educativo-formacion-integral.shtml>>. Último acesso: 30 set. 2018.

Resenha: Sérgio R. A. JUNQUEIRA, René F.G. JUNIOR, Cláudia R. KLUCK, Edile M.M. RODRIGUES, **Socialização do Saber e produção científica do Ensino religioso**, Editora Fi 2018, 338pp.

European Religion Education Newsletter, vol. 16, n. 1, jan. fev. mar. 2018. Disponível em: <http://rivistadipedagogiareligiosa.unisal.it/wp-content/uploads/2018/03/EREnews-2018_1.pdf>. Último acesso: 30 set. 2018.

Sweden to crack down on Islamic schools. **The Local Sweden**, 11 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.thelocal.se/20180311/sweden-to-tighten-law-on-religious-schools>>. Último acesso: 30 set. 2018.

Sweden's Social Democrats propose ban on religious independent schools. **The Local Sweden**, 13 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.thelocal.se/20180313/swedens-social-democrats-propose-ban-on-religious-independent-schools>>. Último acesso: 30 set. 2018.

[Volta ao Sumário]





O estudo acadêmico laico
(ou não-religioso) da religião
como base para comunicação
e compreensão interculturais



Tim Jensen

Presidente da Associação Internacional de História das Religiões (International Association for the History of Religions, IAHR)

Professor Associado do Departamento de História da Universidade do Sul da Dinamarca (Syddansk Universitet) e Coordenador do Departamento de Estudos de Religiões da mesma Universidade

Professor-Honorário da Leibniz Universität, Hannover

Foi Secretário-Geral da Associação Internacional de História das Religiões e da Associação Europeia de História das Religiões, e Presidente da Associação Dinamarquesa de História das Religiões

E-mail: t.jensen@ifpr.sdu.dk

Como referenciar este texto:

JENSEN, Tim, O estudo acadêmico laico (ou não-religioso) da religião como base para comunicação e compreensão interculturais. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 50-75.

Introdução⁷

Esta é uma breve revisão *crítica* de algumas das mais importantes recomendações transnacionais para o funcionamento do ensino religioso (ER) nas escolas públicas como ferramenta-chave na resolução de conflitos de natureza religiosa, bem como para o que se chama usualmente *educação e compreensão interculturais ou inter-religiosas*. É *crítica* pois é analítica, mas também porque a análise crítica está intimamente ligada a um ponto de vista tanto analítico quanto normativo—o ponto de vista de um estudioso das religiões argumentando que o tipo adequado de ER e o que pode ser chamado *ER intercultural* em escolas públicas devem ser embasados em uma abordagem do estudo das religiões a assuntos religiosos ou relativos à religião.

Este artigo se baseia em e faz referência a outros artigos e discussões de minha autoria. Ademais, baseia-se em e faz referência a dois projetos europeus: IERS (Educação intercultural pelos estudos religiosos) e SORAPS (Abordagem do estudo das religiões a preconceitos e estereótipos). Este artigo serve como ponto de partida a ser proferida em Florianópolis, Brasil, no **3º Simpósio Internacional / 16º Simpósio Nacional da ABHR: Política, Religião e Diversidades: Educação e Espaço Público**, em outubro de 2018.

Algumas recomendações transnacionais para a educação intercultural relativa ao ER

Processos inter- ou supranacionais, tais como a chamada globalização, pluralização, migração e o extremismo militante (em especial alguns tipos de extremismo muçulmano), são não raro vistos como desafios importantes aos Estados unidos, à Europa e a seus estados nacionais. Desafios à segurança, bem-estar, democracia, coexistência pacífica e portanto à ordem social (dominante) e à educação pública, vista como

⁷ Este capítulo foi originalmente escrito em língua inglesa. Tradução: Fabiano Seixas Fernandes.



um instrumento estatal chave para a socialização de futuros cidadãos, segundo modos dominantes de pensamento e comportamento.

No nível político supranacional, os desafios são enfrentados com projetos e recomendações educacionais, e.g. pela *educação cidadã*, *educação intercultural*, e/ou *educação religiosa*, entre outros. Todas as recomendações com um foco especial na religião (e em ER) têm em comum o desejo de assegurar que as instituições educacionais garantam algum tipo de ensino *sobre* diferentes religiões, e normalmente se enfatiza que isso deve ser feito de modo balanceado, plural e imparcial. Os objetivos comuns são contribuir para a competência e a capacidade do aprendiz ao diálogo intercultural e interreligioso respeitoso, que (espera-se) pode fortalecer e garantir a coesão social, a democracia e os direitos humanos^{8 9}.

Em 1997, o CoE lançou o projeto *Educação para a Cidadania Democrática*, em referência à missão do CoE de construir uma sociedade mais justa e tolerante, e a seus esforços em combater, por exemplo, a xenofobia, o racismo, o nacionalismo agressivo e a intolerância religiosa. Em 2002, recomendou-se que os estados-membros desenvolvessem currículos relevantes em seus programas de formação de professores (Europa, 2002). Em 2010, as mesmas recomendações foram adotadas pelos estados-membros, ao adotarem a *Carta sobre a educação para a cidadania democrática e para os direitos humanos* (CoE 2010a, 14).

Questões de religião e ER se tornaram parte central do novo projeto *Educação intercultural e o desafio da diversidade religiosa e do diálogo*, acordado pelos Ministérios da Educação em 2003 (CoE, 2003). Em uma

⁸ Vêm atuando como agentes transnacionais o Conselho da Europa (CoE) e a Organização para Cooperação e Segurança na Europa (OSCE); também pode ser mencionada a *Aliança das Civilizações da ONU* (Nações Unidas, 2006), um projeto que também engloba um projeto sobre educação. O projeto REDCo (sigla para *Religion in Education. A contribution to Dialogue or a factor of Conflict in transforming societies of European Countries*, ou *Religião na Educação: uma contribuição para o diálogo ou um fator de conflito na transformação das sociedades dos países europeus?*) (ver REDCo, 2009), financiado pela ONU, também pode ser mencionado, especialmente por sua importância como pesquisa.

⁹ No que segue, apresento excertos e resumos de uma resenha crítica recente (Jensen & Kjeldsen, 2015a) destes e de outros projetos e recomendações supranacionais, uma resenha que faz parte do IESR, um projeto multilateral do Comenius, financiado pelo Programa de Aprendizagem Permanente. Para visões gerais dos projetos europeus, ver Jackson (2007, 2008, 2009).



declaração da Conferência Europeia sobre “as dimensões religiosas do diálogo intercultural” (abr/2007), os participantes enfatizaram a importância do ensino sobre religiões e que “a dimensão religiosa de nossas culturas deve estar adequadamente refletida em nossos sistemas educacionais [...]” (CoE, 2007).

Um documento importante para este projeto é o *Livro branco sobre o diálogo intercultural* (2008a). “O ensino e a aprendizagem de competências interculturais” devem ser a base da área de competência que deve formar parte da educação cidadã e da educação para os direitos humanos, da formação de professores bem como de todas as disciplinas, especialmente, no entanto, de história, línguas e ER. Afirma-se que, independentemente dos diferentes sistemas de ER, “diversidade religiosa e de credo” deve ser levada em conta, e a educação deve incluir o “conhecimento das principais convicções religiosas e não-religiosas e de seu papel social” (CoE, 2008a, 30-31, 43-44).

O papel das religiões (e das convicções não-religiosas) dentro da educação intercultural é ainda elaborado nas recomendações do Comitê de Ministros (dez/2008). De acordo com este documento, convicções religiosas e não-religiosas são vistas, “ao menos” como “fatos culturais”, e a informação e o conhecimento destas áreas deve, portanto, ser ensinado em consistência com os propósitos da educação cidadã, direitos humanos e respeito à igual dignidade de todos os indivíduos (CoE, 2008b, 4)¹⁰.

Alguns dos objetivos da abordagem intercultural ao ensino sobre convicções religiosas e não-religiosas são postos da seguinte forma:

- Promover o conhecimento dos diferentes aspectos (símbolos, práticas, etc.) da diversidade religiosa;
- Abordar questões sensíveis ou controversas possivelmente oriundas da diversidade de convicções religiosas e não-religiosas;

¹⁰ Robert Jackson, um agente-chave em muitos grupos expertos em ER, educação cidadã e afins, acredita que esta formulação (“fatos culturais”) é uma estratégia pragmática legitimando as recomendações de que o conhecimento e a compreensão da religião como fato cultural são relevantes e, portanto, de preocupação pública também dentro do CoE, que deve ser neutro com relação a expressões de visões religiosas (Jackson, 2008, 157-158; 2009, 87). Pode-se acrescentar que a formulação também pode dever sua existência e proeminência ao fato de que se coaduna ao discurso francês sobre *faits religieux*. Cf. as contribuições francesas de Willaime (2014), entre outros.



- Desenvolver habilidades de avaliação e reflexão críticas relativas à compreensão das perspectivas e modos de vida de diferentes convicções religiosas e não-religiosas;
- Promover a habilidade de analisar e interpretar imparcialmente as muitas informações relativas à diversidade de convicções religiosas e não-religiosas, sem prejuízo à necessidade de respeitar as convicções religiosas e não-religiosas dos alunos, e sem prejuízo à educação religiosa dada fora da esfera da educação pública. (CoE, 2008b, §5.)

Este documento de 2008 também se refere a importantes recomendações anteriores, uma delas sendo a *Assembleia Parlamentar* de 2005, na qual se promove o ensino sobre as religiões. Nesta recomendação de 2005, a educação é vista como “essencial para o combate à ignorância, aos estereótipos e problemas de compreensão entre as religiões”; aí afirma-se que

Ensinar as crianças a história e a filosofia das principais religiões com restrição, objetividade e respeitando os valores da *Convenção Europeia dos Direitos Humanos* combaterá eficientemente o fanatismo. É essencial compreender a história dos conflitos políticos em nome da religião. (CoE, 2005, 7.)

A *Assembleia Parlamentar* faz críticas explícitas aos chamados “países laicos” que não dedicam recursos suficientes ao ensino sobre as religiões, bem como aos países focados em ou favorecendo a uma religião em particular. Também acredita que há, na Europa, uma “escassez de professores qualificados para instruir adequadamente sobre as diferentes religiões”, e, portanto, recomendam que o Comitê de Ministros, com base nos critérios dispostos nas recomendações,

Promova a formação inicial e continuada de professores de ER, com respeito aos princípios estabelecidos nos parágrafos anteriores, com vistas a estabelecer um instituto de formação de professores para o estudo comparativo das religiões. (CoE 2005, 13.2; 13.3.)¹¹

¹¹ A instituição europeia proposta para a formação de professores não foi fundada, mas, em 2009, o Centro Wergeland Europeu (EWC) (cf. <http://www.theewc.org/>, acesso em:



Outra recomendação importante, e talvez mais influente, tem origem no Gabinete das Instituições Democráticas e dos Direitos Humanos (ODIHR), uma subdivisão da Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (OSCE). Em 2007, o ODIHR/OSCE publicou os *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools* [Os princípios norteadores de Toledo para o ensino sobre religiões e crenças em escolas públicas] (TGP), com o objetivo de dar apoio e conhecimento especializado aos estados-membro e à sociedade civil em seus esforços de promover a democracia, o Estado de direito, os direitos humanos, a tolerância e a não-discriminação.

Os TGP são baseados em dois princípios-chave: (1) a existência de um valor positivo no ensino que enfatiza o respeito ao direito de todos à liberdade de religião e credo; (2) o ensino sobre as religiões e credos pode reduzir problemas prejudiciais de compreensão e preconceitos (OSCE, 2007, 12).

Em um capítulo detalhado sobre os princípios-chave do desenvolvimento de currículos, enfatiza-se que devem ser sensíveis, balanceados, inclusivos, não-doutrinários, imparciais, baseados na razão e atualizados, e que podem ser incluídas as fontes [primárias] de várias religiões e credos que enfatizem o significado da tolerância, do respeito e do cuidado com o outro, com o objetivo de fortalecer o diálogo inter-religiões e o respeito aos direitos do outro (OSCE 2007, 40-41).

Também se enfatiza que, quando do desenvolvimento dos currículos, as convicções, interesses e sensibilidades dos alunos, pais, professores, gestores escolares, representantes de grupos e comunidades religiosas, ONGs, conselhos inter-religiosos, etc. devem ser levados em conta. Ao mesmo tempo, os TGP também enfatizam que o ensino deve

29 dez. 2015) foi estabelecido pelo governo norueguês, em cooperação com o CoE. Este centro se foca na educação para a compreensão intercultural, direitos humanos e cidadania democrática, com a missão de construir pontes entre políticas, pesquisa e prática. Uma de suas atividades é um grupo conjunto de especialistas do CoE e do EWC, que conta a liderança do influentíssimo estudioso da ER Robert Jackson, e um de seus objetivos é dar apoio aos estados-membro que desejem implementar a recomendação de 2008 do CoE. Um livreto, da autoria de Robert Jackson, intitulado *Signposts – Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-religious Worldviews in Intercultural Education* [Guias—Políticas e prática para o ensino sobre visões de mundo religiosas e não-religiosas em educação intercultural] foi publicado ao final de 2014.



se pautar em conhecimento acadêmico embasado, em não nos desejos das comunidades religiosas (OSCE 2007, 64-65).

Os objetivos pedagógicos e as razões para se ensinar religião e credo podem ser classificados como: (1) competências de formação social, (2) conhecimento histórico-cultural e (3) formação pessoal e ético-existencial.

As competências de formação social são:

- Atitudes de tolerância e respeito pelo direito dos indivíduos de aderir a determinadas religiões ou sistemas de crença. Isso inclui o direito de não aderir a nenhuma religião ou sistema de crença;
- Uma capacidade de relacionar questões relativas a religião e crenças a questões humanas mais amplas [...] e à promoção da paz [...];
- Uma compreensão histórica e psicológica de como a falta de respeito pela diferença religiosa levou à violência extrema no passado e, relativamente a isso, da importância de que as pessoas tomem parte ativa na proteção dos direitos de outrem (responsabilidade cívica); e
- A capacidade de contrabalancear, de forma respeitosa e sensível, um clima de intolerância e discriminação quando se instale. (OSCE, 2007, 48-49.)

Argumenta-se que o conhecimento sobre as religiões e crenças é parte essencial de uma educação abrangente, e é necessário para que se compreenda muito da história, da literatura e da arte. Estas competências e conhecimentos histórico-culturais incluem:

- Um conhecimento central sobre as diferentes religiões e sistemas de crença, e conhecimento sobre a variação inerente a todas as religiões e crenças, com referência tanto ao contexto local/nacional quanto ao de regiões geográficas mais amplas;
- Uma compreensão de que há vários modos legítimos de se encarar a história e o desenvolvimento histórico (multiperspectividade);
- Um conhecimento dos contextos associados aos principais eventos históricos relativos às diferentes religiões e sistemas de crença; aqui, novamente, atenção específica às circunstâncias



locais/nacionais deve estar combinada a uma perspectiva geográfica e cultural mais ampla;

- Uma compreensão da importância das crenças religiosas ou filosóficas na vida de um indivíduo;
- Consciência de semelhanças e diferenças entre diferentes religiões e sistemas de crenças;
- Capacidade, pautada por conhecimento embasado, de reconhecer e questionar estereótipos negativos de comunidades religiosas e seus membros. (OSCE, 2007, 48-49.)

A contribuição da formação ético-existencial pessoal do aprendiz é a seguinte:

- A formação e o desenvolvimento de auto-compreensão, incluindo uma apreciação mais aprofundada da própria religião ou das próprias crenças. O estudo de religiões e crenças abre as mentes dos estudantes para questões acerca do significado e dos propósitos, e expõe os estudantes às principais questões éticas debatidas pela humanidade ao longo da história. (OSCE, 2007, 19.)

Algumas observações críticas

O resumo acima e os excertos de Jensen & Kjeldsen (2015) oferecem, com referência aos princípios para um ER baseado no estudo (intercultural) das religiões (ERBER), pano de fundo para alguns comentários críticos¹².

Primeiramente, pode-se mencionar, independentemente dos princípios do estudo das religiões para o ER, que não há pesquisa que prove que o ensino das religiões no(s) modo(s) recomendado(s) de fato atinja os efeitos desejados (de modo duradouro), acima referidos nos *TGP*, bem como em recomendações semelhantes.

¹² As observações críticas estão baseadas e mais amplamente desenvolvidas em Jensen (2008).



Não há evidência de que “o ensino sobre as religiões e credos pode reduzir problemas prejudiciais de compreensão e preconceitos”, ou de que, conforme consta do projeto do CoE para educação intercultural relativa ao ER, “ensinar as crianças a história e a filosofia das principais religiões com restrição e objetividade, e respeitando os valores da *Convenção Europeia dos Direitos Humanos* combaterá eficientemente o fanatismo”.

É verdade que *existem* indícios aqui e acolá de que o ER(BER)—como levado a termo no ensino secundário dinamarquês, por exemplo—, pode ser de fato favorável à promoção da tolerância no lugar da intolerância entre as religiões, bem como de conhecimentos e habilidades que se mostrem úteis em um mundo multicultural. Mas isso só se mostra verdade na medida em que os estudantes são interpelados logo após o ensino secundário, ou no contexto de ER¹³. Quando me volto a debates públicos presentes e passados, para modos públicos e políticos dominantes de se encarar e falar sobre religião, seja a religião majoritária (em grande parte, alguma forma de cristianismo), seja uma religião menor (o islã em particular), então a maior parte dos países europeus, e também aqueles com longa tradição de ER em escolas públicas nos moldes dos *TGP* ou de outras das supracitadas recomendações, não parecem “esclarecidos”, e isso nos inclinaria a pensar que a maior parte dos formadores de opinião pública nunca teve uma única aula de ERBER.

Apesar de eu haver, anteriormente em minha carreira, tentando promover um ERBER nos moldes dos *TGP* e recomendações afins, como acadêmico na área de estudo das religiões, bem como na qualidade de cidadão preocupado, o fato de que não há pesquisa comprovando que os argumentos se baseiam em fatos (e não em desejos até então desabonados pelos fatos na maior parte dos países europeus), aliado a outras razões, tornou-me propenso a insistir que as razões para um ER baseado cientificamente no estudo das religiões que seja compulsório devem se limitar a dois argumentos:

1. O que chamamos *religião*, de uma forma ou de outra, vem sendo até hoje uma parte (mais ou menos importante) da

¹³ Ver Andersen *et al.* (2006) acerca do modesto projeto de pesquisa dinamarquês sobre atitudes e opiniões sobre religião e ER entre estudantes do ensino secundário na Dinamarca.



vida humana e da história mundial, de formações e discursos sociais, políticos e culturais. Se consideramos importante (para o estado, sociedade e cidadãos) o conhecimento científico da humanidade, de construtos e mecanismos cognitivos e sociais, da história e da evolução da humanidade e da cultura, etc., então também é importante o estudo científico das religiões e o conhecimento dele derivado.

2. Um estado democrático e laico (ou seja, que não professe nenhuma religião, sem ser, contudo, anti-religioso) que tenha apreço pela ciência e pela racionalidade de vários outros modos e que lute para manter uma sociedade aberta e democrática deve naturalmente dar espaço às vozes e discursos religiosos. Deve, portanto, prover (cf. acima) uma base para o desenvolvimento de discurso científico não-religioso acerca do que chamamos *religião*, e este discurso deve ser disseminado, através do ERBER em escolas públicas, para a população como um todo, desde a “torre de marfim” do estudo acadêmico-científico dos departamentos de estudos da religião presentes em universidades.

Se o ERBER, de fato, conseguir talvez *ajudar* a abrir caminho para a tolerância, o respeito mútuo e a coexistência pacífica e a coesão social, isso é obviamente muito bom. No entanto, além do problema acima mencionado—qual seja, a falta de provas de que ER intercultural consegue alcançar o que se estipula que alcance naquelas recomendações—, há outros problemas a serem mencionados:

Se o conhecimento e as habilidades adquiridas via ER são construídas com base em referências muito proeminentes ou explícitas à sua utilidade em relação aos “desafios” contemporâneos, isso pode, de fato, *diminuir* a utilidade deste tipo de ER quanto a estes mesmos desafios. Por quê?

Porque os contextos e os desafios estão mudando: o conhecimento e as habilidades oferecidas, portanto, têm de ser tais que possam ser aplicadas a uma ampla variedade de contextos e tarefas futuras. Ademais, muito poucos dos estudiosos da religião que de fato contribuem com conhecimento válido e útil e análises de questões contemporâneas



(através da mídia pública, por exemplo) tiveram *formação* para fazê-lo (se é que algum a teve), e.g. através de um programa de estudos sobre ER explicitamente destinado a questões e desafios contemporâneos—muito provavelmente em detrimento de outras questões ou assuntos importantes para estudo acadêmico das religiões e para o ERBER.

Foco demasiadamente explícito em questões contemporâneas a ênfase excessiva na possível “utilidade em resolução de problemas” do ER podem ter consequências negativas para qualidade da educação e para a capacidade real de analisar, compreender e explicar questões presentes e futuras. É, por exemplo, o estudo e ensino sobre religiões e culturas *passadas*—da Grécia antiga ou das religiões chinesa e coreana ou de antigos grupos indígenas, etc.—, que pode fornecer o conhecimento sobre religião e sobre as competências históricas e comparativas que justamente habilitaria para aquela abordagem distanciada e crítico-analítica à religião e a questões contemporâneas que pode levar a novos modos de se ver e a formas inovadoras de resolução de problemas.

Adicionalmente, pode-se dizer que o foco nos “desafios” que se diz serem causados pela religião ou por encontros entre religiões é baseado em análises problemáticas, i.e. análises que superestimam o papel e a importância da religião nestes “desafios” ou neste ou naquele conflito. Assim, o ER corre o risco de exagerar o papel da religião e de minorar ou negligenciar o papel, por exemplo, da economia e da política—e, portanto, de meios mais relevantes e eficientes que o ensino sobre religião de se resolver os problemas. Talvez mais atenção deva ser dada a alguns fatores não-religiosos que preparam o terreno para conflitos, por exemplo, desprezo flagrante a princípios básicos de direitos humanos—incluindo o de grupos ocidentais que se orgulham de defender os direitos humanos—, guerras em curso e algumas de suas motivações menos idealistas, exploração de povos e da natureza, problemas econômicos e sociais gigantescos, bem como cinismo e incompetência políticas.

E talvez muitas das recomendações sobre educação cidadã, sobre educação intercultural e inter-religiosa e sobre ER devam gerar discussões mais explícitas sobre até que ponto estas recomendações e disciplinas escolares seriam primeiramente resultantes da mesma islamofobia que afirmam desejar combater.



Limitações de espaço me impedem de tratar desse assunto em maiores detalhes, mas, em minha opinião, não deve haver dúvida de que muitas recomendações, também para o ER intercultural, são influenciadas e talvez pesadamente enviesadas pela nova presença (pelo novo tipo de presença) muçulmana na Europa, a presença de um radicalismo muçulmano militante e não-militante e, não menos importante, por discursos políticos e públicos sobre o islã e terroristas muçulmanos, incluindo programas e retórica política anti-muçulmana cada vez mais poderosos e influentes, e.g. sobre o islã e os muçulmanos serem por definição incapazes de lidar com democracia e com a (ideia ou ideal da) separação entre política e religião.

As recomendações supracitadas, apesar de serem definitivamente um passo importante na direção certa, também de outros modos não cumprem adequadamente os requisitos para o ER intercultural baseado em uma didática de estudo das religiões. Mesmo que sua tendência seja a de enfatizar que os professores devem ser profissionais com formação no estudo das religiões, e apesar da frequência com que se afirma, entre outras coisas, que os currículos devem ser elaborados por profissionais e especialistas em estudo das religiões, que o ensino deve ser *sobre* religiões (e também sobre convicções não-religiosas), que deve ser oferecido de forma “balanceada, imparcial e pluralista”, que deve promover conhecimento e habilidades crítico-analíticas, e (no caso do projeto do CoE) que o ensino também deve incluir assuntos controversos relativos à religião, um olhar mais próximo aos *TGP* revela que os princípios delineados entram em conflito com vários princípios do estudo das religiões. Menciono uns poucos:

Atores políticos, incluindo líderes religiosos e parceiros religiosos, devem ser incluídos na redação do currículo. Apesar de se poder produzir argumentos em defesa desse arranjo, há muitos bons argumentos contrários. O ponto de vista passado e presente dos iniciados será representado nos livros-texto e no ensino sobre as religiões como consequência de uma abordagem normal do estudo das religiões (pelo menos no nível da documentação e descrição), simplesmente devido, por exemplo, à inclusão de fontes primárias e aos esforços metódicos em se mostrar uma pluralidade de interpretações e vozes dentro das tradições religiosas. Mas o ponto de vista dos iniciados não deve ser incluído na



elaboração geral dos currículos ou na redação dos livros-texto: esse é o papel do estado neutro, dos especialistas no estudo das religiões e dos professores de ER. Do contrário, por que não incluir as vozes religiosas na elaboração dos currículos de todas as outras disciplinas ensinadas na escola? Se a religião é uma fato cultural humano e social a ser estudado de modo científico e ensinado como tal nas escolas, e se o ER é uma disciplina escolar regular, então líderes ou “representantes” religiosos não têm lugar em comitês curriculares e na tomada de decisões pertinentes, por exemplo, a livros-texto e a seus conteúdos. Ademais, quem deve decidir quais são os “representantes” certos (ou errados) de determinada religião¹⁴?

Minha crítica aos *TGP* (Jensen, 2008) por sua franca atitude “pró-religião” ou “pró-religiosos” e pela exigência de que os professores devam ter uma atitude especificamente respeitosa à religião e aos religiosos deve ser reiterada em 2018: os *TGP* repetidamente parecem um porta-voz de uma abordagem à religião que torna difícil, se não impossível, creio, um ensino baseado em especialidade, formação e normas profissionais, que seja acurado, objetivo, não-doutrinário, imparcial e livre de vieses—conforme recomendado pelos próprios *TGP*. A razão é que se exige uma atitude especial por parte dos professores, e que se diz que o assunto deve ser tratado com respeito, e que os currículos devem se mostrar sensíveis à pluralidade local religiosa e secular.

Essa noção basicamente normativa e positiva de religião (e de ER) se mostra ainda mais explicitamente quando se afirma que “o assunto toca profundamente a natureza humana” (36), que a religião é “um assunto pessoal” (33) e que o ensino sobre religiões constitui um “desafio” específico (31) que necessita de atitude e estratégia especiais por parte dos professores.

Objecções à minha crítica quanto ao “tomar cuidado” ou ao ser “cuidadoso quanto” à religião e às sensibilidades e sentimentos de pessoas religiosas geralmente mencionam a possível presença de alunos religiosos na sala de aula de ER, argumentando que a didática e a pedagogia do ER, em teoria e prática, devem levar seriamente em conta como alunos (e pais) pensam e se sentem acerca da religião, seja sua própria ou em geral.

¹⁴ Cf. também a discussão em e.g. Alberts (2007, 377–380).



Minha resposta foi e continua sendo “sim, mas...”. Embora reconheça que algumas sentenças da Corte Europeia de Direitos Humanos tendem a dar às pessoas religiosas o direito de não terem seus ditos “sentimentos” ou “sensibilidade religiosa” feridos, acho mais importante, neste ponto, fazer referência às decisões de cortes europeias e estadunidenses relativas aos critérios para se tornar o ER compulsório, a saber, que a informação e o conhecimento sejam transmitidos de modo “objetivo, crítico e pluralista”¹⁵.

Não entendo porque algumas pessoas evidentemente creem que uma abordagem baseada no estudo das religiões tende a impedir o professor de interessar ou engajar seus estudantes na disciplina, nem porque creem que o professor formado como acadêmico na área de estudos da religião não saberá se portar de modo decente frente aos alunos a menos que demonstre algum tipo de veneração ou respeito especial pela religião ou por “sentimentos religiosos”, como se fossem algum tipo especialmente sensível e central de “sentimentos”. Minha própria experiência de 15 anos como professor de ER do ensino secundário, bem como a de acadêmico na área de estudos da religião—lecionando sobre religião para grupos contendo estudantes de quase todas as profissões que lidam com imigração, globalização, “embates culturais”, sejam estes estudantes policiais, políticos, professores, enfermeiros, diplomatas, pessoas de negócios—não indica nada semelhante.

Seja como for, em minha opinião, estas recomendações, no mais balanceadas e sóbrias, tendem, ao final, a não serem imparciais, neutras ou balanceadas. Seu ponto de partida e de chegada é a promoção e a proteção da religião, ou de algum tipo (postulado) de religião, e, claro, dos aspectos da religião que podem coexistir com direitos humanos, democracia e pluralismo, dando-lhes apoio. Ao discutir conteúdos, conseqüentemente, recomenda-se ênfase às fontes [primárias] das religiões que enfatizam paz, tolerância e direitos humanos (21). Isso quer dizer que fontes testemunhando (o potencial para) intolerância, violência, conflito e algo totalmente distinto dos princípios dos direitos humanos devem ser silenciosamente deixadas de lado?

¹⁵ Cf. a discussão em Jensen (2005). Os *TGP* (OSCE/ODIHR, 2007) têm uma discussão útil a respeito deste assunto e de outros relacionados na Europa e nos Estados Unidos (cap. II e apêndice III).



Com seu propósito de fazer com que os alunos também aprendam *com a religião* (cf. a última citação dos *TGP* sobre a contribuição da disciplina para a formação pessoal e ético-existencial do aprendiz) e os outros elementos acima mencionados, deve-se concluir que o ER recomendado, por exemplo, nos *TGP*, contém elementos que o qualificam não como ERBER, mas, para utilizar um termo que introduzi em escritos anteriores, um ER “confessional com letra minúscula”.

ERBER: Alguns princípios e abordagens centrais:

Com o objetivo de se qualificar como um ERBER não-religioso e laico, o ER deve estar alinhado com o que Jensen & Kjeldsen (por sua vez, alinhados com Wiebe, 1984, 407, e Wiebe, 2011, 12) define como os “pressupostos básicos mínimos” para o estudo histórico e comparativo das religiões, pressupostos que equivalem ao que o finado estudioso israelense R. J. Zwi Werblowsky propôs em Marburg (1960) durante a Conferência Mundial da Associação Internacional de História das Religiões (IAHR) daquele ano.

Uma passagem famosa no segundo parágrafo desta declaração—assinada pela maior parte dos proeminentes estudiosos da religião ali reunidos (Schimmel, 1960/2015, 82)—sobre *Religionswissenschaft* [Ciência da Religião] como uma disciplina e ramo científico dentro das humanidades, afirma que *Religionswissenschaft*, ou seja, o estudo acadêmico da religião, é

Uma disciplina antropológica estudando o fenômeno religioso como criação, característica e aspecto da cultura humana. O ponto de encontro entre os estudiosos da religião enquanto tal é a percepção de que a consciência do numinoso ou a experiência da transcendência (onde existirem na religião) são—independentemente do que mais possam ser—fatos inegavelmente empíricos da existência humana, a serem estudados como todos os demais fatos humanos, por meio de métodos adequados.

Em minha humilde opinião, um ERBER é um ER (conforme configurado em currículos, livros-texto e na formação de professores) que adota estes pressupostos básicos ou deles compartilha.



O desenvolvimento de uma didática de ERBER vem sendo um dos objetivos do grupo de trabalho de educação sobre a religião em escolas públicas organizado pela Associação Europeia para o Estudo das Religiões (EASR)¹⁶. Vem sendo igualmente objetivo da colaboração entre alguns estudiosos da religião especializados em ER, como Bengt-Ove Andreassen, Wanda Alberts, e Tim Jensen, os dois últimos também co-presidindo o grupo de trabalho da EASR.

Os supostos “pressupostos básicos mínimos” para o estudo acadêmico das religiões podem ser “traduzidos” em “pressupostos básicos mínimos” para o ERBER; estes vêm sendo até o presente delineados esparsamente em vários artigos lidos ao longo dos anos, entre outros, pelos estudiosos supracitados. Karna Kjeldsen, minha colega dinamarquesa, tentou, em alguns artigos (ainda) não publicados e lidos em diversas conferências, resumir estes pressupostos metodológicos e contribuir com eles.

Aqui, desejo apenas alinhar meus próprios argumentos em defesa de que os países promovam o ERBER, e como deveria ser. Resumidamente:

- O estado (possa ou não ser classificado como laico) deve promover uma base para o desenvolvimento de um discurso científico e não-religioso sobre o que chamamos *religião*. O primeiro e mais óbvio modo de fazê-lo é promover o estudos acadêmico-científicos (i.e., universitários) da religião, em conformidade às normas gerais das ciências humanas, sociais e naturais.
- Uma vez que o estado normalmente utiliza as escolas públicas, especialmente os ensinamentos fundamental e secundário, para a socialização de futuros cidadãos em conformidade aos valores e normas da sociedade em questão, as escolas também devem promover discursos sobre religião para além dos discursos religiosos, bem como, evidentemente, discursos além daqueles ligados, por exemplo, a uma religião dominante (majoritária).

¹⁶ Uma rede global semelhante está para ser estabelecida dentro do quadro da IAHR, entre outros, a partir das recomendações de estudiosos na Coreia. Está, além disso, ligada ao Conselho Internacional de Filosofia e Ciências Humanas (CIPSH) e a seus esforços em promover a compreensão do valor científico, social e político das Humanidades.



- Consequentemente, o estado deve oferecer um ERBER, preferencialmente regular e ensinado por professores com formação universitária provida por departamentos de estudos da religião, com o uso de livros-texto escrito por estudiosos da religião em cooperação com professores de ER.
- Os currículos e planos de ensino devem ser elaborados por autoridades estatais ou das escolas locais usando o conhecimento especializado dos estudiosos da religião e dos professores de ER. Líderes religiosos e os chamados representantes de grupos religiosos não devem tomar parte na redação de currículos e planos de ensino. Do ponto de vista dos estudos da religião, estes agentes são *iniciados*, portanto são material-fonte. Não devem ser considerados parceiros em uma empreitada acadêmico-educacional.
- O ER deve ser uma disciplina acadêmica normal, com exames e notas, e as exigências a professores e alunos devem ser as mesmas de outras disciplinas. A disciplina deve ser ensinada de acordo com teorias, métodos e didática desenvolvidos independentemente dos possíveis históricos e posições pessoais religiosos ou não-religiosos de alunos ou professores.
- O ER deve ser um aprendizado integrador, não-confessional sobre as religiões, e deve ser obrigatório. O estado deve garantir o interesse na formação de cidadãos capacitados a analisar a religião e discursos sobre a religião como fenômenos sociais, humanos e históricos.
- Para que possa ser obrigatório, sem a possibilidade de dispensa, deve estar alinhado com os princípios básicos do estudo das religiões, mas também com várias instituições legais e de direitos humanos, como a Suprema Corte dos EUA e a Corte Europeia de Direitos Humanos. De acordo com as decisões destas instâncias, a religião deve ser ensinada de modo objetivo, crítico e pluralista. Esta abordagem é a que vem sendo desenvolvida primeiramente dentro dos estudos acadêmico-científicos das religiões.
- Quando o ER é ministrado a alunos de escolas públicas, é na qualidade de alunos, e não da de, digamos, protestantes ou sunistas, ateus ou “nenhuma das anteriores”; quando os professores



leccionam a disciplina, fazem-no como profissionais, como professores educados conforme uma abordagem científica e didaticamente “sã” do fenômeno humano e social a que chamamos *religião*.

- A tarefa do estado, da escola, do ER e do professor de ER é diferente da tarefa dos pais religiosos ou anti-religiosos e das instituições religiosas ou anti-religiosas. A tarefa do ER é oferecer aos alunos e à esfera e discussões públicas sobre religião uma abordagem à religião que seja diferente do que é oferecido por pais e instituições religiosas.
- O ER deve ser baseado em uma abordagem do estudo das religiões metodicamente trans-religiosa, a-religiosa, agnóstica ou ateia, desenvolvida em departamentos universitários e presente em livros e periódicos que apresentem a pesquisa de uma comunidade internacional de acadêmicos, em conformidade com os padrões e discursos acadêmicos desenvolvidos por esta comunidade por mais de um século.
- Apesar de as opiniões diferirem quanto às definições de um tipo ótimo de estudo da religião, e apesar de ainda não haver unanimidade nem na definição do objeto de estudo nem quanto às teorias e métodos mais adequados ao estudo da religião, alguns princípios *são* reconhecidos para que uma abordagem dos estudos da religião seja assim chamada e reconhecida. Os mesmos princípios devem vigorar para o ERBER.
- Primeiramente, a noção mesma de *religião* deve ser questionada, pesquisada e desenvolvida, e o professor de ER deve buscar modos de fazer o mesmo com seus alunos. Essencializações, reificações e asserções *sui generis* devem ser discutidas e desconstruídas; também devem ser ensinadas distinções ligadas a pares analíticos como *iniciado/não-iniciado* e *ênico/ético*. Em países predominantemente cristãos, vários tipos de noções (normativas) cristãs ou de influência cristã acerca da (verdadeira) religião devem ser analisadas e postas a nu, ao mesmo tempo em que noções, termos analíticos e métodos desenvolvidos dentro dos estudos da religião são introduzidos e metodicamente aplicados ao material-fonte, sejam textos (incluindo



discussões públicas sobre religiões ou uma religião específica como o islã, cultura popular e material), seja a “religião vivida” a ser estudada, por exemplo, por meio de trabalho de campo, entrevistas, etc.

- Um aspecto importante da desconstrução de discursos dominantes sobre a religião é a desconstrução de uma noção muito popular e disseminada, e não menos popular nos discursos de ER, a saber, a noção de que a religião pode ser primordialmente (originalmente e acima de tudo) compreendida enquanto tal e do mesmo modo que tantas, e, em alguns casos, as mesmíssimas “respostas” às chamadas *questões existenciais universais* postas pelo passado e presente humanos—independentemente do contexto religioso e cultural do indivíduo. Essa abordagem não se alinha com as teorias dominantes internas aos estudos da religião, e uma disciplina escolar, incluindo aí o ER, não deve diferir demasiadamente das abordagens e do conhecimento científico contemporâneos.
- O ERBER não tem por objetivo fazer seus estudantes aprenderem com a religião. Seu propósito é, antes, e conforme também mencionado por Wanda Alberts, que os alunos aprendam com a abordagem à religião dos estudos sobre religião. Caso aprendam *com* a religião ao mesmo tempo, isso diz respeito a eles, não ao professor de ER.
- Consequentemente, o ensino sobre religião e sobre as várias tradições religiosas podem muito bem despertar nos alunos interesse pessoal/espiritual/existencial, e mesmo engajamento em religião, bem como pode distanciá-los desta, e inclusive levá-los a combatê-la. Mas este não é o objetivo do ER. O objetivo é ensinar os estudantes a aplicar à religião as teorias do estudo das religiões e abordagens crítico-analíticas, interculturais, históricas, sociológicas e antropológicas.
- Este tipo de ER deseja contribuir de modo muito importante com o que, em alemão, chama-se *Allgemeinbildung* [cultura geral], ao capacitar os estudantes a abordar a religião como um fenômeno histórico, social e humano de forma esclarecida e crítico-analítica. Introduz os estudantes ao fenômeno e às



tradições religiosas que possivelmente influenciaram as formações sociais, as sociedades, os modos de pensar, a evolução da humanidade, várias culturas e sociedades, a arte, a literatura, etc.

- Ademais, o conhecimento das religiões passadas e presentes, habilidades analíticas e competências relativas à religião e aos discursos públicos sobre religião podem ser valiosos no que diz respeito ao desempenho competente e capacitado de determinadas profissões no mundo de hoje: policiais, agentes prisionais e hospitalares, soldados, diplomatas, pessoas de negócios, etc. podem muito bem estar mais qualificados para melhor desempenho de suas atribuições se tiverem conhecimento sobre as religiões.

Epílogo: Dois projetos de ERBER

Em conformidade às críticas, preocupações e objeções acima elencadas relativas às proeminentes e influentes recomendações supranacionais para o ER intercultural, e portanto também em conformidade com os princípios básicos acima supridos (implícita ou explicitamente) para os conteúdos e métodos de um ERBER, há alguns anos, aceitei—um tanto hesitante, contudo—um convite para me tornar um dos parceiros no chamado projeto IERS do Comenius. Aceitei-o na esperança de que o projeto pudesse produzir material de ensino mais solidamente embasado no estudo acadêmico-científico das religiões.

Embora não esteja muito convencido de que há boa evidência de que qualquer tipo de ER, seja assim chamado, seja de fato um ERBER, pode (ajudar a) salvar o mundo, e embora me mantenha particularmente cético em relação a tornar este o principal objetivo do ER, não me importo, contudo, de estar equivocado. Se o folder e a página apresentando o projeto IERS e seus objetivos estiverem ao menos parcialmente corretos, se um “ensino sobre religião não-confessional, objetivo e de alta qualidade”, com as ferramentas desenvolvidas de acordo com “descobertas científicas atualizadas no estudo das religiões” puder *realmente* ajudar a produzir “compreensão crítica e construtiva das diferenças



religiosas e culturais”, embasando “o desenvolvimento de competências sociais, cívicas e interculturais”, então estarei satisfeito.

Os módulos digitais produzidos pelos parceiros do projeto oferecem uma introdução ao estudo das religiões, a suas metodologias e disciplinas, visões gerais das diferentes tradições religiosas que se acredita haverem contribuído na construção de uma parte importante da herança cultural da Europa (catolicismo romano e ortodoxo, protestantismo, judaísmo, islã), bem como visões gerais das tradições originárias do Oriente e Extremo Oriente (budismo, hinduísmo, taoísmo). Também são abordados assuntos pré-modernos, modernos e contemporâneos e temas sociais, éticos e relativos a direitos humanos ligados às religiões.

Portanto, desejo encerrar esta breve (re)visão da “ER intercultural” acrescida de umas poucas recomendações importantes a seu respeito, com a recomendação de que educadores, políticos, professores de ER e outros visitem os materiais e módulos digitais produzidos dentro do quadro do projeto IERS do Comenius. Espero que seja o que deveria ser, educação religiosa intercultural, baseada no estudo acadêmico-científico das religiões¹⁷. Igualmente, gostaria de fazer menção ao projeto de continuação, chamado SORAPS¹⁸, que, espero, também resultará em materiais baseados no estudo das religiões e cursos de formação de professores que possam se mostrar úteis em auxiliar acadêmicos, professores e educadores a lidarem com a religião de forma imparcial, profissional, pluralista e informativa.

¹⁷ Ver o website do projeto em: <http://iers.unive.it/> (acesso em: 27 ago. 2018).

¹⁸ Ver o website do projeto em: <https://soraps.unive.it/> (acesso em: 27 ago. 2018).



Referências

- ALBERTS, Wanda. **Integrative Religious Education in Europe**: a Study-of-religions Approach. Vol. 47. Berlin: de Gruyter. 2007.
- ALBERTS, Wanda. The academic study of religions and integrative religious education in Europe. **British Journal of Religious Education**, vol. 32, n. 3, p. 275-290. 2010.
- ANDERSEN, Peter B.; FREDERIKSEN, Signe; JENSEN, Tim. Hvor får de det dog fra?—Religiøs holdningsdannelse i gymnasieskolen. In: ANDERSEN, Peter B.; DAHLGREEN, Curt; JOHANNESSEN, Steffen; OTTERBECK, Jonas (eds). **Religion, skole og kulturel integration i Danmark og Sverige**, København: Museum Tusculanum. 2006, p. 159-171
- ANDREASSEN, Bengt-Ove. **"Et ordinært fag i særklasse"**: en analyse av fagdidaktiske perspektiver i innføringsbøker i religionsdidaktikk. Ph.d. afhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø, 2008.
- ANDREASSEN, Bengt-Ove. Religion Education in Norway: Tension and Harmony between Human Rights and Christian Cultural Heritage. **TEMENOS**, vol. 49, n. 2, p. 137-164, 2013.
- ANDREASSEN, Bengt-Ove. **Religionsdidaktikk: en innføring**. Oslo: Universitetsforlaget, 2012.
- COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. 2002 **Recommendation Rec (2002) 12 of the Committee of Ministers to member states on Education for Democratic Citizenship**. Disponível em: <http://www.undp.org/content/dam/turkey/docs/projectdocuments/DemGov/project_00075796/UNDP-TR-Recommendation_2002-12.doc.PDF>. Acesso em: 26 set. 2018.
- COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. 2003 **Declaration by the European Ministers of Education on Intercultural Education in the New European Context**. Disponível em: <<https://rm.coe.int/09000016807462b5>>. Acesso em: 26 set. 2018.
- COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. 2005 **Parliamentary Assembly. Recommendation 1720 (2005), Education and Religion**. Disponível em: <<http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-EN.asp?FileID=17373&lang=EN>>. Acesso em: 26 set. 2018.
- COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **Council of Europe Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education**. Adopted in the framework of Recommendation CM/REC (2010) of the Committee of Ministers. 2010a. Disponível em: <<https://rm.coe.int/16803034e5>>. Acesso em: 26 set. 2018.
- COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **Declaration and**



Programme on Education for Democratic Citizenship, Based on the Rights and Responsibilities of Citizens. Adopted by the Committee of Ministers on 7 May 1999, at its 104th Session. Disponível em: <<https://rm.coe.int/09000016805359c1>>. Acesso em: 26 set. 2018.

COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **Education and Religion. Parliamentary Assembly Recommendation 1720.** (Reply adopted by the Committee of Ministers on the 24 May 2006 at the 965th meeting of the Ministers' Deputies.) CM/AS(2006)Rec1720-final, 29 maio 2006. Disponível em: <https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805d80a5>. Acesso em: 26 set. 2018.

COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **Education for Sustainable Democratic Societies: the Role of Teachers.** Council of Europe Standing Conference of Ministers of Education. 23a sessão. Lituânia, Eslovênia, 4 e 5 June, 2010. 2010b. Disponível em: <http://www.mizs.gov.si/fileadmin/mizs.gov.si/pageuploads/Konferenca_SE/Konferenca_SE_MED_23_5.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.

COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **Final Declaration of the European Conference on 'The Religious Dimension of Intercultural Dialogue'.** San Marino, 23 e 24 abr. 2007. Disponível em: <https://rm.coe.int/09000016805d5d56>. Acesso em: 26 set. 2018.

COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **Recommendation CM/Rec(2008)12 of the Committee of Ministers to Member States on the Dimension of Religions and Non-religious Convictions within Intercultural Education** (Adopted by the Committee of Ministers on 10 December 2008 at the 1044th meeting of the Ministers' Deputies). Disponível em: <https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805d20e8>. 2018b. Acesso em: 26 set. 2018.

COUNCIL OF EUROPE [Conselho da Europa, CoE]. **White Paper on Intercultural Dialogue.** Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118th Ministerial Session. Strasbourg, 7 maio 2008a. Disponível em: <https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.

FRANK, Katharina; BOCHINGER, Cristoph. Religious Education in Switzerland as a Field of Work for the Study of Religions: Empirical Results and Theoretical Reflections. **NVMEN**, vol. 55, n.2, p. 183-217, 2008.

JACKSON, Robert. European Institutions and the Contribution of Studies of Religious Diversity to Education for democratic Citizenship. In: JACKSON, Robert; MIEDEMA, Siebren; WEISSE, Wolfram; WILLAIME, Jean-Paul (eds). **Religion and Education in Europe:** developments, contexts and debates, Eds. Münster: Waxmann, 2007. p. 27-55.



JACKSON, Robert. **Signposts – Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-religious Worldviews in Intercultural Education**. Council of Europe, 2014. Disponível em: <<https://rm.coe.int/09000016806cd2f5>>. Acesso em: 26 set. 2018.

JACKSON, Robert. Teaching about Religions in the Public Sphere: European Policy Initiatives and the Interpretive Approach. **NVMEN** vol. 55, n. 2, 2008, p. 151-182.

JACKSON, Robert. The Council of Europe and education about religious diversity. **British Journal of Religious Education**, vol. 31, n. 2, 2009, p. 85-90,

JENSEN, Tim; KJELDEN, Karna. European Projects and Recommendations Involving RE. In: **A Baseline Study**. Comenius Multilateral Project: Intercultural Education through Religious Studies. 2015a. Disponível em: <<http://iers.unive.it/deliverables/available-the-baseline-study/>>. Acesso em: 26 set. 2018.

JENSEN, Tim; KJELDEN, Karna. RE in Denmark—Political and Professional Discourses and Debates, Past and Present. **TEMENOS**, vol. 49, n. 2, p. 185-223, 2013.

JENSEN, Tim; KJELDEN, Karna. RE in France. In: **A Baseline Study**. Comenius Multilateral Project: Intercultural Education through Religious Studies. Disponível em: <<http://iers.unive.it/deliverables/available-the-baseline-study/>>. Acesso em: 26 set. 2018. 2015b

JENSEN, Tim; KJELDEN, Karna. RE in Germany. In: **A Baseline Study**. Comenius Multilateral Project: Intercultural Education through Religious Studies. 2015c. Disponível em: <<http://iers.unive.it/deliverables/available-the-baseline-study/>>. Acesso em: 26 set. 2018.

JENSEN, Tim; KJELDEN, Karna. RE in Italy. In: **A Baseline Study**. Comenius Multilateral Project: Intercultural Education through Religious Studies. 2015e. Disponível em: <<http://iers.unive.it/deliverables/available-the-baseline-study/>>. Acesso em: 26 set. 2018.

JENSEN, Tim; KJELDEN, Karna. RE in Spain. In: **A Baseline Study**. Comenius Multilateral Project: Intercultural Education through Religious Studies. 2015d. Disponível em: <<http://iers.unive.it/deliverables/available-the-baseline-study/>>. Acesso em: 26 set. 2018.

JENSEN, Tim. European and Danish Religious Education: Human Rights, the Secular State, and Rethinking Religious Education and Plurality." In: **Religion & Education**, vol. 32, n. 1, p. 60-78, 2005.

JENSEN, Tim. L'enseignement de la religion au Danemark: les réponses récentes à des défis européens communs. In: WILLAIME, Jean-Paul (ed.). **Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école**: réponses européennes et québécoises. Paris: Riveneuve. 2014.



JENSEN, Tim. RS based RE in Public Schools: A Must for a Secular State. **NVMEN**, vol. 55, n.2, p. 123-150, 2008.

JENSEN, Tim. Why Religion Education, as a Matter of Course, ought to be Part of the Public School Curriculum. In: FRANKEN, Leni; LOOBUYCK, Patrick (eds). **Religious Education in a Plural, Secularised Society. A Paradigm Shift.**, Münster: Waxmann Verlag, 2011, p. 131-150.

ORGANIZATION FOR SECURITY AND CO-OPERATION IN EUROPE [Organização para a Segurança e Cooperação na Europa] (OSCE). **Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion or Belief in Public Schools**. OSCE, ODIHR, 2007. Disponível em: <<https://www.osce.org/odihr/29154>>. Acesso em: 26 set. 2018.

REDCo. **Religion in Education: Contribution to Dialogue. Policy recommendations of the REDCo research project**. 2009. Disponível em: <https://patternsofgoverningreligion.weebly.com/uploads/2/7/0/3/27037565/redco_policy_recommendations_eng.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.

SCHIMMEL, Annemarie. Summary of the Discussion. **NVMEN, The Academic Study of Religion, and the IAHR, Past, Present, and Prospects**, Eds. JENSEN, Tim; GEERTZ, Armin W. Leiden: Brill, 2015. p. 81-85. (Publicação original: **NVMEN**, vol. 7, n. 2, p. 235-239, dez/1960.)

SCHREINER, Peter. Religious Education in the European Context. In: **Crosses and Crossings. Borders, Education and Religion in Northern Europe**, Eds. BERGLUND, Jenny; STRANDBRINK, Peter & LUNDÉN, Thomas. Boston & Berlin: deGruyter. 2015. p. 139-153.

United Nations [Organização das Nações Unidas]. **Alliance of Civilisations. Report of the High-level Group**. 13 nov. 2006. Disponível em: <https://www.unaoc.org/docs/AoC_HLG_REPORT_EN.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.

WIEBE, Donald. The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion. **Studies of Religion**, vol. 13, n. 4, p. 401-22. 1984.

WIEBE, Donald. The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion. In: ARNAL, William; MCCUTHEON, Russell (eds). **Failure and Nerve in the Academic Study of Religion**. London: Equinox, 2011. p. 6-31.

WILLAIME, Jean-Paul (ed.). **Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école**. Paris: Riveneuve, 2014.

WILLAIME, Jean-Paul. Different models for religion and education in Europe. In: **Religion and Education in Europe: developments, contexts and debates**, Eds. Münster: Waxmann, 2007. p. 57-66.

[Volta ao Sumário]





Projeto-Piloto "Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidade e Religiões"





Paulo Mendes Pinto

Coordenador da área de Ciência das Religiões na Universidade Lusófona, Portugal

responsável pelo projecto REC-XXI – Religiões, Educação e Cidadania

Membro da Comissão Executiva do Conselho Superior Académico do Grupo Lusófona

Embaixador do Parlamento Mundial das Religiões

Fundador da European Academy for Religions

Mestre em História e Cultura Pré-Clássica pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

E-mail: pmpgeral@gmail.com

Como referenciar este texto:

PINTO, Paulo Mendes, Projeto-Piloto “Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidade e Religiões”. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades**: Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 76-116.

Introdução¹⁹

O projeto “RELIGIÕES DO MUNDO: Valores, Espiritualidade e Religiões” foi um projeto-piloto desenvolvido pela Área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT) no ano de 2015, direcionado aos alunos do 5º e 6º ano e aplicado na Escola “Os Aprendizês”, situada em Cascais, Portugal durante os anos letivos de 2015/2016 e 2016-2017.

A proposta para o projeto nasceu e foi desenvolvida a partir da observação da necessidade de uma disciplina escolar que fosse complementar, mas não competitiva com a disciplina de “Educação Moral e Religiosa”.

A equipa multidisciplinar de investigadores que deu forma a este projeto moveu-se pela hipótese de partida de uma disciplina de Valores, Espiritualidade e Religiões poder promover a cidadania, possibilitar a formação de valores cívicos e mais conscientes e mais participativos e estruturar o pensamento e atuação das crianças e jovens. Neste sentido, a área científica da Ciência das Religiões, inserida na Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração (FCSEA), como uma das unidades orgânicas da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, preconiza o ensino do fenómeno religioso, de forma não-confessional, de um modo isento, rigoroso e equidistante. A promoção do diálogo entre a investigação e as religiões é feita de um modo neutro, mas ativo, não abdicando dos valores de participação e cidadania, assim como do conhecimento científico e crítico.

Neste trabalho, o que apresentamos em primeiro lugar, ainda que de forma sumária, são as questões de ordem histórica, social e jurídica que acompanham o processo dinâmico presentes em Portugal, enquanto país laico.

Num segundo momento, abordamos a estrutura do projeto e dos seus pressupostos, bem como a sua metodologia e métodos, os quais foram aplicados na Escola “Os Aprendizês” que aceitou o desafio de colocar em prática o projeto.

¹⁹ Este trabalho é o resultado do trabalho de uma vasta equipa, constituída por: Solange Martinho, Rui Lomelino de Freitas, Fernando Catarino, Joaquim Franco, Mariana Vital, Alexandre Honrado, António Faria, e Jorge Moniz.



As características desta escola, a sua Visão, Missão e Valores que corresponderam aos propósitos do projeto-piloto aqui apresentado, sendo possível a realização de um Protocolo de Cooperação entre a área de estudos de Ciência das Religiões e a Escola “Os Aprendizês”.

Para concluir, apresentamos um breve questionário distribuído aos pais dos alunos, as Breves Considerações e as Referências Bibliográficas.

A Liberdade Religiosa em Portugal: Enquadramento contextualizado

Em primeiro lugar, ainda que sucintamente, é necessário situar os pressupostos de conceção do Projeto-Piloto “Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidade e Religiões” (V.E.R) no quadro da Liberdade Religiosa, pela qual Portugal se rege na atualidade. Como refere (PINTO et al, 2018^a, p. 9-10)²⁰, “a liberdade religiosa poderá, por um lado, dar lugar às várias manifestações de fé que Portugal acolhe devido ao fluxo migratório constante no seu território e, por outro, por estas mesmas manifestações ainda serem “desconhecidas” pela maior parte da sociedade portuguesa”. Assim, a Área da Ciência das Religiões que conhece essa realidade, pretende com este primeiro projeto propor uma abertura na contribuição das desconstruções destas realidades.

Ainda referindo (PINTO et al, 2018b, p.10-12), “as mudanças histórico-sociais (desde a expulsão dos muçulmanos e judeus e, logo a seguir, com a conversão forçadas dos segundos, e com o catolicismo triunfante, até às revoluções liberais de 1820 (Pinto, 2006). (...) O catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas no país marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português”.

E, também pelas mudanças jurídicas pelas quais a sociedade portuguesa passou até atingir o seu grau de liberdade religiosa da qual todos os seus cidadãos usufruem nos dias de hoje, que ainda se

²⁰ PINTO, M, PAULO et al. *A Percepção da Liberdade Religiosa em Portugal entre as Lideranças Evangélicas*. In: Revista **REVER**, PUCSP. No Prelo.



encontra em construção em alguns setores da vida religiosa quotidiana dos cidadãos, nomeadamente nas escolas. Estas mudanças jurídicas, segundo (PINTO et al, 2018c, p. 14), ocorrem conforme:

(...) A transição democrática e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal. 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 de 2001 conduzem Estado e Igreja para uma nova concordata nascida em 2004. Com efeito, o sistema de relações Estado-igrejas implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas (artigo 41º). A liberdade religiosa surge associada à liberdade de consciência, não obstante as suas diferenças já citadas. Assim sendo, temos a liberdade de manifestação religiosa, separadamente ou em conjunto, em público ou em privado, através do ensino, da prática, do culto ou dos ritos – em consonância com o artigo 18º da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A garantia, no n.º 2 do artigo 41º, dos direitos e obrigações ou deveres cívicos, independentemente das convicções e práticas religiosas; no n.º 3, a proteção do sigilo da opção religiosa individual; e no n.º 6, a objeção de consciência por motivos de crença ou convicção. Por seu turno, a LLR, no n.º 1 do artigo 4º, afirma o princípio da não-confessionalidade do Estado, ou seja, a não adoção de qualquer religião por parte do Estado e o seu não pronunciamento sobre assuntos religiosos. Mas também, com vista à liberdade e à tolerância, a cooperação com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, mediante a sua representatividade (artigo 5º); a aplicação do princípio da tolerância para salvaguardar a liberdade de cada crença (artigo 7º); e a proteção dos direitos individuais e colectivos de liberdade religiosa (artigo 8º e seguintes). Não obstante estas provisões jurídicas sobre liberdade, igualdade e separação, segundo Canas (2008: 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 igrejas e confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos²¹, como ainda estabelece um lugar privilegia-

²¹ A opinião geral da Comissão para Negociação da LLR foi de que a proliferação de acordos tende a aumentar as desigualdades (Brito, 2006: 163-164). Assim, o Estado



do para a Igreja (artigo 58º), mantendo a força das Concordatas de 1940 e 2004²² (Brito, 2006: 163-164). O direito português estabelece, por conseguinte, uma hierarquização entre igrejas e cultos (Canas, 2008: 480-485). No cume, as igrejas e cultos instalados à longa data ou *radicados* no país²³ – com particular destaque para a Igreja, por conta do estatuto particular conferido pelo tratado internacional concordatário²⁴; depois, aqueles que se encontram registados e que possuem personalidade jurídica enquanto pessoas morais religiosas²⁵; e, por fim, igrejas e cultos sem personalidade jurídica por consequência da ausência de registo, (PINTO et al, 2018c, p. 14).

De acordo com o Observatório das Migrações (OM), as Estatísticas da Diversidade Religiosa em Portugal para a caracterização da diversidade religiosa, ainda aponta alguns desafios na obtenção de dados concretos sobre a real situação da diversidade religiosa, uma vez que as questões colocadas pelo Censo à população, relativamente a confissão de fé, pode não corresponder as respostas obtidas uma vez que a resposta por parte da população, não é obrigatória. Assim, segundo os dados obtidos no Observatório das Migrações:²⁶

deverá evitar negociá-los se o objetivo de tais acordos puder ser alcançado pela normal aplicação da LLR.

²² Situação de desigualdade que se defende encontrar de acordo com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja em Portugal – o preceito legal do tratar o igual como igual e o desigual como desigual (Moniz, 2016b: 185).

²³ Em 2011 eram cinquenta, entre as quais: a Igreja católica, a Aliança Evangélica Portuguesa e as comunidades islâmica e israelita. 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. Estas ganham direitos particulares, v.g., validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, a percepção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas, possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas, entre outros (Moniz, 2016b: 185-186).

²⁴ A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é adquirida de maneira diferente, visto que a Igreja 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.

²⁵ Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010 (Moniz, 2016b: 185).

²⁶ Observatório das Migrações (2018). Estatísticas da Diversidade Religiosa em Portugal. Disponível em: <https://www.om.acm.gov.pt/>. Acesso em: 05 jul. 2018.



(...) Os Recenseamentos Gerais da População (Censos) promovidos pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), a pergunta sobre religião foi colocada nos Censos de 1991, 2001 e 2011 e encontra-se formulada simplesmente como “Indique qual é a sua religião”, face ao que o entrevistado deve escolher uma de oito alternativas: católica; ortodoxa; protestante; outra cristã; judaica; muçulmana; outra não cristã; ou sem religião. Trata-se, pois, de uma pergunta de resposta única, o que não permite alguma ambivalência de situações que as pessoas eventualmente vivem. Por outro lado, é também uma pergunta do tipo que é qualificado como “fechada”, não permitindo ao entrevistado especificar qual a confissão minoritária a que eventualmente pertencerá. Sendo as modalidades de resposta disponíveis poucas e muito genéricas, fica impossibilitada uma análise mais fina. Passando aos números, verifica-se desde logo que tem vindo a diminuir o número de pessoas que recusam responder à pergunta (direito consagrado no n.º 5 do artigo 41.º da Constituição da República Portuguesa e no artigo 5.º do Decreto-Lei n.º 226/2009, de 14 de Setembro): em 1991 foram 18% as pessoas elegíveis que recusaram responder à questão, passando mas em 2011 para apenas 8% (menos 10 pontos percentuais). Deve atender-se que entre 1991 e 2001 procedeu-se a uma revisão da idade da elegibilidade para esta pergunta de 12 anos de idade para 15. Focando nas pessoas que efetivamente responderam à questão, verifica-se que nos três momentos censitários a maioria declarava ter como religião o catolicismo apostólico romano: 95% nos Censos de 1991 (o correspondente a 6,5 milhões de residentes em Portugal), 93% em 2001 (7,4 milhões) e 88% em 2011 (7,3 milhões). Verifica-se, porém, que entre 1991 e 2011 aumentou a diversidade religiosa em Portugal, tendo aumentado em números absolutos e em importância relativa os respondentes que declararam ter uma religião distinta da católica: 2% em 1991 (o correspondente a 150 mil residentes em Portugal), 3% em 2001 (216 mil respondentes) e 4% em 2011 (348 mil). De forma concomitante, verifica-se ainda uma tendência de crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião (3% em 1991, 4% em 2001, chegando aos 7% em 2011).

As informações obtidas no OM foram adquiridas através do último Censo em Portugal e são representadas pelo Gráfico 1. População residente em Portugal segundo a religião, entre 1991 e 2011 em percentagem.



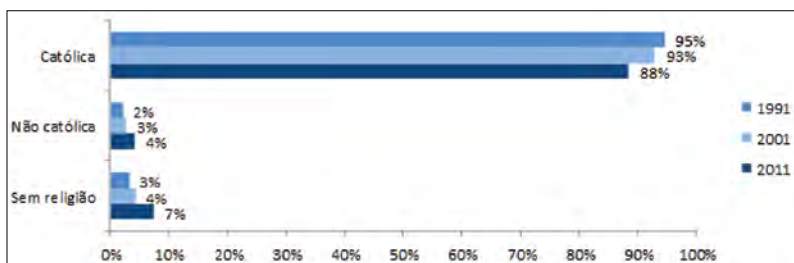


Gráfico 1 – População residente em Portugal segundo a religião, entre 1991 e 2011 em percentagem.

Fonte: www.om.acm.gov.pt – Lista de Conteúdos, 2018. Acesso em: 20 ago. 2018.

Face ao enquadramento do contexto religioso apresentado pela real situação social e jurídica atualmente encontrada em Portugal, seguimos para o cenário do ensino religioso em Portugal.

O estado do ensino religioso português no cenário europeu

Desde o século XVIII com as diversas Revoluções (Liberal, Comercial, Industrial e Científica) que a Europa enfrentou envolvendo não só a burguesia como também a classe aristocrática, o ensino em geral e sobretudo em particular o ensino religioso sofre profundas alterações que são identificadas por (CATARINO & JUNQUEIRA, 2015a, p. 25) e que determinam a atualidade do ensino religioso em Portugal:

(...) Progressivamente, os Estados passaram a ocupar-se da Educação, como na Alemanha, sobretudo na Prússia, onde o governo reconhece a necessidade de investimento nessa área, e a rede de escolas elementares, tornadas obrigatórias, foi ampliada, com preocupação a respeito de método e conteúdo de ensino. Dessa forma, a escola no século XVIII foi vista como elemento essencial no crescimento da população e, portanto, preocupação da Coroa. Ainda segundo os autores, “era demonstrado que a Europa ansiava por um novo ser humano, expresso, por exemplo, em Emílio de Rousseau. Progressivamente, ocorreu uma mudança a respeito da educação, um novo

impulso. Com Kant e, depois, com Herbart, a pedagogia toma contornos de ciência, prática e teoria, a arte e o saber tendo como fundo o serviço primário de promover a moralidade e a felicidade do povo. A religião era ensinada como forma de educar para a humildade, a generosidade, a paciência, o equilíbrio, a piedade (...). É interessante verificar que “na organização da escola infantil é a família que solicitava a presença de elementos religiosos, por fazer bem às crianças. Formar o bom cristão, fiel a Deus e ao Imperador, têm-se mostrado historicamente uma ferramenta que valida a utilização da religião na função educativa, desde a Imperatriz Teresa da Áustria (1717-1780). (CATARINO & JUNQUEIRA, 2015b, p. 138).

Catarino e Junqueira ao trabalharem a comparatividade do ensino religioso entre Portugal e Brasil destacaram as alterações que foram ocorrendo nos contextos confessional e formal nas escolas Públicas e Privadas de Portugal:

(...) São muitos os exemplos de ilustres membros de algumas sociedades europeias que revolucionaram seus países e quiçá uma boa parte da Europa com a figura do “clero como formador, a fim de preparar o cidadão cristão e força de trabalho apta para as mudanças testemunhadas pela sociedade da época, tornando a religião um elemento auxiliar de governança”. Outra importante mudança era a inclusão de todas as pessoas na escola pública, independentemente de credo religioso. Entretanto, “o Estado, que vinha progressivamente descobrindo o papel da escola como instrumento de domínio político e social, tomou medidas sempre mais significativas para organizar e controlar a educação, ocorrendo, por sua vez, desencontros com a Igreja, que viu seu domínio desaparecendo (...), assim, a sociedade investe em um projeto educativo sempre mais articulado e complexo, para formar um ser humano-cidadão, com a Igreja preocupando-se em catequizar o cristão” (...). Em Portugal, a Concordata assinada entre o Estado português e a Santa Sé, em 1940, e posteriormente revista em 2004, suporta juridicamente e legitima a Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC) nos estabelecimentos de ensino público não superior. Dessa forma, o Estado português comprometeu-se a, no âmbito da liberdade religiosa e no seu dever de cooperar com os pais na educação dos filhos, garantir o ensino da EMRC sem qualquer tipo de discriminação. Além disso, deve ser respeitado o caráter facultativo desse ensino e garantida a salvaguarda das competências da autoridade eclesiástica, no que diz respeito à apresentação,



escolha e manutenção ou exclusão dos professores, e à definição de conteúdos a ministrar (conforme Artigo 19). (...). (CATARINO & JUNQUEIRA, 2015c, p. 139)

Tendo em conta a dimensão histórica e social em que se enquadra a disciplina da EMRC no contexto português, a sua organização corria o risco de concorrer no espaço religioso católico com a catequese oferecida pelas igrejas, mas sendo lecionada nas escolas de matriz laica (falamos sobretudo do ensino público), no entanto: “as novas regras exigiram e fizeram com que a disciplina ganhasse um maior reconhecimento, diferenciando-a, simultaneamente, da Catequese”, (CATARINO & JUNQUEIRA, 2015d, p. 141), evitando, assim, a confusão que pudesse existir e autonomizando-se via elaboração de um programa nacional aprovado pela Conferência Episcopal Portuguesa e pelo Ministério da Educação, pelo qual os professores se devem reger e preparar as suas aulas.

O ensino religioso confessional e o não confessional em Portugal e a sua importância nas escolas

De acordo com PINTO (2012a, p. 11-30) “desde os anos 70 que se sente em quase todos os países europeus a necessidade de equacionar a escola em contexto laico e não confessional, significando com isso nem uma ostracização da religião, como se ela não existisse, nem uma escola onde todas as confissões pregam a sua doutrina, mas sim uma escola onde se aprende a compreender todas as religiões. PINTO (2012b)²⁷, citando a leitura do Relatório Debray (2002), refere que:

(...) O processo de amadurecimento e implementação de medidas nesse sentido foi lento e não linear. Em França, em 2003, um dos marcos decisivos foi o documento de François Baroin de âmbito parlamentar, apontando 16 tópicos a implementar no que diz respeito

²⁷ Pinto, M. Paulo. (2012). Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Ano XI, 2012 / n. 16/17. p.11-30. Disponível em: http://recil.grupolusofona.pt/bitstream/handle/10437/4264/o_ensino_da_religio_na_escola_laica.pdf?sequence=1. Acesso em: 25 ago. 2018.



à laicidade do Estado e ao seu posicionamento face ao universo das religiões. O texto centra-se fundamentalmente na escola: é pela instituição escolar que todos desejamos que os jovens adquiram certo grupo de valores e de práticas cívicas, é na instituição escolar que depositamos todo um largo conjunto de anseios, de desejo de soluções que cada vez mais a sociedade e a família não apresentam de forma eficaz (...). Neste sentido, como vimos, a urgência sentida em Portugal por uma solução que embora, seja opcional para as escolas, é um complemento de mais-valia, tanto pela sua necessidade cultural que vai desde compreender algumas das mais importantes diferenças de mentalidade de grupos humanos nos quais se espelham muitos dos conflitos ao longo da história, bem como pela dimensão cívica enquanto tomada de decisões conscientes, relativamente às várias confissões de fé que se encontram na sociedade portuguesa, e pelas competências sociais de reconhecimento da diferença e da diversidade como processo de desenvolvimento numa sociedade (...). (DEBRAY, 2002).

Ao respeitarmos a liberdade religiosa consagrada na Constituição Portuguesa por um lado e, por outro, considerando a atual situação do ensino religioso no país, verificamos que existe um afastamento progressivo deste tema histórico-social que atinge toda a sociedade portuguesa, motivado quer pelas opções individuais de cada cidadão, quer pelas suas heranças familiares, fazendo sentido, voltar às considerações de (CATARINO & JUNQUEIRA, 2015e, p. 142-143):

(...) No espaço escolar público verifica-se uma prevalência da confissão católica, seja pelo facto de a maioria da população se afirmar como católica (números que tendem a descer), seja pela forte influência que a Igreja Católica tem no Estado português (...). Verificamos que na atualidade, essa visão de natureza confessional predomina no ensino religioso português, uma vez que “de acordo com o estabelecido, a disciplina visa dar uma chave cristã para a leitura da realidade por parte dos alunos”; (...). Em Portugal, a EMRC materializa esse Ensino Religioso Escolar em uma disciplina curricular concreta, com programa definido e aprovado pelo Ministério da Educação, com ensino em horário escolar (à exceção do primeiro ciclo, no qual aparece na 26ª hora), sistema de avaliação, e docentes aptos profissionalmente para o ensino. A disciplina reveste-se, dessa forma, de um estatuto reconhecido (...). A relação entre o Ensino Religioso Escolar e a



catequese – conforme o Diretório Geral da Catequese – é aquela de distinção e complementaridade (...). Apesar deste modelo confessional ser bastante seguido na Europa, a Declaração de Toledo (2008) alerta para a necessidade de o Ensino Religioso Escolar adotar uma perspectiva o mais alargada e global possível, considerando a necessidade de os jovens compreenderem a função que cumprem as religiões no mundo plural de hoje” (...) “deve-se levar em conta o fenómeno migratório que se vive atualmente, aprofundando o conhecimento das religiões, o que não garante, por si só, uma maior tolerância e respeito, mas é certo que a ignorância aumenta a probabilidade de mal-entendidos, da criação de estereótipos, além do aumento e prevalência de conflitos”. (CATARINO & JUNQUEIRA, 2015e, p. 142-143)

Tomando como exemplo dessa “tendência de descida e também de oscilação dos números” de alunos inscritos na disciplina de EMRC oferecida pelo Estado para o território português, apresentamos os dados encontrados por GONÇALVES (2018) no território da Ilha do Funchal:

(...) No ensino público 257 292 alunos frequentaram, em 2016/2017, a disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC). No total do país, o 3.º ciclo foi o que teve mais alunos inscritos (115 918) na disciplina cujo programa é definido pela Igreja Católica, mais especificamente pelo Secretariado Nacional para a Educação Cristã. Se tivermos em conta o ensino particular, os números mostram que o 3.º ciclo continua a liderar com 7 606 alunos a frequentar a disciplina em escolas não católicas, o mesmo acontecendo nas escolas católicas onde EMRC contou com 17 266 inscritos. No que diz respeito à Diocese do Funchal os números do Secretariado Nacional para a Educação Cristã mostram que no ano de 2016/2017, num universo de 12 483 alunos, 5 055 frequentaram a disciplina, sendo que o maior número de inscrições foi no 2.º Ciclo (2 586), isto nas escolas estatais. Se analisarmos os dados referentes às escolas católicas, os dados voltam a mostrar que o 3.º ciclo registou o maior número de inscrições – 1 058 – ficando-se o 2.º ciclo pelas 772. Mesmo assim e numa altura em que se diz que a disciplina tem vindo a perder alunos, no caso da Diocese do Funchal a mesma aparece com mais inscritos do que as Dioceses, por exemplo de Beja, Bragança – Miranda e Guarda. O mesmo acontece nas escolas particulares católicas. Relativamente aos docentes, e no que às escolas estatais diz respeito, os dados do Secretariado Nacional para a Educação Cristã revelam que na Diocese do Funchal existem 46 professores de EMRC, 31 dos quais fazem



parte do Quadro, 15 são contratados e do total cinco são diretores de turma. Nas escolas católicas existem mais 13 docentes o que perfaz um total de 59. Refira-se que a matéria de EMRC está preparada para ser lecionada em todos os anos da escolaridade obrigatória, mas por regra apenas começa a fazer parte do currículo no 2.º ciclo. Como os alunos podem optar entre frequentar e não frequentar a disciplina e o seu próprio amadurecimento cria condições diferentes, os temas são abordados várias vezes ao longo da escolaridade. (GONÇALVES, 2018).

Tendo em conta a tendência apresentada e que matiza a realidade do ensino confessional em Portugal, surgiu a motivação para a criação do presente projeto-piloto que, tendo sido aplicado numa escola privada com um projeto educativo muito específico, foi possível uma adaptação convergente entre os objetivos do curriculum desenhado para o efeito e a matriz educativa da escola como descritos na sua caracterização apresentada no trabalho que ora apresentamos.

“Religiões do Mundo”: Valores, Espiritualidade e Religiões (V.E.R.)

Projeto Pedagógico e Cívico – O Contexto

Estudar acerca do fenómeno religioso é essencial para que as crianças e jovens, bem como os professores, tenham capacidade para corretamente apreenderem a realidade nas suas múltiplas dimensões e complexidade que acontecem não só fora da escola, como inclusive dentro dela. Um sólido conhecimento, não apenas de uma História das Religiões, mas das suas dinâmicas e implicações na atualidade, afirmam-se como potenciadoras de uma participação cívica mais consciente diante dessas realidades.

É com base nesta quase constatação, cimentada pela necessidade de hoje se compreenderem os extremismos, por um lado, e os novos movimentos religiosos, por outro, que em muitos países se tem equacionado um campo de trabalho sobre as Religiões na Sociedade em especial a partir das suas instituições públicas. Temos presente que a importância de um projeto pedagógico e cívico inclusivo que abranja



toda a sociedade e as suas comunidades de ensino e aprendizagem/formação numa linguagem pedagógica e formativa e que assuma o trabalho destes valores/fenómenos é tão maior quanto a necessidade de capacitar cidadãos para o entendimento das realidades diversas que se cruzam em conceitos como valores, espiritualidade e religiões. Este entendimento é basilar numa lógica democrática de vivência e convivência, que advém de uma prática de responsabilidade social/comunitária e em especial esse direito/dever que é a liberdade.

Este projeto não é só um projeto meta-pedagógico é sim, e sobretudo, um projeto desenhado para comunidades e metas sociais que direcionem uma ação pública.

A promoção do diálogo entre a investigação e as religiões é feita de um modo neutro, mas ativo, não abdicando dos valores de participação e cidadania. Neste contexto, o grupo de investigação que deu forma a este projeto, e que é formado por uma equipa multidisciplinar de especialistas em história, educação, filosofia, sociologia, pedagogia entre outros apoios técnicos, move-se pela convicção de que através de um trabalho sobre as realidades dos valores, espiritualidade e religiões, se promove a cidadania, possibilita a formação de valores cívicos; de melhores cidadãos, mais conscientes, participativos e livres.

A área científica de Ciência das Religiões tem estado atenta a esta realidade desde 2002, tendo marcado um compromisso através do dossier «Gerações, Valores e Identidades Religiosas», no 2º vol. da Revista Lusófona de Ciência das Religiões, na qual se aprofunda e é lançada a discussão sobre a temática.

O papel das autoridades locais como parceiros dinamizadores de formação cívica

Em Portugal, como vimos, o ponto da situação a partir da revolução de Abril de 1974, o papel do Estado em contexto das confissões religiosas nas questões educativas é equacionado e a Constituição pós revolução já apresenta, de forma simples, a relação entre o Estado e as confissões religiosas (artigo 13.2). É garantida a Liberdade de consciência, religião e culto (art. 41.5); 43.9, e a questão do ensino é equacionada no art. 43.9, garantindo a não confessionalidade do ensino estatal. Mas só na



viragem do milénio surge a lei da Liberdade Religiosa, que, não obstante todos os seus méritos, em nada veio alterar a situação da(s)religião(ões) na escola.

No entanto, a necessidade de conhecimento do universo religioso a partir de uma perspetiva neutra, faz-se sentir de forma premente, primeiro pela sua necessidade cultural, como por exemplo, como entender um museu de arte sem uma significativa cultura que integre conhecimentos dos horizontes religiosos, espirituais e místicos? Como compreender algumas das mais importantes diferenças de mentalidade de grupos humanos, nas quais se espelham muitos dos conflitos recentes? Como compreender as relações internacionais do mundo em que vivemos sem recorrer à compreensão dos horizontes religiosos?

Depois, pela dimensão cívica. Conhecer as religiões e espiritualidades é fornecer ferramentas de compreensão do mundo que possibilitam a tomada de partido, a reflexão, o crescimento da cidadania participativa e consciente. A formação cultural em religiões não se encerra dentro dos limites dos credos. A falta de cultura religiosa desenraíza e faz perder uma certa noção de si. Mais que conhecimentos, se trata de marcas da humanidade; mais-valias geradas ao longo de milénios de criação cultural, de criação de formas de estar e de crescer. Seja-se crente ou não, a religião encontra-se em cada gesto que fazemos. De todas as religiões somos devedores, e de todas, herdeiros.

Ainda como argumento importante em questões de conhecimentos sobre os fenómenos religiosos, as competências sociais, como o reconhecimento e a compreensão da diferença e da diversidade, é o que nos torna capazes de verdadeiros diálogos que possuem reconhecidamente uma efetividade superior à mera tolerância.

Mais do que tolerar, o estudo das religiões promove o reconhecimento, a aceitação (e a apreciação!) do que é comum, mas também do que é diferente naturalmente sem cair na relativização nem abdicar dos valores próprios.

No processo escolar, é natural o desenvolvimento de competências relacionadas com o aprendizado individual e em grupo com base na reflexão, no questionamento, na investigação, a partilha, o debate, assim como de outras, que potenciam necessariamente o sucesso escolar nas restantes disciplinas, como a capacidade de expressão, de análise e interpretação, de pensamento abstrato, de raciocínio lógico.



Mas, fundamentalmente trata-se de promover o desenvolvimento da consciência pelo que ela implica. A religião não é assunto só de e para religiosos: a todos deve merecer atenção. Não é necessário ser ateu para ter um correto discurso sobre religião, tal como não é necessário ser religioso para conseguir transmitir conhecimentos do mesmo foro.

Em suma, não se pode desejar que a escola anule, num sentido positivista a religião, nem se pode esperar que esta última submeta a instituição escolar aos seus desígnios. Nenhum dos desequilíbrios seria correto e desejável.

Posto isto, o sentido de urgência com que a área de Ciência das Religiões, se fez pensar numa disciplina como a de “Religiões do Mundo” aqui tratadas, necessitava igualmente, de parceiros que acolhessem o projeto, mas que de igual forma, também fosse parceiros com as suas autarquias, ou seja, que tivessem o respaldo do poder local enquanto interessados em assumir um compromisso com o universo escolar comunitário, uma vez que para se colocar um projeto como este, a área da Ciência das Religiões, necessitaria da cooperação das políticas locais para o efeito.

De acordo com as políticas nacionais vigentes em Portugal em contexto de Educação, FORMOSINHO & MACHADO (2013, p. 36) referem que:

(...) A ligação da escola ao território e a consideração de diversos estabelecimentos escolares no espaço concelhio sugerem a necessidade de coordenação local da educação e para a constituição de um órgão local com “funções de consulta, de apoio, de dinamização e de coordenação educativa a nível concelhio”, previsto já pela Comissão de Reforma do Sistema Educativo (1988:165-166) e referido no “regime de autonomia, gestão e administração” das escolas como “conselho local de educação” a criar por iniciativa do município enquanto “estrutura de participação dos diversos agentes e parceiros sociais com vista à articulação da política educativa com outras políticas sociais” (Decreto-Lei nº 115-A/98, de 4 de maio, artº 2º). A Lei nº 159/99, de 14 de setembro, refere igualmente que a sua criação é da competência de cada município (artº 19º, nº 2) e o Decreto-Lei nº 7/2003, de 15 de janeiro, regulamenta esta “instância [local] de coordenação e consulta”, denominando-o como Conselho Municipal de Educação. A este órgão compete deliberar sobre o acompanhamento do processo



de elaboração e de actualização da carta educativa, a apreciação dos projectos educativos a desenvolver no município, a adequação das modalidades de acção social escolar (nomeadamente apoios educativos, transportes escolares e alimentação) às necessidades locais, intervenções de qualificação e requalificação do parque escolar, programas e acções de prevenção e segurança dos espaços escolares e seus acessos e medidas de desenvolvimento educativo (apoio a crianças e jovens com necessidades educativas especiais, organização de actividades de complemento curricular, qualificação escolar e profissional dos jovens e promoção de ofertas de formação ao longo da vida, desenvolvimento do desporto escolar, bem como apoio a iniciativas relevantes de carácter cultural, artístico, desportivo, de preservação do ambiente e de educação para a cidadania). FORMOSINHO & MACHADO (2013, p. 36).

Neste sentido, o papel das Autarquias como entidade administrativa e dotada de autonomia ultrapassa o da gestão de serviços públicos e especifica-se nos planos e metas que desenha para as comunidades que representa.

Hoje “É necessário dotar os jovens e adultos com as ferramentas necessárias para poderem exercer, civicamente, o seu papel democrático nas comunidades onde estão inseridos, nas sociedades em que estão integrados e numa Europa onde queremos ver promovidas a coesão social, a igualdade e o diálogo intercultural.”(RIO, 2010, p. 841), o que, como multiplicidade de desafios, constitui um investimento de saberes e recursos que garantam, a estes ideais, as competências e ferramentas que exigem.

Desta forma, as Autarquias assumem um papel de excelência na dinamização da formação para o cidadão e justifica a sua própria estrutura e o da convivência democrática.

Assim, este projeto-piloto foi possível de ser realizado com sucesso, devido a parceria entre a Escola “Os Aprendizes” e a Universidade Lusófona, apoiada pela Autarquia do Concelho de Cascais, conforme o protocolo estabelecido apresentado a seguir.



PROTOCOLO DE COOPERAÇÃO ENTRE A ÁREA DE ESTUDOS DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES DA UNIVERSIDADE LUSÓFONA DE HUMANIDADES E TECNOLOGIAS, E A ESCOLA OS APRENDIZES

A Área de Estudos de Ciência das Religiões, integrada na Faculdade de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), entidade titulada pela COFAC – Cooperativa de Formação e Animação Cultural, CRL, pessoa colectiva n.º 501679529, com sede na Avenida do Campo Grande, n.º 376, 1749-024 Lisboa, Portugal, neste acto representada pelo Senhor Presidente da Administração, Prof. Doutor Manuel de Almeida Damásio;

e a Escola “Os Aprendizes”, pessoa colectiva n.º 507672933, localizada na Rua de Santana, 1696, 2750-833 Cascais, neste acto assumido por Sofia Borges Chaves Costa, na qualidade de Directora da escola, consideram que ambas as instituições têm afinidades que resultam de interesses comuns baseados no humanismo, no conhecimento científico e na construção de um mundo mais consciente;

Atendendo a que as partes pretendem reconhecer e aprofundar laços pedagógicos e científicos, É celebrado o seguinte Protocolo de Cooperação, através do qual as respectivas instituições se comprometem a promover, na medida das suas possibilidades científicas, logísticas e financeiras avaliadas em cada momento, as seguintes actividades:

1. A área de Ciência das Religiões da ULHT formula e disponibiliza uma Unidade Curricular sobre religiões – na vasta aceção histórica, literária, filosófica, mas também no sentido da dimensão social e cultural da actualidade –, designada como «Religiões do Mundo», e disponibiliza o enquadramento e a direcção científica, teórica e pedagógica, assim como a planificação anual, para a Escola «Os Aprendizes», sem prejuízo de poder vira a disponibilizar o mesmo material a outras instituições de ensino;
2. A Área de Ciência das Religiões da ULHT disponibiliza um docente, Mestre ou Mestrando em Ciência das Religiões, que leccionará a referida disciplina aos 5º e 6º anos nos anos lectivos 2015/2016 e 2016/2017, na Escola «Os Aprendizes»;
3. A Escola «Os Aprendizes» integrará a disciplina «Religiões do Mundo», fornecida científica e pedagogicamente pela área de Ciência das Religiões da ULHT, como disciplina semanal do seu currículo dos 5º e 6º anos;
4. A Escola «Os Aprendizes» integrará o docente disponibilizado pela área de Ciência das Religiões da ULHT, suportando as despesas de transportes (xx €) por aula) e honorários (xx € por aula de xx minutos);
5. Ambas as instituições poderão utilizar as referências a esta colaboração nas suas apresentações institucionais, nas redes sociais e demais formas de divulgação.

O cumprimento deste Protocolo efectuar-se-á através de acções consensualmente acordadas, expressas, nomeadamente, em documentos autónomos ou protocolos adicionais. Este Protocolo entrará em vigor na data da sua assinatura e vigorará por tempo indeterminado, salvo denúncia escrita, com a antecedência de 3 meses, por qualquer das Partes.

Assinado em Lisboa, aos 23 dias do mês de Julho de 2015, em três vias de igual teor e forma.

Direcção da COFAC

Professor Doutor Manuel de Almeida Damásio

Direcção da Escola «Os Aprendizes»

Dra. Sofia Borges Chaves Costa



Caracterização da Escola “OS APRENDIZES”

A proposta para adesão ao “Projeto Religiões do Mundo” foi proposto às escolas do concelho de Cascais e de Lisboa, onde obtivemos uma resposta positiva da escola “Os Aprendizes”, que apostou na aplicação do projeto piloto por fazer sentido dentro do seu curriculum escolar, assim, faz-nos sentido também, apresentar as características da escola enquanto colaboradora no projeto, bem como os resultados obtidos na disciplina “Religiões do Mundo” direcionada aos alunos do 5º e 6º anos, porque entendemos que as características dessa escola encontram eco nos pressupostos do projeto, por isto estes dados acerca da escola poderão ser representados por ela própria através da sua página eletrónica (www.osaprendizes.pt):

A Escola: Visão, Missão e Valores – “Os Aprendizes são uma escola inclusiva, estando aberta a todas as crianças, qualquer que seja a sua raça, nacionalidade, condição social ou religião, independentemente das suas aptidões intelectuais, artísticas, físicas ou outras. A nossa resposta é para pré-escolar, 1º e 2º ciclo (até ao 6º ano). (...). Temos como Visão contribuir para uma sociedade de seres humanos confiantes, seguros, responsáveis, interventivos e respeitadores. Sendo a nossa Missão: 1) Apoiar as crianças para que felizes, cresçam intelectual, emocional, espiritual e fisicamente; 2) Respeitar a individualidade de cada criança assumindo-nos como parceiros no seu percurso de aprendizagem e 3) Promover o envolvimento dos pais, familiares e restante comunidade escolar no processo educativo das crianças. E os nossos Valores: Respeito, Honestidade, Tolerância, Espírito de entreaajuda, Iniciativa e Envolvimento.

A Pedagogia: Liberdade, Respeito, Desenvolvimento e Envolvimento – “Como pedagogia, temos como princípios orientadores: 1) Visão da criança, 2) Respeito pela individualidade de cada criança e 3) Visão holística de cada criança. A escola enquanto organismo vivo foi-se desenvolvendo e adaptando uma pedagogia própria. Inspiramo-nos em várias pedagogias, pedagogos e pensadores, mas acima de tudo no que as nossas crianças vão trazendo e manifestando. Promovemos: 1) Liberdade: Cada criança é uma criança, sendo respeitada e valorizada pela sua individualidade. Esta máxima está presente em



todas as decisões possíveis da nossa vida escolar. (...) a adaptação à alimentação da escola é feita ao ritmo de cada um, há espaço para que cada um desenvolva as suas habilidades e competências em diferentes ritmos e graus, são encorajados a expressar livremente as suas crenças e fé, ou a ausência delas, respeitando-se todos os deuses, fadas e duendes, a diferença é assumida mas nunca realçada negativamente, enfim, cada um é respeitado por quem é; 2) Respeito: Sendo o respeito o nosso principal pilar, praticamo-lo e incentivamos a sua prática constantemente. (...) 3) Acompanhamento do Desenvolvimento: A equipa de sala e a equipa multidisciplinar acompanham o desenvolvimento de cada objetivo promover o envolvimento dos pais e familiares no processo educativo das crianças, pois desta forma estaremos a contribuir para a estabilidade e segurança afetiva da criança. (...) Em 2010 criámos a Associação de Pais para promover a participação dos pais nos assuntos de dia-a-dia da escolar (...). Temos ainda como Atividades de Enriquecimento Curricular: oficina dos sons, inglês, espanhol e alemão, educação física, yoga, expressão musical, expressão plástica, expressão dramática, filosofia, meditação, trabalhos manuais, horta & culinária, lar e música além de outras atividades extras curriculares. Relativamente ao corpo docente, contamos com uma equipa pedagógica e terapêutica multidisciplinar com profissionais das áreas da psicologia (clínica e educacional) para o acompanhamento e desenvolvimento holístico das crianças. criança, observando-o à luz de indicadores de desenvolvimento CORE. (...). Envolvimento: o papel dos adultos é fundamentalmente o de agir como parceiros da criança e facilitadores das “experiências-chave”, e não como supervisores. (...) Os nossos professores/educadores, além de licenciados nas áreas em que lecionam, têm formação específica na abordagem High/Scope, e os que estão connosco desde o início estiveram durante um ano letivo a estagiar na Escola Raiz, no Restelo, que já implementa o modelo há vários anos. Os que entraram posteriormente fazem sempre estágio acompanhado aqui na escola antes de assumirem sozinhos uma turma. Toda a equipa recebe formação contínua nas áreas comportamental, pedagógica e técnica de interesse para o desenvolvimento contínuo do seu desempenho”.

Há que referir que a Escola “Os Aprendizês”, a qual nos referimos neste trabalho, é uma cooperativa de ensino que possui claras



inspirações no Movimento Escola Moderna, na Pedagogia Waldorf e no Método Higscope.

Abordamos de forma prática os principais conceitos inspiradores destes métodos com os quais a Escola “Os Aprendizês”, reforçam os seus métodos de ensino, nas reflexões encontradas em (GOMES, 2014, p. 13-15):

(...) O modelo High/Scope, nascido nos Estados Unidos da América, nos anos sessenta do século XX, afirmase com a sua expressão “aprendizagem activa” (Brickman e Taylor, 1996; Epstein, 2003) e com a defesa de um tempo diário na rotina da turma para o «planeafazerrever» (idem). Na linha de Piaget, este modelo defende a promoção de atividades de aceleração (experiênciaschave) que ajudem as crianças a progredir ao estágio seguinte de desenvolvimento. O momento de excelência da diferenciação, na rotina diária proposta pelo modelo, é o tempo do «planeafazerrever», também conhecido, entre nós, como o tempo de «Trabalho Individual». (...) Por sua vez, o modelo do Movimento da Escola Moderna, desenvolvido em Portugal desde os anos sessenta, inspirandose nos movimentos dos seguidores das propostas de Freinet, assenta na aprendizagem cooperativa e apresenta como momento de excelência para a Pedagogia Diferenciada o «Tempo de Estudo Autônomo». (...) Ambos os modelos defendem a existência de momentos diários de trabalho diferenciado, de acordo com os interesses, necessidades, ritmos e estilos de aprendizagem dos alunos. O High/Scope tem uma visão mais individualista e coloca uma tônica no papel do professor enquanto promotor das atividades junto dos alunos. O modelo do Movimento da Escola Moderna afirmase mais pela gestão cooperativa de tudo o que diz respeito à vida da turma, com a participação ativa do aluno. (GOMES, 2014, p. 13-15).

Para abordar os pressupostos da Pedagogia Waldorf, buscamos no trabalho de (MARINIS, 2015, p. 11-12), uma breve reflexão sobre esta pedagogia:

(...) A Pedagogia Waldorf baseia-se no conhecimento do ser humano a partir da Antroposofia, concebendo o homem como uma unidade harmônica, físico-anímico-espiritual. Neste princípio, é fundamentada toda a prática educativa. (...) O sistema educativo da Pedagogia Waldorf vem de 1919, e diferencia-se de outras teorias pedagógicas



por basear-se numa profunda observação do “ser criança” e das condições necessárias para o bom desenvolvimento delas. Desta forma, o trabalho da Pedagogia Waldorf, se estrutura a partir da análise das dimensões do ser humano, tomando por base seu desenvolvimento. A evolução humana, e cada influência que o Ser humano sofre nas diferentes etapas da vida, devem ser consideradas e trabalhadas de maneira equilibrada dentro desta Pedagogia, para que possa contribuir efetivamente como desenvolvimento das crianças. (...) Se organiza quanto à educação, dando importância às fases do desenvolvimento humano em setênios – períodos de sete em sete anos – o currículo é elaborado de acordo com o desenvolvimento de cada fase. Na Educação Infantil, o convívio com a natureza é oportunizado, havendo um trabalho de preparação para a aprendizagem, onde há atividades que priorizam a fantasia e criatividade. (...) É característica da Pedagogia Waldorf a intenção de proporcionar ao aluno o desabrochar de suas capacidades, auxiliando, para que cada um seja capaz de tomar a vida nas próprias mãos. A Pedagogia Waldorf foi apontada pela UNESCO, como a Pedagogia capaz de responder aos desafios educacionais, principalmente nas áreas de grandes diferenças culturais. Visto que, seus princípios podem ser implantados em diversas realidades. Destaca-se que a Pedagogia Waldorf tem potencial para atender a diversidade, encarando-a como uma riqueza, valorizando as diferenças, partindo do pressuposto que todo ser humano com a correta orientação, pode se desenvolver. MARINIS (2015, p. 11-12).

A disciplina «Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidades e Religiões

Como já referido, a disciplina «Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidades e Religiões» tem a sua génese na área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona, num contexto de abordagem isenta, neutra e equidistante do “fenómeno Religioso”, onde o “ceticismo metodológico” e o pensamento crítico se une a uma praxis de respeito pelo “outro”, do “diferente” e numa assumida participação para a Cidadania no século XXI, a partir da noção de que “não se pode falar de cidadania sem se falar de religião”.

A disciplina enquadra-se ao abrigo da autonomia da escola e assume-se como uma disciplina autónoma, científica, não confessional, tendo sido desenhada, não para competir com os programas de outras unidades curriculares, como Educação Moral e Religiosa, mas precisamente



para as complementar, trabalhando outros conteúdos e temáticas. A disciplina, para melhor apreensão e articulação de conteúdos pode ser compreendida em torno dos três eixos fundamentais, “Valores”, “Espiritualidades”, “Religiões” (V.E.R.), conforme as seguintes propostas de definição:

1. **Valores** – Não se entende aqui com este termo o ensino moral na aceção tradicional de inculcar noções de um código moral ou de adesão a princípios externos. A partir da investigação reflexiva, tendo como ponto de partida a sensibilidade ao “valor” humano, à empatia e à consciência da dignidade inerente ao ser humano, procura-se aqui estimular a apreensão do(s) sentido(s) ético(s) na consciência própria para uma aplicabilidade na vida individual e no organismo social em geral. Promove-se assim a sensibilização à vida em geral numa aceção ecológica de igualdade de direito, à vida humana em particular, bem como o desenvolvimento ou o aprofundamento de critérios fundamentais para o exercício do pensamento crítico aplicado aos eixos temáticos seguintes (Espiritualidades e Religiões).
2. **Espiritualidades** – A proposta de utilização deste termo implica a noção clara das suas implicações. Oferece dificuldades e um sentido de responsabilidade pedagógica extremos, dado o facto de ser incipiente o trabalho académico definidor do seu sentido ontológico, insuficiente para ser considerado um termo “técnico”, sem qualquer ambiguidade ou sentidos vários. Porém, considerando que nem facilitaria a criação de um termo novo, nem nos interessa desistir de trabalhar no específico âmbito que aqui apresentamos, sustentamos a utilização do termo para designar o âmbito “interior”, daquilo que é o espontâneo eixo de sentido subjetivo pessoal organizador da experiência e da realidade, dador de sentido à vida e às coisas. Este âmbito compreende a experiência da “sacralidade” e do “mistério” da vida, a experiência subjetiva do símbolo, da alegoria, e da formulação das questões clássicas: Quem sou eu, de onde venho, para onde vou (e das eventuais respostas individuais). Em suma, qual é o meu lugar no cos-



mo (universal, social, etc.). As implicações do desenvolvimento deste âmbito não se esgotam no universo das religiões – bem pelo contrário: é importante aqui frisar as possibilidades de expressão de espiritualidades agnósticas, ateias, etc.

- 3. Religiões** – Consideramos que é importante que este eixo assente no obtido nos eixos temáticos anteriores, muito embora, na prática a abordagem dos 3 eixos não seja sequencial, mas numa simultaneidade articulada em torno de momentos específicos ao longo das aulas ou de uma mesma aula. Deste modo cremos poder abordar o fenómeno religioso com a compreensão e respeito pelo “outro”. Nesta linha apresentaremos o fenómeno religioso a partir de três abordagens inter-dependentes: a) a atualidade a partir da experiência pessoal e do universo social dos alunos no seu contacto com manifestações religiosas distintas – incluindo as características e manifestações culturais diversas em cada religião, como crenças e hábitos distintivos; a desconstrução dos preconceitos, estereótipos e lugar-comuns (a distinção entre o que caracteriza a religião e o que caracteriza os grupos culturais e étnicos por vezes associados); b) as ideias, os relatos e os mitos da religião no tempo, a sua conceção do transcendente, seus mensageiros, seus livros (se for o caso), mensagem, princípios, práticas e principais tradições. Procura-se que os aspetos filosóficos decorram em articulação com as experiências e conclusões relativas aos eixos 1 e 2 e, ainda filosoficamente, que as descrições de cada religião sigam um esquema-tipo (apresentação tipológica, quadros de ideias, etc.), que permita alguma visão comparativa, e c) historicamente haverá a preocupação de facilitar a visão dos principais marcos numa linha cronológica não só de cada religião, mas de todas as religiões abordadas, de modo a dar visibilidade aos acontecimentos no tempo, com as suas simultaneidades e paralelismos, ou continuidades ou rupturas. Também a perceção no espaço será facilitada pela indicação no mapa, da origem e das movimentações de expansão e contração dos movimentos religiosos. Serão dados



exemplos claros de momentos de confronto e conflito mas também dos períodos históricos de tolerância e de convivência entre as distintas religiões.

A Metodologia e os Métodos

Metodologia

“Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidades, Religiões” é uma disciplina proposta a todas as escolas e para todos os anos, com um programa de metodologia pedagógica definidos no âmbito da formação para a Cidadania, e com uma relação estreita, a partir do 3º ciclo, com os programas de História e Filosofia dos mesmos anos. A abordagem é multidisciplinar, sendo um dos eixos fundamentais o conjunto de propostas teórico-práticas consignadas nos termos «Filosofia para Crianças» e «Filosofia com Crianças», assim como o de abordar exercícios práticos de tradições meditativas e contemplativas (e.g. mindfulness).

Segundo (MAJOLO, 2014, p. 8-10):

(...) Mindfulness pode ser definida como a capacidade psicológica de permanecer voluntariamente presente em suas experiências, com uma atitude não julgadora e de aceitação. (Kabat-Zinn, 2005). Mindfulness pode ser cultivada por várias técnicas. Formalmente, é treinada por práticas de meditação sentada, com movimentos físicos, como o Yoga, que treinam a capacidade de atenção, ao mesmo tempo em que aumentam a amplitude de foco. Jon Kabat-Zinn, principal divulgador de mindfulness no ocidente, introduziu a prática, há mais de 30 anos, como um recurso para a investigação e prática clínica, através do Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR – Programa de Redução de Stress Baseado na mindfulness). O programa é constituído de oito encontros semanais, de duas horas e meia, nas quais são treinadas as técnicas de posturas de yoga e meditação que devem ser praticadas no restante dos dias, durante as oito semanas, por em torno de uma hora, em casa. Além disso, um retiro silencioso de sete horas é realizado na sexta semana. que é uma técnica de atenção através do corpo. Mindfulness também é cultivada em atividades cotidianas, como comer e se banhar (Kabat-Zinn, 2003). Além dos elementos anteriormente citados, o programa inclui psicoeducação.



Mindfulness é praticada formalmente em grupo, com meditação sentada, com movimentos de yoga simples e, com o escaneamento corporal. (...) As escolas vêm demandando, cada vez mais, por intervenções de promoção e prevenção de saúde. Dentre os problemas observados nesse contexto, onde as crianças e os adolescentes passam grande parte do tempo, pode-se citar a agressividade, como por exemplo, o bullying, que representa um tipo de envolvimento em situações de violência durante a infância e adolescência (Neto, 2005), a indisciplina (Garcia, 1999), comportamentos externalizantes e internalizantes (Bolsoni-Silva et al, 2006), entre outros. As dificuldades interpessoais (envolvendo problemas de comportamento internalizantes e externalizantes) ocorrem, de modo geral, por causa de um repertório de habilidades sociais pobre, principalmente em termos de empatia, expressão de sentimentos e resolução de problemas (Cia & Barham, 2009). A competência do indivíduo em relação a estas habilidades depende de fatores cognitivos e emocionais, como baixa autoestima, baixo autoconceito, crenças e atribuições disfuncionais, impulsividade e temperamento difícil, por exemplo. (MAJOLO, 2014, p. 8-10).

É uma metodologia com base na ação que se utiliza de módulos para cada ação. Assim, no projeto-piloto que apresentamos, estão contemplados alguns módulos de acordo com a temática a ser desenvolvida dentro da disciplina de “Religiões do Mundo”.

O Método por Módulos

O Módulo consiste num encontro de entre 2 a 3 horas de duração, onde foi desenvolvido um conjunto de atividades de debate filosófico, de expressão artística e de jogos lúdicos de sensibilização com até ao máximo de 30 alunos, no 1º e 2º ciclo; ou cerca de 40, no 3º ciclo e Secundário. São 4 módulos diferentes, um para cada ciclo (incluindo o Secundário). Por via lúdica e audiovisual foram partilhados conteúdos sobre diversidade religiosa, a tolerância e o diálogo. Foram desenvolvidas dinâmicas práticas formativas do âmbito da Filosofia para/com Crianças, nas linhas de (LIPMAN, 1990, 1997, 2003) e (KOHAN, 2000), adaptadas a cada escalão etário. Tiveram como tema principal: “Quem somos nós e quem são eles”.



Sendo que no Módulo do 1º ciclo: “Quem somos nós e quem são eles”. Este módulo, não tendo sido aplicado no ano piloto, foi no entanto desenvolvido e preparado para como parte integrada global da proposta pedagógica deste projeto que se quer como uma resposta completa para cada ciclo de ensino. Desta forma, proposta do módulo para o 1º Ciclo foi desenvolvida as seguintes modalidades: crianças e/ou jovens dispostos em Círculo para a leitura de um conto maravilhoso; jogo de recortes; descrição gradual da história de 4 ou 5 crianças, uma de cada religião diferente, centrada nos hábitos mais externos da sua religião e cultura (como vestem, o que comem, como festejam o sagrado, o espaço/templo), e alguma crença expressa de forma natural.

O momento da história daria seguimento a partilha “tesouros do coração” entre os alunos – a) mostrando um recorte de revista de cada menino/a, tem de adivinhar qual é quem/de que religião, b) dos vários recortes de imagens (templos, comidas, objetos de culto, etc.) têm de os fazer coincidir com cada criança. Ainda neste módulo, propomos o Jogo das danças do mundo, onde uma aparelhagem/sistema de som tocaria aleatoriamente danças das tradições referidas no jogo anterior.

Todos são convidados a dançar e na dança devem seguir um percurso (previamente demarcado no espaço onde decorre a atividade). A cada pausa da música, todos devem ficar “congelados” no local e posição do momento, e a quebra desta regra remeteria o aluno para o ponto de partida do percurso. O final deste encontro, culminaria com os alunos em círculo e de mãos dadas novamente para a última leitura, desta vez de um texto ou poema que se foque numa mensagem de valor pacífico como a esperança.

Para o Módulo do 2º ciclo: “Quem somos nós e quem são eles”. Este módulo, aplicado no projeto piloto, iniciou-se com uma apresentação em círculo, seguida por uma leitura de um texto de literatura alusivo a uma vivência espiritual, propostos por (ENDE, 1973). A atividade seguinte foi um Jogo de recortes indicado para o 2º ciclo. Seguiu-se a descrição gradual da história de 4 ou 5 crianças, uma de cada religião diferente, centrada nos hábitos da sua religião e cultura (como vestem, o que comem, como festejam o sagrado, o espaço/templo), E as suas melhores esperanças (redenção, libertação, aperfeiçoamento, etc.). A história terminou com a partilha “tesouros do coração” entre os alunos



– a) mostrando um recorte de revista de cada menino/a, tem de adivinhar qual é quem/de que religião, b) dos vários recortes de imagens (templos, comidas, objetos de culto, etc.) têm de os fazer coincidir com cada criança. De seguida realizou-se um Jogo das cadeiras com danças do mundo: enquanto a aparelhagem/sistema de som tocava aleatoriamente danças das tradições referidas no jogo anterior, todos dançavam e quando a música parava, todos tinham de se sentar numa cadeira respetivamente. Quem não tivesse assento passava para o círculo exterior e continuava a dançar. No final deste módulo, fez-se novamente um círculo, de mãos dadas e em simultâneo fez-se a Leitura de um texto, de esperança e maravilhamento do “sagrado laico” retirado da literatura de divulgação científica adequada ao contexto.

Os Objetivos dos Módulos

Os Módulos de Atividades dos 1º, 2º ciclos, foram desenvolvidos sob o mesmo tema: “Quem somos nós e quem são eles”, assim, embora as atividades possam ser semelhantes, o que se procurou trabalhar com as leituras adequadas as faixas etárias correspondentes aos ciclos, foram:

1º Ciclo – a) O Círculo, de mãos dadas e a leitura de um texto da literatura mística de alguma religião, tem como objetivo além da observação da natureza (a beleza, a criação e a origem das coisas) contida em alguns dos textos, também a responsabilidade cívica e a integração que se poderá relacionar aos personagens trazendo-os para a vida quotidiana. Também para trabalhar com as crianças e jovens, noções de religião e do universo religioso, bem como noções de espiritualidade. Estas noções podem desenvolver ou estimular nas crianças e jovens, focos positivos como o reconhecimento e a atitude positiva perante o mundo, ainda a colaboração, partilha em grupo e a capacidade de expressão, b) Os debates, podem promover diálogos saudáveis de compreensão sobre o que representa ser religioso e o que representa não ter nenhuma confissão de fé, c) os exercício e reflexão sobre expiração/inspiração com música e dança podem promover o sentido de aproximação com o outro.

Em suma, às três componentes de exercício básico para o trabalho aplicado às crianças e adolescentes participantes do projeto puderam fazê-los refletir e pensar e experiência de cada um. Contudo, os



objetivos essenciais do projeto foram os de motivar os alunos para uma participação de cidadania na comunidade global, no conhecimento da Carta dos Direitos Humanos e do fenómeno religioso na sua diversidade. Dotar os alunos de ferramentas e capacidades de pensamento reflexivo, análise crítica e de sensibilidade, consciência de si mesmo e do fenómeno religioso, desde o 1º ciclo, seguindo-se para os demais ciclos.

Assim, é importante referir também as características da Escola “Os Aprendizizes”, como uma escola modelo no país, onde o sucesso do projeto pode ser verificado, não só pela perceção dos profissionais da escola (direção, professores, técnicos, etc.), como também pela perceção que tivemos através da aplicação de um questionário aos pais dos alunos, após o término do projeto.

As Metas Curriculares da disciplina “Religiões do Mundo – VER”

No Quadro 1. Metas Curriculares para o Ano Letivo 2015-2016 da disciplina “Religiões do Mundo – VER”, apresentamos a título de exemplo os conteúdos, os objetivos e os descritores que foram ministrados nas aulas no 1º Período de aplicação da disciplina na Escola “Os Aprendizizes”.



Quadro 1 – Metas Curriculares para o Ano Letivo 2015-2016 da disciplina “Religiões do Mundo – VER”

Conteúdos	Metas Curriculares	Experiências Educativas	Nº de Aulas (45 min)
	Objetivos e Descritores		
1. <i>Conceitos de religião, de espiritualidade e de valores</i>	1. Compreender o significado da espiritualidade, dos valores e das religiões e identificar as suas manifestações no meio em que vive e na sua própria vida pessoal. ▪ Identificar manifestações religiosas e de espiritualidade no meio em que vive (que religiões conhece e que formas de espiritualidade) ▪ Relacionar de forma crítica o sentido etimológico de “religare” com as religiões e formas de espiritualidade que conhece. ▪ Identificar em si mesmo valores de “consciência”. ▪ Aperceber nos exemplos conhecidos do seu universo de experiência que existem diferenças e semelhanças entre as várias religiões.		
2. Tolerância e Convivência	2. Compreender as noções de tolerância e convivência e a génese dos esforços mundiais nesse sentido. ▪ Compreender e identificar a partir do seu conhecimento da atualidade e da História que existem dificuldades na aceitação do “outro”, diferente. ▪ Compreender a dinâmica de tolerância versus intolerância pela incompreensão e não aceitação da diferença.		
3. <i>Património de Mitos e Narrativas e seus conceitos</i>	3. Perceber a noção de incoerência entre os ideais mais espirituais de uma religião e a sua prática contraditória nos valores aplicados pela cultura e pelos povos. ▪ Ser capaz de refletir de forma crítica sobre a noção de “Convivência” entre religiões diferentes e sua aplicabilidade nas sociedades. Identificar e propor formas de convivência.		
3.1. <i>A Religião Hindu</i>	3.1 Identificar os textos sagrados hindus e compreender os principais conceitos e narrativas fundadoras: ▪ Brahma, Vixnu e Xiva. ▪ Atman e a reencarnação. ▪ O Karma e A libertação. ▪ Krishna, Arjuna e a Guerra de Kurukshetra ▪ Prática devocional, Yoga, meditação, os chakras		
...continuação			



Conteúdos	Metas Curriculares	Experiências Educativas	Nº de Aulas (45 min)
	Objetivos e Descritores		
3.2. A Religião Budista	3.2 Identificar os textos sagrados budistas, principais conceitos e narrativas fundadoras: ▪ História de Sidharta Gautama ▪ Dharma e libertação ▪ Os apegos ▪ As 4 Nobres Verdades ▪ O Caminho Óctuplo		
3.3. A Religião Judaica	3.3. Identificar os textos sagrados judaicos, principais conceitos e narrativas fundadoras: ▪ História de Abraão ▪ História de Moisés ▪ O Deus Vivo. ▪ A Aliança; ▪ O Messias		
3.4. A Religião Cristã	3.4. Identificar o texto sagrado cristão, principais conceitos e narrativas fundadoras: ▪ A História de Jesus ▪ Jesus é Deus; ▪ O Pai o Filho e o Espírito Santo		
3.5. A Religião Muçulmana	3.5 Identificar o texto sagrado muçulmano, principais conceitos e narrativas fundadoras: ▪ A História de Maomé; ▪ Não há Deus senão Deus, e Maomé é o seu profeta.		
4. Razão, Crenças e Ciência	4. Ser capaz de refletir no papel da razão, do sentido racional, no desenvolvimento da religião, na espiritualidade e nos valores, bem como a sua relação com a ciência: ▪ Compreender e operar com o conceito de interpretação dos textos sagrados. ▪ Identificar na experiência própria, a relação da "inteligência do coração" com a inteligência lógica, racional, da cabeça. ▪ Compreender o conceito de Ciência.		

Parecer dos pais: O Inquérito

Este inquérito, realizado com a ferramenta automática do Google para o efeito, foi enviado para 13 pais de alunos da escola "Os Aprendizes", tendo sido recebidas 13 respostas válidas, durante um mês (entre setembro e outubro de 2016). O inquérito teve como objetivo, por um lado avaliar a receptividade do tema "Religiões do Mundo" como uma



disciplina opcional nas escolas e, por outro lado, avaliar a viabilidade de ser aplicada em outros projetos da Área da Ciência das Religiões.

De acordo com o número de inquéritos recebidos, percebe-se em primeiro lugar que as respostas alcançaram 100% (cem por cento) de respostas, não constando nenhum dos inquéritos sem resposta, conforme apresentamos:



Gráfico 2 – Considera pertinente uma disciplina como a “Religiões do Mundo”?

Na questão nº 1 – Considera pertinente uma disciplina como a “Religiões do Mundo”, obtivemos 46,2 % de pais que responderam «ser pertinente», contudo, 53,8% dos pais de alunos da Escola “Os Aprendizes”, consideram ser «muito pertinente» a disciplina. Esta questão nos impulsiona a replicar o projeto para outras escolas no país, o que para nós, do projeto, esta «pertinência» indica que há uma necessidade de complementar a disciplina de EMRC oferecida pelo Estado em Portugal.

Sendo as respostas à questão nº 2 – Acredita que, conhecendo mais sobre as diferentes religiões do mundo, os alunos estejam mais preparados para compreender as realidades que os rodeiam? – fundamental para o nosso projeto, uma vez que ela é a base da nossa proposta, obtivemos 100% de aceitação da disciplina por parte dos pais. Este resultado fomentou as nossas convicções de que o projeto deveria obter parcerias para ser aplicado nas escolas do país, pelo facto de contribuir para a elucidação de questões de cidadania e civismo a vários níveis.

2. Acredita que, conhecendo mais sobre as diferentes Religiões do Mundo, os alunos estejam mais preparados para compreender as realidades que os rodeiam?

13 respostas

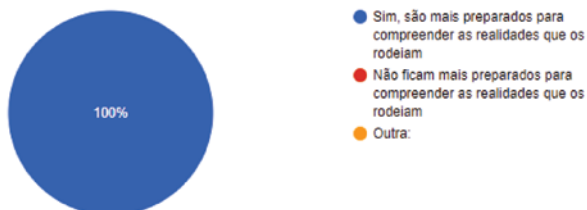


Gráfico 3 – Acredita que, conhecendo mais sobre as diferentes religiões do mundo, os alunos estejam mais preparados para compreender as realidades que os rodeiam?

3. Entende que a todas as crianças e jovens, se devia dar a oportunidade de ter uma disciplina como esta?

13 respostas

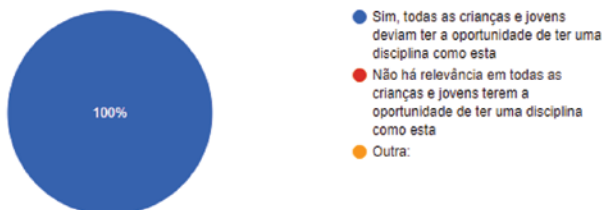


Gráfico 4 – Entende que a todas as crianças e jovens, se devia dar a oportunidade de ter uma disciplina como esta?

Na questão nº 3 – Entende que a todas as crianças e jovens, se devia dar a oportunidade de ter uma disciplina como esta? Obtivemos 100% de respostas afirmativas – «Sim» – o que nos leva a acreditar que estamos no bom caminho junto à sociedade para dar a oportunidade de outras crianças, jovens e também professores conhecerem outras realidades religiosas através do projeto que se pretende ampliar para outras escolas do país, incluindo as escolas públicas.

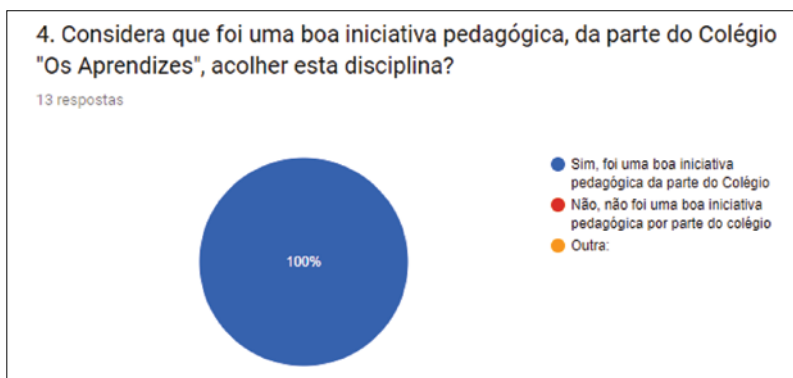


Gráfico 5 – Considera que foi uma boa iniciativa pedagógica, da parte do colégio “Os Aprendizes”, acolher esta disciplina?

De acordo com a Missão, a Visão e os Valores pressupostos pelo Colégio “Os Aprendizes”, a resposta nº 4 – Considera que foi uma boa iniciativa pedagógica, da parte do colégio “os aprendizes”, acolher esta disciplina? – consideramos que esta resposta obteve sucesso, pelos 100% de respostas positivas, levando-nos a acreditar que outras escolas também poderão acrescentar este projeto aos seus pressupostos, que só enriqueceriam e ampliariam os seus Valores.

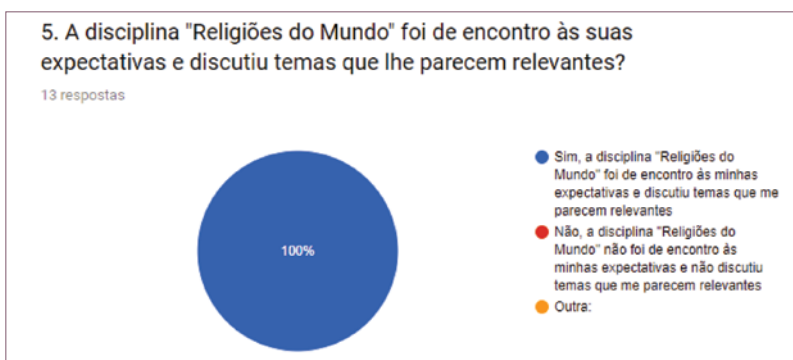


Gráfico 6 – A disciplina “Religiões do Mundo” foi de encontro às tuas expectativas e discutiu temas que te parecem relevantes?



Para o projeto, é muito importante a resposta dos pais à questão nº 5 – A disciplina “Religiões do Mundo” foi de encontro às tuas expectativas e discutiu temas que te parecem relevantes? – uma vez que acreditamos termos escolhido e optado por apresentar aos alunos, realidades do quotidiano com as quais eles se deparam dentro e fora de suas famílias, comunidades e na sociedade em geral. Neste sentido, a aprovação de 100% à opção «sim, a disciplina “Religiões do Mundo” foi de encontro às minhas expectativas e discutiu temas que me parecem relevantes», desafia-nos a cada vez mais estarmos atentos aos temas atuais.

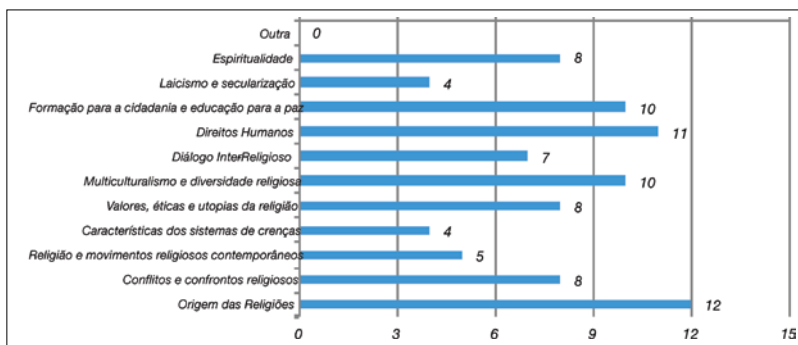


Gráfico 7 – O que acredita ser pertinente/mais pertinente ser discutido nesta disciplina?

A questão nº 6 – O que acredita ser pertinente/mais pertinente ser discutido nesta disciplina? – composta por algumas opções onde se pedia para marcar tudo o que fosse aplicável, estas são algumas das respostas mais importantes para nós e que importa nos debruçarmos mais nas suas representações. Uma vez que cada uma das opções nos davam oportunidades de obtermos respostas de trabalho para as necessidades de temas que devem ser abordados pelos alunos, pelos profissionais da educação e também pelos pais. As questões de maiores destaques, por exemplo, como as “Formação para a Cidadania e Educação para a Paz, os Direitos Humanos, o Multiculturalismo e Diversidade Religiosa e as Origens das Religiões, espelham a própria disciplina,



como podemos observar no **Quadro 1. Metas Curriculares para o Ano Letivo 2015-2016 da disciplina “Religiões do Mundo – VER”**, ora apresentado neste trabalho.

Em termos percentuais obtivemos os seguintes resultados para: Origem das religiões = 92,3%, Conflitos e confrontos religiosos = 53,8%, Religião e movimentos religiosos contemporâneos = 38,5%, Características dos sistemas de crenças = 30,8%, Valores, éticas e utopias da religião = 61,5%, Multiculturalismo e diversidade religiosa = 76,9%, Diálogo Inter-religioso = 53,8%, Direitos humanos = 76,9%, Formação para a cidadania e educação para a paz = 76,9%, Laicismo e secularização = 30,8%, Espiritualidade = 61,5%, Outra = 0%.

Diante das opções com maiores percentagens positivas, como as «origens das religiões, o multiculturalismo e a diversidade religiosa, a formação para a cidadania e educação para a paz, percebemos que os pais encontram no projeto, temas que suscitam relevantes debates devido serem fraturantes em quase todas as sociedades ocidentais.

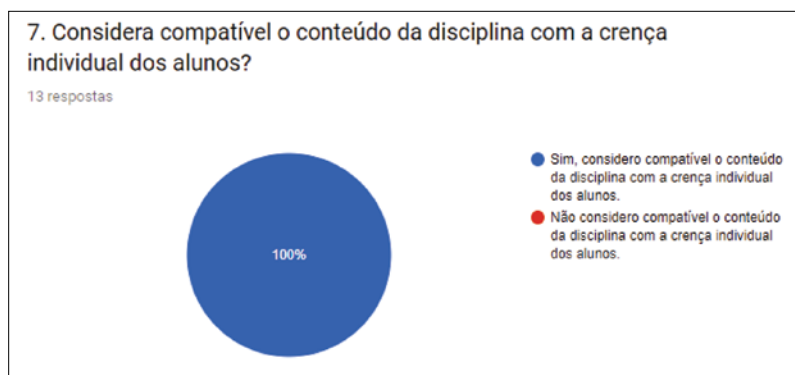


Gráfico 8 – Considera compatível o conteúdo da disciplina com a crença individual dos alunos?

Na questão nº 7 – Considera compatível o conteúdo da disciplina com a crença individual dos alunos? Foi muito importante para o projeto, perceber que o objetivo maior proposto foi atingido com uma resposta de 100% na opção: “Sim, considero compatível o conteúdo da disciplina com

a crença individual dos alunos”, uma vez que sendo as ações do projeto voltadas para as elucidações acerca das religiões de modo não confessional, era importante que as mesmas não ferissem suscetibilidades.



Gráfico 9 – Avalie o quanto esta disciplina se enquadra no contexto de uma formação para a cidadania.

Na questão nº 8 – Avalie o quanto esta disciplina se enquadra no contexto de uma formação para a cidadania. Esta questão está diretamente relacionada com as opções que o poder político que as Autarquias exercem nos seus concelhos, onde podem verificar e avaliar os seus investimentos em contexto da educação para que haja um retorno de cidadãos mais amigos e responsáveis, de forma não só local, como também global. Assim, obtivemos como respostas, que 61,5% dos pais, referem que a disciplina se «enquadra-se perfeitamente» e, 38,5% deles, referem que «não se enquadra de todo». Neste sentido, percebemos não só o quanto a disciplina contribuiu para a reflexão em contextos de cidadania, mas também o quanto ainda há lugar para se aprofundar e desenvolver questões acerca do conceito de cidadania.

9. AVALIE O QUANTO DE INTERESSE TEM O CONHECIMENTO EXTRAÍDO DESTA DISCIPLINA NA REFLEXÃO E DEBATE SOBRE A CRISE HUMANITÁRIA MEDITERRÂNEA DOS REFUGIADOS

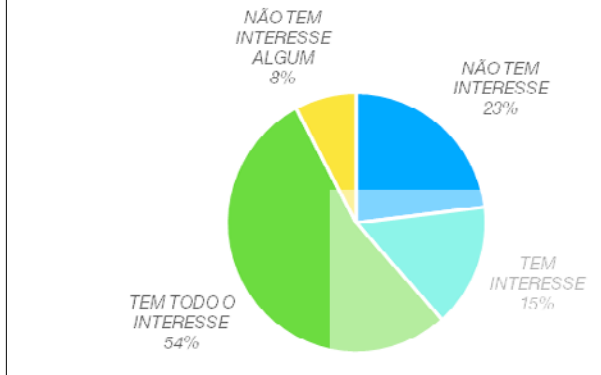


Gráfico 10 – Avalie o quanto de interesse tem o conhecimento desta disciplina na reflexão e debate sobre a crise humanitária mediterrânea dos refugiados.

A questão nº 9 – Avalie o quanto de interesse tem o conhecimento desta disciplina na reflexão e debate sobre a crise humanitária mediterrânea dos refugiados – foi uma questão pertinente para avaliarmos o quanto uma disciplina baseada nas informações acerca das religiões pode contribuir para que os alunos reflitam sobre temas atuais vividos um pouco por todo o mundo e que podem nos afetar direta ou indiretamente. Assim, foi interessante saber que: 53,8% tem todo o interesse, 23,1% tem interesse, 15,4% tem algum interesse e 7,7% não tem interesse.

Considerações Finais

Os objetivos do projeto-piloto “Religiões do Mundo: Valores, Espiritualidades e Religiões” aplicado na Escola “Os Aprendizes”, visam formar crianças e jovens que possam ser cidadãos mais conscientes da Liberdade que exercem em Portugal, um país laico, movido por pessoas de todo o mundo, quer pelo acolhimento migratório, quer pelo turismo

ou mesmo pelos seus cidadãos que com esta liberdade podem usufruir das suas confissões de fé livremente. Contudo, é preciso compreender como é que de modo não confessional, mas com respeito a todas essas confissões de fé existentes no país, que se diz “tão pequeno geograficamente”; mas que é considerado um “gigante” por todos os desafios que apresenta e que tenta ultrapassar, seja com suas políticas sociais ou com o modo particular como cada cidadão os resolve, a instituição escolar na atualidade, conduz o seu modelo de ensino.

Um destes modelos, como é o caso da escola em epígrafe, ao aceitar a parceria com a Ciência das Religiões, contribuiu para que este projeto-piloto se certificasse de que os métodos aplicados no 5º e 6º anos do ensino escolar, baseados nas atividades propostas pela disciplina de Religiões do Mundo, são viáveis e podem sim, podem ser aplicados em outras escolas privadas ou públicas que tenham como objetivo maior o desenvolvimento holístico dos seus alunos, como se observou pelos conceitos dos modelos expostos.

Foi possível sim, através de métodos próprios aqui apresentados e articulados com os métodos da Escola anfitriã, desenvolvidos por uma equipa multidisciplinar motivada acima de tudo pelo respeito às diversas confissões de fé em primeiro lugar e, em segundo aos modelos já existentes no país sem querer competir com a disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC) oferecida pelo Estado às escolas de todo o país, complementá-la de modo a não ferir susceptibilidades nem causar mais confusões e conflitos às crianças e jovens que delas necessitam para terem a liberdade de crescerem cidadãos que respeitam outros cidadãos, porque é só (re)conhecendo “Quem somos nós e quem são eles” – título das dinâmicas aplicadas nos módulos do 5º e 6º anos da Escola “Os Aprendizes”, que podemos fomentar a cidadania.

Com este intuito, nos anos letivos de 2015/2016 e 2016/2017 sob três pilares básicos: cultural, cívico e social, as crianças e jovens da Escola “Os Aprendizes”, tiveram a oportunidade de conhecer e adquirir competências sociais para compreenderem algumas das mais importantes diferenças de mentalidades de grupos humanos muitas vezes causadora de confrontos e conflitos: quem são eles e quem somos nós. Deste trabalho, resultou como peça fundamental, as respostas dos pais dos alunos, obtidas através de um inquérito, cujos resultados, muito satisfatórios foram apresentados aqui.



Referências

- CATARINO, Fernando & JUNQUEIRA, R. Sérgio. Ensino religioso: concepções e compreensões – Portugal e Brasil. In: **Ciências da Religião: história e sociedade**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 136-164, jan./jun. 2015. (2015).
- DEBRAY, Rêgis. **L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque**: rapport au Ministre de l'Éducation Nationale. Pref. Jack Lang, Paris, Odile Jacob, (2002).
- ENDE, Michael. (1973). **MOMO**. Lisboa: Editorial Presença. (1973).
- FORMOSINHO, João & MACHADO, Joaquim. A regulação da educação em Portugal: do estado novo à democracia. In: Educação: Temas e Problemas – A Escola em Análise: olhares sociopolíticos e organizacionais. **Revista do Centro de Investigação em Educação e Psicologia da Universidade de Évora**. (2013).
- GOMES, H. Mário. **Os Modelos Pedagógicos HighScope e do Movimento da Escola Moderna**: Propostas de Pedagogia Diferenciada. Porto: Edição Ecopy. Disponível em: file:///C:/Users/ritar/Downloads/OsModelosPedaggicosHighScopee do MovimentodaEscolaModerna.pdf. Acesso em: 10 ago. 2018.
- GONÇALVES, Luisa. Disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica frequentada por mais de 257 mil alunos em Portugal. **Jornal da Madeira**. Disponível em: <http://www.jornaldamadeira.com/> 2018/01/20/disciplina-de-educacao-moral-e-religiosa-catolica-frequentada-por-mais-de-257-mil-alunos-em-portugal/. Acesso em: 05 ago. 2018.
- KOHAN, W. Omar (Org.). **Filosofia para Crianças na Prática Escolar**. Petrópolis, Editora: Vozes, (2000).
- LIPMAN, MATTHEW. **A Filosofia vai à Escola**. São Paulo: Summus editorial. (3ª ed). (1990).
- LIPMAN, MATTHEW. **Natasha, Diálogos Vygotskianos**. São Paulo: Editora: Artes Médicas. (1997).
- LIPMAN, MATTHEW. **Thinking in Education**. Cambridge: University Press. (2003).
- MAJOLO, Fabiane. **Intervenções baseadas em Mindfulness em contexto escolar: um estudo bibliográfico**. Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (Graduação em Psicologia–Habilitação Psicólogo). Orientação de Jorge Castellá Sarriera. (2014).
- MARINIS, P. L. LUARA. **A Educação Infantil sob a perspectiva da Pedagogia Waldorf**. (Licenciatura em Pedagogia). Faculdade de Ciências Júlio de Mesquita Filho. Departamento de Educação. Bauru: Campus Universitário. Orientação de



Vera Lucia Messias Fialho Capellini, (2015).

PINTO, M. Paulo. *O ensino da Religião na Escola Laica: uma leitura do "Relatório Debray"*; **Revista Lusófona de Ciência das Religiões** – Ano XI, 2012 / n. 16/17 – 11-30. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3806/2541>> Acesso em: 12 jun. 2018.

PINTO, M. PAULO et al. A Percepção da Liberdade Religiosa em Portugal entre as Lideranças Evangélicas. In: Revista **REVER**, PUCSP. no Prelo.

REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES. Gerações, Valores e Identidades Religiosas. Dossier no 2º vol. (2002).

RIO, Olinda, M. M. **Aprender a viver a democracia – novas realidades, novos horizontes**. In: Revista Debater a Europa, nº 2/3, Jan/Dez. (2010).

Outras Leituras

FIER – Fórum Internacional do Ensino Religioso – Lisboa, 9 a 13 de maio de 2015.

MONTESSORI, Maria. **A Educação e a Paz**. São Paulo: Papirus Editora. (2004).

REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES. A Religião na sala de aula, um debate sobre o Ensino Religioso. Dossier no 12º vol. (2007).

REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES. Laicidade, Liberdade Religiosa e Ensino Religioso: Perspectivas etno-históricas e Religião Educação e Sociedade. Simpósios temáticos no I Congresso Internacional de Ciência das Religiões-Lisboa 9 a 13 de maio de 2015. (2015).

[Volta ao Sumário]





Ensino Religioso:
Uma área de
conhecimento?



Elcio Cecchetti

Coordenador Geral do Fórum Nacional
Permanente do Ensino Religioso
(FONAPER)

Doutor em Educação pela Universidade
Federal de Santa Catarina (UFSC)

Docente do Mestrado em Educação e
Coordenador do Curso de Ciências da
Religião da Unochapecó. Vice-líder do
Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e
Desenvolvimento (GPEAD/FURB) e do
Grupo de Pesquisa Desigualdades Sociais,
Diversidades Socioculturais e Práticas
Educativas (Unochapecó)

E-mail: elcio.educ@hotmail.com

Como referenciar este texto:

CECCHETTI, Elcio, Ensino Religioso: Uma área de conhecimento?. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 117-132.

Introdução

As sociedades contemporâneas caracterizam-se por constituírem-se a partir de uma vasta diversidade cultural e religiosa, que se expressa na multiplicidade de crenças, movimentos e expressões de cunho religioso e sob a forma de distintas concepções e convicções seculares de vida e de mundo. Essa diversidade manifesta-se em todos os espaços socio-culturais, incluindo os territórios educativos, por meio de uma rica variedade de sentidos, significados, princípios, valores e outros referenciais simbólicos utilizados pelos sujeitos para lidar com os acontecimentos da vida cotidiana.

No entanto, essa diversidade cultural e religiosa, historicamente constituída por interações, imposições e sincretismos²⁸, exige atenção e esforços no sentido de combater preconceitos, discriminações, intolerâncias e violências praticadas contra alguns credos religiosos e grupos não religiosos, que afrontam a dignidade humana. Prisões ilegais, torturas, negação de direitos e liberdades civis, agressões verbais, ataques a templos religiosos, destruição da propriedade, expulsão de praticantes, incitamento ao ódio, entre outros, constituem-se em flagrante intolerância religiosa e um atentado a premissa inviolável do direito à liberdade de pensamento e de crença assegurado pela Constituição Federal (BRASIL, 1988).

Se por um lado os adeptos de certas denominações são discriminados por praticá-las, por outro, é comum também a prática de atos discriminatórios aos *sem religião*, sejam eles ateus, agnósticos, materialistas, entre outros. Por isso, espaços formais de ensino necessitam integrar, discutir e estudar os fenômenos religiosos de modo científico e respeitoso, com a finalidade de contribuir para a desnaturalização de estereótipos, preconceitos e silenciamentos, auxiliando no enfrentamento a toda forma de violência e intolerância.

²⁸ Montero (2001) chama atenção para a dimensão “preguiçosa” do conceito de sincretismo; longe de se apresentar como um processo de troca cultural não conflituosa entre grupos culturalmente distintos que, ao final de um período de convivência, se amalgamariam em um conjunto cultural mais ou menos homogêneo, o sincretismo é um processo marcado por mecanismos de integração, assimilação, disjunção, relações de poder e troca entre diferentes elementos culturais.



Contudo, constata-se frequentemente que os territórios escolares apresentam dificuldades para reconhecer e valorizar a diversidade cultural e religiosa, cerceando, muitas vezes, o direito de liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo a liberdade de mudar de religião ou de não seguir crença alguma.

Com base em uma perspectiva histórica, este trabalho objetiva identificar e analisar o percurso de constituição identitária da *área de conhecimento* Ensino Religioso na atualidade da educação brasileira. Destacará a passagem da perspectiva confessional para uma não confessional, por meio da atuação de diferentes agentes e instituições que se empenharam em transformar o Ensino Religioso em uma área de conhecimento responsável por assegurar o estudo dos conhecimentos religiosos na Educação Básica, visando à promoção do respeito à diversidade religiosa, sem qualquer intencionalidade proselitista.

Aula de Religião: Espaço de homogeneização religiosa?

Historicamente, o Estado e a escola brasileira foram instituídos sob o manto da aliança entre o poder político e o religioso. Por respaldar o poder da coroa, o catolicismo, na condição de religião oficial do Império (BRAZIL, 1824), controlou vários campos sociais, entre eles, a educação, por meio da atuação dos missionários e ordens religiosas.

Neste contexto, os princípios da moral cristã e da doutrina católica entranharam-se ao ensino elementar, cabendo aos professores ensinar tanto os conteúdos *sagrados* quanto os *profanos* (Cf. BRASIL, 1827). Assim, os termos *ensino da religião* ou *instrução religiosa* correspondiam à prática da evangelização, catequização e doutrinação em espaços formais, como nas escolas, e não formais, como nas missões, pastorais e campanhas diversas.

Durante todo o Brasil-Império (1822-1889), o ensino da doutrina católica era parte integrante do currículo clássico humanístico o qual, paulatinamente, foi perdendo espaço diante da incorporação dos estudos científicos nas escolas e faculdades, tendência dominante na Europa



do século XIX, que minimizava ou excluía a religião dos programas de ensino (LORENZ e VECHIA, 2011).

Foi somente a partir de 1860 que maçons, liberais e positivistas difundiram os ideais republicanos e passaram a defender a separação entre Estado e Igreja. Estes ideais foram paulatinamente incorporados nas sucessivas reformas de ensino, resultando na progressiva ampliação dos estudos científicos nas escolas e faculdades, em detrimento do *ensino da religião*, que foi perdendo terreno ao ponto de ser condensado em *uma* dentre um conjunto de disciplinas (CECCHETTI, 2016). Com isso, foi possível, *liberar* os estudantes acatólicos da obrigatoriedade de assistirem as aulas de instrução religiosa, que passaram a ser oferecidas em dias determinados da semana e sempre antes ou depois dos horários destinados às disciplinas científicas (Cf. BRASIL, 1879).

A efervescência dos debates em prol do *ensino leigo*, que demarcaram as últimas décadas do regime imperial, encontrou lugar no arcabouço jurídico com a implantação da República. O Governo Provisório instituiu logo em seus primeiros Decretos a separação Estado-Igreja, a plena liberdade de cultos, a instituição do casamento civil e a secularização dos cemitérios. Sob a égide do Estado laico, a primeira Constituição da República (1891) declarou no Art. 72 que seria “leigo” o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

Contudo, a laicização do Estado avançou mais em nível jurídico do que propriamente no âmbito das mentalidades e o amálgama político-religioso continuou a existir a despeito dos decretos e dispositivos constitucionais. Por outra parte, a Igreja Católica questionou o caráter laicizante impresso ao Estado e logo tratou de reformar suas estruturas visando adaptar o novo regime aos seus interesses. No conjunto de ações capitaneadas pelo Episcopado brasileiro, a questão da reintrodução da *aula de religião* passou a integrar a lista das prioridades.

Na década de 1930, a Igreja Católica conseguiu a retirada do dispositivo que instituiu o ensino leigo e reintroduziu a instrução religiosa na Constituição Federal, embora de matrícula facultativa (Cf. BRASIL, 1934). Desde então, o percurso do Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras é caracterizado por alianças e disputas – devido às diferentes finalidades e perspectivas defendidas pelos distintos grupos em atuação – que resultaram em diversos dispositivos de regulamentação



jurídica ambíguos e contraditórios, que contribuíram para a perpetuação destes embates.

Sem inovação significativa, a formulação introduzida na Constituição de 1934 foi mantida em todas as demais Constituições (Cf. BRASIL, 1937, 1946, 1967 e 1988) e nas duas primeiras Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) (Cf. BRASIL, 1961 e 1971). Assim, como é possível deduzir, ao longo do tempo, o Ensino Religioso confessional, sinônimo de *aula de religião*, produziu mais negação do que reconhecimento da diversidade religiosa, justamente por subalternizar tanto as crenças dos grupos não cristãos, quanto às pessoas ateias, agnósticas ou sem religião.

Ensino Religioso não Confessional: Lugar de reconhecimento da diversidade religiosa?

Foi a partir da década de 1970 que coletivos de educadores e líderes religiosos, conscientes de que as práticas confessionais na escola ignoravam inúmeros sujeitos/grupos de uma sociedade cada vez mais diversificada, deram início à gestação de outras concepções e propostas pedagógicas para o Ensino Religioso. Em vários Estados foram criadas organizações de caráter ecumênico,²⁹ que buscaram superar o modelo catequético das *aulas de religião*, tomando como referencial o movimento ecumênico internacional.

Após duas décadas de experiências ecumênicas, os agentes e instituições envolvidas sentiram a necessidade repensar novamente a natureza do Ensino Religioso, no intuito de acolher integralmente a diversidade religiosa brasileira. Um dos resultados desse movimento resultou na instalação, em 1995, do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER).³⁰ Esta instituição, com o passar do tempo,

²⁹ Como exemplo indicamos o Conselho de Igrejas para o Ensino Religioso (CIER), em Santa Catarina, a Associação Inter-Religiosa de Educação (ASSINTEC), no Paraná, e o Instituto Regional de Pastoral do Mato Grosso (IRPAMAT).

³⁰ O FONAPER é uma associação civil de direito privado, de âmbito nacional, sem vínculo político-partidário, confessional e sindical, sem fins econômicos, que congrega, conforme



tornou-se um espaço de discussão e ponto aglutinador de ideias e propostas de operacionalização de um Ensino Religioso que superasse seu histórico enfoque confessional e prosélito.³¹

No entanto, a despeito dos esforços empreendidos, a terceira LDB (Lei nº 9.394/1996) apresentou novamente o Ensino Religioso como disciplina de caráter confessional e interconfessional. Insatisfeitos com essa medida, no início de 1997, uma forte mobilização de educadores e representantes de instituições civis, religiosas e educacionais reivindicou a superação do proselitismo e a adoção de uma proposta educativa inter-religiosa. A ação coletiva resultou na aprovação da Lei nº 9.475/1997, que alterou a concepção e a metodologia da disciplina:

Art. 33 – O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas do ensino fundamental, **assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo** (BRASIL, 1997) (grifo nosso).

Essa alteração legal foi um ato determinante para a constituição do Ensino Religioso como uma área de conhecimento que contribuísse para o pleno desenvolvimento do educando, em respeito com o princípio constitucional da laicidade. Nesta ótica, caberia ao Ensino Religioso disponibilizar conteúdos científicos sobre a diversidade religiosa no currículo escolar, como uma das formas de promover e exercitar a liberdade de concepções e a construção da autonomia e da cidadania, prerrogativas de um estado laico e democrático.

Condizente com estes pressupostos, nas últimas duas décadas, centenas de sistemas estaduais e municipais de ensino implementaram o Ensino Religioso como uma das áreas do conhecimento do Ensino Fundamental. Pouco a pouco, este foi assumindo a responsabilidade de proporcionar aos estudantes a aprendizagem dos elementos religiosos

seu Estatuto, pessoas jurídicas e pessoas naturais identificadas com o Ensino Religioso, constituindo-se num organismo que trata de questões pertinentes a esta área de conhecimento, sem discriminação de qualquer natureza.

³¹ Sobre o legado do FONAPER na proposição de um Ensino Religioso não confessional, consultar Pozzer et al (2010) e Pozzer et al (2015).



elaborados historicamente por diferentes culturas e sociedades, no constante propósito de valorizar a diversidade cultural religiosa e de promover os direitos humanos (FONAPER, 2009).

Nesse entendimento, o Conselho Nacional de Educação (CNE), ao instituir as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental (Resolução nº 2/98), conferiu *status* de área do conhecimento ao Ensino Religioso, incluída entre as dez que compunham a base nacional comum.

Paradoxalmente, na mesma época, o Ministério da Educação (MEC) iniciava o movimento de construção dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) de todos os componentes curriculares da base nacional comum, mas não incorporou o Ensino Religioso no processo.

Diante do fato, buscando sanar a demanda histórica por um currículo de perspectiva não confessional para esta área de conhecimento, o FONAPER construiu os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER). O processo se desenvolveu mediante a promoção de seminários nacionais, com temáticas que enfatizaram fundamentos históricos, epistemológicos e didáticos a fim de explicitar seu objeto de estudo e seus objetivos, sendo assessorados por especialistas dos diferentes temas e representantes de diferentes grupos, movimentos e tradições religiosas (indígenas, afro-brasileiras, semitas e orientais) de diferentes regiões do país.

Neste intento, os PCNER definiram cinco eixos organizadores dos conteúdos, que se desdobravam em temas específicos para cada ano/série, a saber: 1) Culturas e Tradições Religiosas; 2) Escrituras Sagradas e/ou Tradições Orais; 3) Teologias; 4) Ritos (rituais; símbolos; espiritualidades); 5) Ethos (alteridade; valores; limites). (FONAPER, 2009).

De forma pioneira, os PCNER propuseram a concepção de um Ensino Religioso que acolhesse a diversidade cultural religiosa do Brasil, integrando as expressões religiosas de origem indígena, africana, oriental e semita, antecipando, na prática, a Lei nº 10.639/2003, que incluiu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e a Lei nº 11.645/2008, que introduziu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.



Ensino Religioso não confessional: Uma área de conhecimento?

A transição de uma abordagem ecumênica para a inter-religiosa não garantia por si só a configuração do Ensino Religioso como área de conhecimento. Era preciso muito mais: formar quadro de docentes devidamente habilitados, suprir a demanda por materiais didáticos com esta perspectiva, gerar e difundir conhecimentos científicos específicos, fomentar encontros acadêmicos com pesquisadores e docentes da área, produzir e fazer circular artigos, monografias, trabalhos de conclusão de curso, teses e dissertações, entre outros, eram desafios prementes.

A criação dos primeiros cursos de graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso, a partir de 1996, foi um acontecimento determinante para isso. Tais cursos buscam assegurar uma sólida formação no campo das Ciência(s) da(s) Religião(ões) e da Educação, condição para o tratamento pedagógico da diversidade religiosa na escola, em uma perspectiva inter-religiosa e intercultural.

Na organização curricular destes cursos são mobilizadas distintas perspectivas científicas, no intento de fornecer uma compreensão global e local dos fenômenos religiosos em suas diferentes facetas e manifestações. Historicamente, os docentes das licenciaturas em Ciência(s) da(s) Religião(ões) prestam assessorias a seminários, congressos, cursos de aperfeiçoamento, cursos de especialização *lato sensu*, produção de materiais paradidáticos, eventos, pesquisas e produções científicas.

As iniciativas no âmbito da formação continuada de educadores também contribuíram para a constituição do Ensino Religioso como área de conhecimento. A vasta gama de cursos de aperfeiçoamento de curta e média duração promovidos pelas secretarias estaduais e municipais de educação; projetos de extensão oferecidos por instituições de ensino superior; seminários, colóquios, jornadas e atividades similares organizados por associações de classe, institutos e organizações sociais ilustram o rol de ações desenvolvidas nas duas últimas décadas.

Os eventos científicos também se multiplicaram com intensidade, seja para difundir pesquisas e produções próprias do campo, seja para refletir e fazer proposições quanto às perspectivas epistêmicas,



pedagógicas e curriculares sobre o estudo da diversidade religiosa nos meios acadêmicos e escolares. São promovidos em sua maior parte por universidades que ofertam licenciatura em Ciências da(s) Religião(ões) ou por organizações sociais, como o FONAPER, que organiza, historicamente, em anos alternados e de forma itinerante, Seminários Nacionais de Formação de Professores de Ensino Religioso (anos pares) e Congressos Nacionais de Ensino Religioso (anos ímpares).

Em se tratando de publicações, estas têm crescimento paulatinamente ao longo dos anos, oferecidas por diferentes editoras, cujos autores majoritariamente são egressos de cursos de mestrado e doutorado em Ciências da(s) Religião(ões), Educação e áreas afins. Artigos, capítulos e livros abordam desde aspectos históricos a questões epistemológicos e pedagógicos do Ensino Religioso não confessional.

Os esforços empreendidos por coletividades e instituições em busca da consolidação desta área de conhecimento resultou na configuração de um movimento em prol da decolonização religiosa da escola. A árdua tarefa de superação da natureza confessional transformou o Ensino Religioso como um dos responsáveis por assegurar o respeito à diversidade religiosa no cotidiano escolar, através do estudo dos conhecimentos religiosos e da constituição de relações interculturais, inter-religiosas e interpessoais, no constante propósito de promoção dos direitos humanos.

O crescente número de iniciativas de formação inicial, continuada, eventos e publicações estão a consolidar outra perspectiva de trabalho educativo na escola pública, não mais pautado em colonizar os imaginários e nem difundir uma única verdade, mas em contribuir na formação do respeito, reciprocidade e convivência democrática entre pessoas e grupos que assumem convicções religiosas diferentes.

A inclusão do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), em 2017, foi determinante para sua constituição como área de conhecimento. Foi a primeira vez que o Estado reconheceu a função social e pedagógica do Ensino Religioso na formação integral dos estudantes.

Na BNCC (BRASIL, 2017), o Ensino Religioso deve atender os seguintes objetivos:



- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;
- b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos;
- c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal de 1988;
- d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania.

No referido documento, a Ética da Alteridade e a Interculturalidade são apontadas como fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso, porque favorecem o reconhecimento e respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. Tais perspectivas ajudam a superar assimetrias de poder entre culturas e religiões, concedendo voz e vez a saberes e conhecimentos tradicionalmente menosprezados e sistematicamente inferiorizados pela cultura escolar.

Com essa abordagem, a BNCC, enquanto documento de Estado, posiciona-se explicitamente contra o proselitismo religioso na escola laica, ao mesmo tempo em que procura definir o objeto, objetivos, unidades temáticas do Ensino Religioso, bem como aponta um conjunto de competências e habilidades a serem desenvolvidas pelos estudantes ao longo dos nove anos do Ensino Fundamental.

A BNCC, portanto, ao assumir a perspectiva de um Ensino Religioso laico e intercultural, dá um passo importante em prol da superação do confessionalismo e laicismo escolar, garantindo espaço e lugar para o exercício de diálogo, do questionamento e do reconhecimento das múltiplas formas de ser, pensar, crer e viver do humano. Ademais, reconhece as diferentes iniciativas que foram desenvolvidas ao longo das duas últimas décadas em prol da mudança de paradigma em termos epistemológicos e pedagógicos da disciplina de Ensino Religioso.

Tais ações são resultados de esforços contextuais de coletivos de professores, pesquisadores e instituições engajadas e comprometidas em assegurar o respeito à diversidade religiosa em âmbito social e escolar. Contudo, diante da amplitude territorial e populacional do Brasil,



e do crescimento das hostilidades, discursos de ódio, práticas discriminatórias e intolerantes no campo religioso, faz-se necessário a consolidação de uma política pública capaz de gerar ações sistêmicas de longo alcance e duração, que abarque a totalidade das instituições escolares de norte a sul do país.

Essas políticas necessariamente precisam investir e apostar na função social do Ensino Religioso não confessional como área de conhecimento da educação básica, subsidiando-o com programas para formação inicial e continuada de seus docentes, com incentivo e fomento para elaboração e distribuição de materiais didáticos e paradidáticos e com apoio à projetos de pesquisa específicos na área.

Considerações finais

Neste trabalho, a partir de uma análise histórica, procurou-se apresentar o percurso de constituição identitária da *área de conhecimento* Ensino Religioso na atualidade da educação brasileira. Para isso, fez-se uma rápida contextualização da *aula de religião*, sinônimo de instrução religiosa, caracterizada como uma extensão eclesial na escola que intencionalmente procurou homogeneizar em vez de reconhecer a diversidade religiosa.

Na sequência, destacou-se a passagem da perspectiva confessional para uma não confessional, evidenciando a atuação de diferentes agentes e instituições que se empenharam em transformar o Ensino Religioso em uma área de conhecimento responsável por assegurar o estudo dos conhecimentos religiosos na Educação Básica. Os esforços empreendidos historicamente encontraram espaço e lugar na Base Nacional Curricular Comum (BNCC), homologada ao final de 2017, pelo Ministério da Educação (MEC), que acolheu a proposição de um Ensino Religioso não confessional na qualidade de *área do conhecimento* do Ensino Fundamental, com objetivos claramente voltados à promoção do respeito a diversidade religiosa, sem qualquer intencionalidade proselitista.

Contudo, apesar dos avanços obtidos, persistem inúmeros desafios para consolidação do Ensino Religioso não confessional na escola. Na atualidade, de forma crescente, a influência religiosa na esfera do



ensino público é parte de um conjunto de estratégias empreendida por algumas confissões religiosas que disputam hegemonia na sociedade. O resultado desta nova *cruzada* tem sido altamente danoso à comunidade escolar, já que a disseminação do preconceito, as práticas de intolerância religiosa e a difusão de imagens negativas e discriminatórias tem afrontando os direitos humanos.

Diferentes estudos e matérias indicam o crescimento do *bullying* religioso nas escolas brasileiras, a manutenção da discriminação e invisibilização das histórias e culturas indígenas (Cf. OLIVEIRA, KREUZ e WARTHA, 2014) e africanas (Cf. FERNANDES, ROBERTO e OLIVEIRA, 2015) nos currículos escolares e a sobreposição de uma moral religiosa conservadora sobre as temáticas de educação sexual e igualdade de gênero nos planos municipais e estaduais de educação (ROSADO-NUNES, 2015).

Isso denota que a escola brasileira não eliminou a sua face proselitista porque continua a difundir crenças e valores de determinadas confissões religiosas, veiculadas por meio de currículos, práticas pedagógicas e relações sociais (Cf. CECCHETTI, 2008). Este proselitismo implícito e explícito é um real obstáculo ao acolhimento da diversidade religiosa dos sujeitos que transitam e constituem o cotidiano escolar. Alguns estados, inclusive, como Rio de Janeiro, apresentam legislações que salvaguardam o *ensino da religião* – confessional, portanto – na escola.

A consolidação de uma proposta de Ensino Religioso alicerçada na perspectiva da formação integral e cidadã, no contexto de uma sociedade cultural e religiosamente diversa, na qual todas as crenças, expressões religiosas, convicções e filosofias de vida devem ser respeitadas, exige, necessariamente, a promoção de políticas públicas voltadas principalmente para a habilitação específica de profissionais para ministrarem o Ensino Religioso nos contextos escolares.

A efetivação dos objetivos contidos na BNCC dependerá da formação de docentes abertos à diversidade cultural e religiosa, conhecedores da complexa dinâmica dos fenômenos religiosos e didaticamente preparados para o tratamento das culturas e religiosidades em sala de aula. Esta habilitação, porém, deverá ser feita, em conformidade com a normatização vigente, em cursos de licenciatura de graduação plena, de modo a atender às especificidades do exercício de suas atividades, bem como aos objetivos das diferentes etapas e modalidades da Educação Básica.



Referências

BRASIL. **Lei de 15 de outubro de 1827**. Manda criar escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-15-10-1827.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Decreto n. 7.247, de 19 de abril de 1879**. Reforma o ensino primario e secundario no municipio da Côrte e o superior em todo o Imperio. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7247-19-abril-1879-547933-publicacaooriginal-62862-pe.html>. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Constituição da República Estados Unidos do Brasil de 1937**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1946**.

Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Constituição Da República Federativa do Brasil de 1967**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961**. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971**. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil de 1988**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Lei nº. 9 394/96, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em <http://www>.



planalto.gov.br/CCIVIL_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Lei nº 9.475, de 22 julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1997/lei-9475-22-julho-1997-365391-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CEB nº 2, de 7 de abril de 1998**. Institui as diretrizes curriculares nacionais para o ensino fundamental. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb02_98.pdf. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.639.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes

e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**: a educação é a base. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/download-da-bncc>. Acesso em: 18 agos. 2018.

BRAZIL. **Constituição política do Império do Brasil**, outorgada em 25 de março de 1824. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado dos Negócios do Império do Brasil, Liv. 4º de Leis, Alvarás e Cartas Imperiais, 1824.

CECCHETTI, E. **Diversidade cultural religiosa na cultura da escola**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Orientação de Teresinha Maria Cardoso.

CECCHETTI, E. **A laicização do ensino no Brasil (1889-1934)**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Orientação de Ademir Valdir dos Santos.

FERNANDES, A. P. C.; ROBERTO, J. de A. L.; OLIVEIRA, L. F. de. **Educação e axé**: uma perspectiva intercultural



na educação. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2015.

FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso). **Parâmetros curriculares nacionais – ensino religioso**. 9 ed. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

LORENZ, K. M.; VECHIA, A. O debate ciências versus humanidades no século XIX: reflexões sobre o ensino de Ciências no Collegio de Pedro II. In: Ferreira Neto, A.; Gonçalves Neto, W.; Miguel, M. E. B. **Práticas escolares e processos educativos: currículo, disciplinas e instituições escolares (século XIX e XX)**. Vitória: Edufes, 2011.

MONTERO, Paula. Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo. In: DAYRELL, J. (Org.). **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1996, p. 39-61.

OLIVEIRA, L. B. de; KREUZ, M.; WARTHA, R. (orgs.) **Educação, história e cultura indígena**: desafios e perspectivas no Vale do Itajaí. Blumenau: Edifurb, 2014 (Série Saberes em Diálogo).

POZZER, A.; et al. (Orgs.). **Diversidade religiosa e ensino religioso no Brasil**: memórias, propostas e desafios. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

POZZER, A.; et al. (Orgs.). **Ensino religioso na educação básica**: fundamentos epistemológicos e curriculares. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

ROSADO-NUNES, M. J. F. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica. **Revista Horizonte**, v. 13, n. 39, p. 1237-1260, jul/set., 2015.

[Volta ao Sumário]





Modernidad religiosa y secularización en la Argentina del siglo XIX





Roberto Di Stefano

Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y tecnológicas (CONICET)

Professor Titular da Universidade Nacional do Pampa (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina)

Doutor em História Religiosa pela Universidade de Estudos de Bolonha (Università degli Studi di Bologna, Itália)

Licenciado em História pela Universidade de Buenos Aires (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

E-mail: distefanoster@gmail.com

Como referenciar este texto:

DI STEFANO, Roberto, Modernidad religiosa y secularización en la Argentina del siglo XIX. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades**: Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 133-147.

Introducción: Los procesos de secularización en el ámbito iberoamericano

Al hablar de modernidad religiosa me refiero a las nuevas condiciones que creó la disolución del régimen de cristiandad ibérico a partir –y en parte como resultado– de la crisis de las metrópolis coloniales. La modernidad religiosa implica el fin del régimen de unanimidad de fe y la progresiva consolidación de un umbral de secularización basado en la noción de la soberanía popular. Esa nueva noción de soberanía conlleva, *in nuce*, una idea secular de la ciudadanía, que toma cuerpo a lo largo del siglo con diferentes ritmos en diferentes áreas del mundo ibérico ex colonial. Es sobre todo en las ciudades-puerto como Buenos Aires, Río de Janeiro, Valparaíso o Veracruz donde la temprana presencia de hombres y mujeres de fe protestante obliga a las autoridades a atender, también tempranamente, al problema de la tolerancia de los “cultos disidentes”. La pluralización religiosa se nutre además de rebeldías que van ampliando poco a poco el horizonte de lo decible: antiguas vetas de protesta anticlerical ganan visibilidad con las revoluciones, que pronto deben afrontar las tensiones y conflictos que comporta la emergencia de una incipiente esfera pública basada en titubeantes libertades de opinión y de prensa.

Al hablar de secularización me refiero al conjunto de transformaciones sociales y culturales que acompañan a ese proceso de disolución del régimen de cristiandad. Se trata de mutaciones en las formas en que los individuos se relacionan con lo sagrado y con las instituciones que lo administran; en las funciones y en la organización de esas instituciones y en los vínculos que establecen con un poder civil cuyos fundamentos jurídicos no remiten ya a la religión heredada. La secularización no constituye una relación de suma cero entre religión y secularidad, una suerte de puja por la sábana corta en la que a menor religión corresponde mayor secularidad y viceversa. Lo religioso y lo secular se articulan de diferentes maneras y se modelan de manera recíproca, (re)definiendo de forma permanente sus respectivos espacios y márgenes de acción e imponiéndose mutuamente determinadas modalidades de presencia en las vidas de los individuos y de las comunidades.



Algunas de las transformaciones jurídicas e institucionales que ese proceso comporta son comunes al conjunto del mundo católico, desde que se relacionan con problemas compartidos. Podemos limitarnos a citar algunos ejemplos obvios para ilustrarlas. Uno de ellos puede ser el de los cambios que se introducen en el ámbito del clero. Puesto que el secular se adecua mejor que las órdenes a una noción de soberanía indivisible y a una ciudadanía que -aunque más no sea idealmente- presupone la libertad y la autonomía de los individuos, ese mundo católico se ve sacudido por una ola de reformas eclesiásticas -en la década de 1820 sobre todo- que buscan adecuar las antiguas estructuras del mundo eclesiástico al nuevo orden mediante la transferencia de recursos -materiales y humanos- del clero regular al secular, cuando no mediante la supresión de todos los conventos masculinos. Otro claro ejemplo es el de los diezmos, eliminados en todas partes más bien por sus connotaciones políticas que por su incidencia en la economía: la nueva noción de soberanía excluye la posibilidad de que entidades ajenas al Estado en formación establezcan y cobren tributos, sobre todo si se trata de imposiciones que dan por supuesta la homogeneidad religiosa de la sociedad. Otro ejemplo (este sí referido más a la nueva economía que a la nueva política) lo hallamos en el problema de la amortización de bienes, propia de las antiguas sociedades de dependencias. Puesto que resulta imposible crear un mercado de tierras cuando buena parte de ellas se encuentran vinculadas a obras pías y capellanías, resulta ineludible una política desamortizadora que las liberen de esos lazos de sujeción.

Los problemas entre los poderes públicos y la Iglesia Católica se agravan en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los Estados en formación se ven obligados a dotarse a sí mismos de algunas herramientas elementales para llevar adelante la tarea de construir las sociedades nacionales y se ven precisados, en consecuencia, a absorber determinadas instituciones y funciones otrora controladas por el clero: un registro civil de las personas, un sistema de cementerios públicos, una legislación familiar y un aparato educativo más o menos laico se imponen como utensilios indispensables de cualquier Estado que se precie de tal. Se trata de un aspecto del proceso de secularización que denominamos laicización.



La secularización también transforma las relaciones de los individuos con lo sagrado y con las instituciones religiosas. Bastará también, para ilustrar estas transformaciones -menos tangibles que las anteriores-, que nos limitemos a evocar algunos ejemplos. Las libertades que las revoluciones proclaman entran en conflicto con una normatividad religiosa tradicionalmente sustentada, en última instancia, en la fuerza pública. La noción de tolerancia no se aplica solamente a los “disidentes”: también los católicos dan muestras de una autonomía creciente respecto de esa normatividad cuando ya no puede serles impuesta. La religión comienza a cobrar entonces su sentido contemporáneo, el de una elección más o menos voluntaria realizada sobre la base de creencias subjetivas, aunque sin duda en el siglo XIX el peso de la tradición es infinitamente mayor de lo que lo será en el futuro. A ello contribuye el contacto (real o mediado por la prensa) con otras confesiones cristianas y con la idea, tan cara a influencias vertientes ideológicas y culturales decimonónicas, de que las diferentes confesiones cristianas, y aun las diferentes religiones, no son sino formas distintas de rendir culto a un único Creador. La idea de autonomía individual y la consecuente subjetivización de las creencias entran en tensión también con prácticas sacramentales de fundamental importancia para el catolicismo tridentino, como lo es la confesión auricular. Otra transformación de vastas consecuencias en este plano es el dimorfismo sexual decimonónico, que se relaciona con la feminización de la religión de la que el largo siglo XIX es testigo. La concepción de una naturaleza humana dividida en dos sexos ontologizados, dotados de características biológicas, psicológicas y morales diferentes y complementarias, conlleva una imagen de la mujer que la presenta como un ser emocional y devoto, contrapuesta a la imagen especular del varón “racional”, celoso de su autonomía y de su libertad de conciencia.

Pero a pesar de que los procesos de secularización que se verificaron en ámbito católico en el siglo XIX presentan esos -y otros- rasgos comunes, ofrecen a la vez particularidades nacionales y regionales tan marcadas que las generalizaciones y las extrapolaciones pueden inducirnos a error. El caso argentino, bastante atípico en el contexto latinoamericano, es buen ejemplo de ello.



La secularización argentina del siglo XIX

La Argentina del siglo XIX presenta algunas singularidades respecto de los demás países que en la segunda parte de la centuria comienzan a llamarse latinoamericanos (DI STEFANO, 2014). En buena medida esas singularidades se relacionan con el hecho de que el Río de la Plata constituye, hasta el último cuarto del siglo XVIII, un área marginal en el contexto americano, fundamentalmente a causa de su lejanía de las áreas nucleares del mundo colonial, de la ausencia de metales preciosos y de la escasez de poblaciones indígenas susceptibles de ser explotadas económicamente. Esa marginalidad se refleja en sus estructuras eclesiásticas: los obispados rioplatenses son políticamente débiles y económicamente irrelevantes y están escasamente integrados entre sí. Para ilustrar la cortedad de sus rentas basta una breve comparación con la Nueva España. En 1776 los diezmos del obispado de Puebla son diez veces más altos que los de Buenos Aires, y los de Michoacán los superan en más de cinco veces a fines de la centuria. Los ingresos de la Provincia dominica de San Hipólito de Oaxaca en la década de 1770 son más cuantiosos que los diezmos de la entera diócesis de Buenos Aires en el mismo período (DI STEFANO, 2017). La debilidad política y la débil integración de los obispados rioplatenses queda también de manifiesto al compararlos con los novohispanos: mientras en México los obispos comienzan a organizarse en 1730 para dar respuesta a ciertas medidas de la Corona que juzgan atentatorias de sus intereses, en la Argentina el primer documento episcopal conjunto data de 1889. Por no hablar de la capacidad de las autoridades eclesiásticas para hacerse obedecer por parte de sus súbditos: la condición de frontera de buena parte de los territorios rioplatenses, las enormes extensiones territoriales, la generalización del uso del caballo y la baja densidad de población tornan difícil, cuando no imposible, el control social y religioso por parte de las autoridades. La lejanía de la metrópoli, además, favorece la extensión de las sedes vacantes de los obispados, que transcurren años gobernados por los cabildos eclesiásticos.

A ese marco general se pueden añadir las diferencias regionales. Durante los siglos XVI y XVII el eje más dinámico de la economía de ese



espacio es el que articula las ciudades del interior con la minería peruana de la que es subsidiario. La atlantización de la economía en el siglo XVIII y la creación del virreinato del Río de la Plata en 1776 transforman también el mundo eclesiástico: ahora el obispado de Buenos Aires, que durante la anterior centuria se vio eclipsado por el del Tucumán, se fortalece y comienza a perfilarse como sede de una futura sede arquidiocesana. De allí que las reformas borbónicas y sus consecuencias para la vida religiosa hayan impactado de manera desigual en ambos obispados: mientras que el de Buenos Aires puede considerarse un producto de esas reformas, la expulsión de los jesuitas, que tienen en la ciudad de Córdoba mayor presencia e influjo social y religioso, deja malos recuerdos en importantes sectores de la elite cordobesa.

La Revolución de independencia trastoca la organización virreinal, ya complicada por la crisis peninsular y las invasiones británicas, y empobrece todavía más esas estructuras eclesiásticas que nunca habían sido pingües. La guerra revolucionaria, a la que pronto se superpone el conflicto que enfrenta a Buenos Aires con la coalición artiguista, produce la fragmentación de la geografía eclesiástica y vuelve imposible el cobro de los diezmos en vastas áreas del obispado. En 1820, el derrumbe del Directorio deja a cada una de las catorce provincias argentinas librada a su propia suerte, con lo que el ejercicio de la jurisdicción diocesana, que en todos los casos abarcaba a varias de ellas, se vuelve mucho más dificultosa.

No es necesario abundar en mayores detalles para que el lector vislumbre las condiciones en que se desarrolla la vida religiosa en el siglo XIX argentino. Visto el problema desde las elites gobernantes, incluidas las jerarquías eclesiásticas, si el control social era muy limitado en tiempos coloniales, la militarización que imponen décadas de conflictos bélicos lo dificultan ulteriormente. Es en buena medida por ello que, mientras en otros países comienzan a emerger conflictos entre los Estados y las Iglesias nacionales, en la Argentina los poderes seculares y religiosos tienden a aunar esfuerzos. De allí que en la Argentina, más que en esos otros países, la interrelación entre jerarquías eclesiásticas y políticas conduzca en el largo plazo a un resultado singular: el país no dará nunca el decisivo paso de separar jurídicamente la Iglesia del



Estado, caso único en el continente con la sola excepción de Costa Rica. Las autoridades civiles, por el contrario, proclaman la inherencia a la soberanía del patronato nacional, que ha de subsistir hasta 1966.

En la Argentina Estado e Iglesia Católica se construyen en estrecha relación a lo largo del siglo XIX. En época colonial no existen el Estado y la Iglesia en tanto que entidades jurídico-políticas centralizadas, diferenciadas y autónomas respecto del entramado estamental-corporativo propio del antiguo régimen. Por lo que hace a la Iglesia, lo que existe es un entramado de corporaciones que ejercen la jurisdicción espiritual (con fuertes implicancias temporales) y administran el culto, la predicación y la justicia eclesiástica. Hay jurisdicciones, no Iglesia. No por el hecho de que haya jurisdicciones civiles hay Estado, ni porque existan jurisdicciones eclesiásticas hay Iglesia. La Iglesia Católica argentina se conforma a lo largo del siglo XIX como resultado de un complejo proceso en el que intervienen las elites políticas, las jerarquías eclesiásticas y la Santa Sede. Por eso en el vocabulario colonial se habla de “las Iglesias” (en referencia a los obispados) y no de “la Iglesia”, salvo cuando se lo hace, *in abstracto*, en referencia a la comunidad universal de los fieles católicos. La Iglesia Católica emerge de la ruptura del régimen de unanimidad religiosa, en cuyo marco resulta impensable el grado de autonomía que nuestra noción actual de Iglesia Católica reclama. En el siglo XIX se produce un proceso paralelo e interrelacionado de centralización del poder político y religioso y de construcción de Estados nacionales y de Iglesias Católicas nacionales, a la vez crecientemente dependientes de Roma. Esos Estados y esas Iglesias son frutos de la secularización, pero también son sus agentes, porque sin ellos resulta imposible la diferenciación funcional de las esferas política y religiosa, rasgo central del proceso de secularización. Me parece errónea, por lo tanto, la tradicional imagen de un Estado que tiende a secularizar y de una Iglesia que resiste la secularización: de lo que se trata es de optar por un tipo de secularización entre varios posibles.

Porque incluso la opción ultramontana no es sino una forma de pensar la secularización. Desde el momento en que afirma la independencia eclesiástica respecto del poder político -la noción de la Iglesia como “sociedad perfecta”, tan soberana como lo es el Estado- y la idea de que la religión y la política constituyen relaciones de poder



distintas, el ultramontanismo contribuye a introducir ese rasgo central de la secularización que es la diferenciación de esferas. Animada por esas ideas disruptivas respecto del universo mental heredado, la corriente ultramontana se opone a la noción del patronato como rasgo inherente a la soberanía y postula su carácter de concesión pontificia. Es animada por ellas, además, que defiende la intervención de la Santa Sede en la vida de las Iglesias nacionales. Animadas por ellas, por último, es que reclama el cumplimiento, por parte de todo Estado que se diga católico, de defender, con la fuerza de ser preciso, los sagrados “derechos de la Iglesia”.

El caso argentino muestra mejor que otros que en conflicto con esa mirada de la secularización posible no existe una, sino dos perspectivas antagónicas. Una es la galicana, que afirma el carácter soberano del patronato y se niega, por lo tanto, a solicitar a la Santa Sede lo que considera propio. Se niega, incluso, a reconocerle a la Iglesia la independencia que para ella reclama la causa ultramontana. De ser posible, el ideal galicano haría de la Iglesia un apéndice del Estado en formación, una suerte de ministerio eclesiástico integrado por sacerdotes del clero secular (hemos dicho que los religiosos traen problemas al ejercicio de la soberanía) dedicados a colaborar con la construcción nacional y a celebrar un culto cívico-religioso. Algo similar a la “religión del ciudadano” de la que hablaba Rousseau en el *Contrato social*. La otra perspectiva es la liberal, animada por el ideario de las libertades individuales, que rechaza todo vínculo orgánico entre Estado e Iglesia y por ende el patronato, postula la irrestricta libertad de cultos y concibe a las Iglesias como asociaciones voluntarias de fieles (DI STEFANO, 2004).

Dadas las condiciones históricas que hemos rápidamente recordado, no resulta extraña la singular relación que entabla con la religión el liberalismo argentino. Se trata de un liberalismo que cobra forma en el clima conservador que predomina tras las revoluciones de 1848 y que concibe su desafío histórico como victoria de la civilización sobre la barbarie más que como triunfo del progreso sobre la reacción católica. De allí que se nos muestre en buena medida desprovisto de aristas anticlericales y que prevalezca en él una moderación que lo conduce a desoír, y aun a marginar, a los liberales radicales partidarios de



la separación de la Iglesia y del Estado. Basta decir que el primer partido liberal argentino, el Partido de la Libertad fundado por Bartolomé Mitre, tuvo un capellán.

La Constitución de 1853 es el fruto de una negociación entre esas diferentes formas de comprender la secularización argentina decimonónica. Los constituyentes hacen prudentes concesiones a la tendencia ultramontana al declarar que el gobierno federal sostendría el culto católico, al excluir de la más alta magistratura a quienes no pertenezcan a la confesión católica y al comprometerse a promover la conversión de los indios al catolicismo. Los hacen también a los defensores del ideario liberal al proclamar la irrestricta libertad de cultos, acerca de cuya necesidad para el fomento de la indispensable inmigración europea existe vasto consenso. Satisfacen a la vez el principal anhelo galicano al afirmar el ejercicio del patronato nacional, independientemente de la eventual firma de un concordato con la Santa Sede.

Esa concepción particular del liberalismo argentino es capaz de capear la coyuntura tormentosa de la década de 1880, cuando los gobiernos de Julio A. Roca (1880-1886) y Miguel Ángel Juárez Celman (1886-1890) encaran la inevitable tarea de laicizar determinadas funciones e instituciones eclesíásticas con el fin de adaptar el marco jurídico y las estructuras estatales a una sociedad crecientemente cosmopolita. Las llamadas “leyes laicas” incluyen la de educación común para los territorios de jurisdicción federal, aprobada en 1884; la de creación del registro civil, promulgada ese mismo año, y la de matrimonio civil, votada en 1888. A partir de entonces la elite dirigente considera que ya ha laicizado bastante el Estado y el aparato jurídico y que no vale la pena generar nuevas rispideces con la Iglesia. Por eso no comparto la idea de Fortunato Mallimaci de una “laicidad liberal” que regula las relaciones entre Estado e Iglesia y entre sociedad y religión en Argentina entre 1880 y 1930, a pesar de que afirme que lo hace “con sus avances y retrocesos” (MALLIMACI, 2008). Tampoco comparto su idea de que en el siglo XIX las “[c]lases dirigentes [estaban] interesadas en minimizar al máximo el poder clerical y en construir sociedades laicas pero no pluralistas” (MALLIMACI, 2015, p. 51). Ya desde la década de 1890, aunque con mayor claridad desde el cambio de siglo, las preocupaciones que generan el problema de la identidad nacional –en una sociedad que



empieza a percibirse como demasiado cosmopolita- y la emergencia de la “cuestión social” conducen a una suerte de tácito “pacto laico” entre las dirigencias políticas y las jerarquías eclesíásticas (DI STEFANO, 2012). El acuerdo nace del consenso en torno a la inconveniencia, para la suerte y los intereses de ambas, de cualquier nuevo paso adelante en el camino de la laicización que transforme de manera significativa el *statu quo*. Las clases dirigentes han tomado debida nota del hecho de que el catolicismo es el único elemento común entre la población nativa y la mayoría de los inmigrantes, por lo que la religión se perfila como la base más firme para construir un sentimiento de nacionalidad en las generaciones futuras. Han tomado nota, además, de que el catolicismo social constituye uno de los posibles remedios incruentos para el virus de lo que llaman el “maximalismo”. Por eso desde la década de 1890 se asiste a una recomposición de las relaciones Iglesia-Estado que acentúa la marginalidad de los sectores más radicalmente laicistas, obligados a resistir parapetados en experiencias como la Liga Argentina del Libre Pensamiento y el más duradero Partido Socialista. El siglo XX no hará sino reforzar los acuerdos entre clase dirigente y jerarquía eclesíástica, entre Estado e Iglesia Católica, con particular claridad a partir de la década de 1930.

Reflexiones finales

¿Qué puede enseñar la experiencia argentina a la historiografía religiosa latinoamericana en franco proceso de transformación? Fundamentalmente a comprender que hubo en el continente, como más en general en el mundo cristiano, diferentes formas de secularización y en consecuencia diferentes modernidades religiosas. Las experiencia argentina, contrapuesta a la mexicana o a la uruguaya, debería instarla a la cautela a la hora de incurrir en generalizaciones que extrapolan ciertos datos al entero continente, por ejemplo:

- a. La idea de un “asalto de los Borbones contra la Iglesia postridentina” (BRADING, 1991, p. 540) puede ajustarse bien al caso novohispano, pero no al entero continente, como muy



bien ilustra el caso de Buenos Aires. La supuesta riqueza de las Iglesias de la América colonial (KREBS WILCKENS, 2002, p. 21), complementaria de esa idea, es inaplicable al Río de la Plata.

- b. La supuesta universalidad de una guerra sin cuartel entre un liberalismo y un catolicismo a menudo ontologizados no ayuda a comprender la complejidad de las tramas político-religiosas. Atenta al hecho de que la casi totalidad de los países surgidos del derrumbe de los imperios ibéricos antes o después separaron la Iglesia del Estado, a menudo tras graves (y tal vez violentos) conflictos entre “liberales” y “católicos”, esa historiografía tiende, al observar el siglo XIX, a destacar el conflicto sobre las armonías, a pensar el liberalismo y el catolicismo como idearios antagónicos e inconciliables y la cuestión religiosa en términos binarios (MALLIMACI, 2004; JACSIK y POSADA CARBÓ, 2011, p. 40).
- c. La idea de que el Estado reclamó en herencia el patronato regio para “utilizar en su propio provecho la fuerza y la riqueza de la Iglesia Católica” y “no para proteger a la Iglesia sino para utilizarla, controlarla y debilitarla, reduciendo todas sus actividades no litúrgicas” (MEYER, 1999, p. 63) mal se adapta a la situación rioplatense, aunque el prestigioso autor de la frase considere que, en relación con el patronato, “lo que vale para México vale para el resto de América Latina (IBÍDEM, p. 59).
- d. El acento en las incompatibilidades entre “liberalismo” y “catolicismo” favorece un cierto olvido, o un cierto descuido, de los matices y de los puntos de confluencia entre ambos, que ciertamente no faltan. No es raro, por ejemplo, hallar en los escritos de publicistas católicos del siglo XIX, no sólo argentinos, la idea de que la separación de la Iglesia y el Estado es preferible a la “esclavitud” del patronato. Además, en el siglo XIX no pocos “católicos” se dicen liberales y no pocos “liberales” se dicen católicos.
- e. Esa concepción binaria de la cuestión religiosa impide advertir su carácter ternario y conduce, a mi juicio, a erróneas lecturas del galicanismo, que queda subsumido en categorías escasamente explicativas como la de “liberalismo regalista” o “regalismo liberal” (digamos de paso que la noción de “regalismo” está fuertemente cargada de connotaciones



negativas). “El regalismo había sido parte de la cultura política americana, en su versión de la monarquía de los Austria y de los Borbones y también del catolicismo ilustrado, del republicanismo independentista, del liberalismo”, leemos en una obra cuyos méritos están fuera de discusión (SERRANO, 2008, pp. 60-61). Esa lectura obliga a incluir como adversarios del “catolicismo” (identificado frecuentemente sin mayores detalles con el ultramontanismo) a hombres que piensan la cuestión religiosa de manera radicalmente opuesta y a pasar por alto o minimizar sus irreductibles diferencias.

- f. Por otro lado, la historiografía religiosa latinoamericana tiende a proyectar ese supuesto conflicto binario hacia el pasado colonial: pasando por alto el carácter de constructos históricos del Estado y de la Iglesia, a veces se los presenta en pugna en el siglo XVIII (PRIEN, 2013), lo que da la idea de que viven en eterna (ahistórica) lucha. No faltan, por ejemplo, interpretaciones en términos de relaciones Iglesia-Estado para explicar la colisión dieciochesca entre las monarquías ibéricas y la Compañía de Jesús (BARNADAS, 1984, p. 537).
- g. La experiencia argentina podría, además, ayudar a la historiografía religiosa latinoamericana a prestar mayor atención a las particularidades regionales. Estamos muy habituados a pensar las geografías religiosas dentro de marcos nacionales. La fragmentación política y religiosa de la Argentina decimonónica y los notables contrastes que ya en el siglo XVIII emergen entre su región litoral y las provincias del interior nos invitan a observar con mayor detenimiento otras configuraciones espaciales. No sólo, además, hacia el interior de nuestros países: es muy elocuente la estrechez de los vínculos eclesiásticos (pero no sólo: también los masónicos) entre Río de Janeiro, Montevideo y Buenos Aires.

Espero que estas breves reflexiones contribuyan a nuestra reflexión sobre los encuadres teóricos y sobre los métodos a los que apelamos como historiadores de la religión, una reflexión cuyo desarrollo, junto con el diálogo interdisciplinario, resulta ineludible para lograr una adecuada comprensión de nuestro pasado.



Referencias

BARNADAS, Josep Maria. The Catholic Church in Colonial Spanish America, in BETHELL, Leslie (ed.), **The Cambridge History of Latin America**, Volume I, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 511-540.

Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

Di Stefano, Roberto. El pacto laico argentino. In: **PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política**, N° 8. Dossier "Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos", 2012, p. 80-89. Disponible en: <http://historiapolitica.com/boletin8/>. Consultado el 7 agosto 2018.

Di Stefano, Roberto. La excepción argentina. Construcción del Estado y construcción de la Iglesia en el siglo XIX, In: **Procesos. Revista ecuatoriana de Historia**, Quito, N° 40, p. 91-114, 2014.

Di Stefano, Roberto. Vino viejo en odres nuevos: las vías de la secularización en la Argentina decimonónica, en RÚJULA, Pedro y RAMÓN SOLANS, Francisco Javier (eds.), **El desafío de la Revolución.**

Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX), Granada: Comares, 2017, p. 319-335.

JAKSIC, Iván y POSADA CARBÓ, Eduardo. Introducción. Naufragios y sobrevivencias del liberalismo latinoamericano. In: JAKSIC, Iván y POSADA CARBÓ, Eduardo (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 21-42.

KREBS WILCKENS, Ricardo. **La Iglesia de América Latina en el siglo XIX**, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2002.

MALLIMACI, Fortunato. Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. In: BASTIAN, Jean-Pierre (Coord.), **La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada**, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 19-44.

MALLIMACI, Fortunato. Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. In: BLANCARTE, Roberto (Coord.), **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**, México: El Colegio de México, 2008, p. 239-262.

MALLIMACI, Fortunato. **El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política**



y Estado, Buenos Aires: Capital
Intellectual, 2015.

MEYER, Jean. **Historia de los
cristianos en América Latina. Siglos
XIX y XX**, México: Jus, 1999.

PRIEN, Hans-Jürgen. **Christianity in
Latin America**. Revised and expanded
edition, Religion in the Americas

Series, Vol. 13, traducción de Stephen
Buckwalter, Leiden-Boston: Brill,
2013.

SERRANO, Sol. **¿Qué hacer con
Dios en la República? Política y
secularización en Chile (1845-1885)**,
Santiago de Chile: Fondo de Cultura
Económica.

[Volta ao Sumário]





Símbolos Interamazônicos do Sagrado no Cortejo da "Virgem De Santa Rosa" e na Procissão do "Bom Jesus do Abunã"





Geórgia Pereira Lima

Coordenadora do Curso de História/
Bacharelado e Professora do curso de
Pós-Graduação em Ciências da Religião
da Universidade Federal do Acre (UFAC)

Professora e pesquisadora do Centro de
Filosofia e Ciências Humanas – Área de
História (UFAC)

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

Mestra em História do Brasil pela
Universidade Federal de Pernambuco
(UFPE)

Coordenadora do PIBID/UFAC/HISTÓRIA
e do Laboratório Interdisciplinar de
Formação de Educadores (CAPES)

E-mail: geo833@gmail.com

Como referenciar este texto:

LIMA, Geórgia Pereira, Símbolos Interamazônicos do Sagrado no Cortejo da “Virgem de Santa Rosa” e na Procissão do “Bom Jesus do Abunã”. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 148-164.

O universo católico ao mesmo tempo permite entrever interações em hibridações sagradas nas fronteiras interamazônicas entre Brasil-Bolívia, mas também, a influência da fronteira nacional. Nesse sentido, ao pensar as representações da procissão do “Bom Jesus do Abunã”, do cortejo “Virgem de Santa Rosa” e da simbologia da romagem do andor dos santos para os devotos além da manifestação de fé podem ser vistos como elementos de contato linguísticos e culturais entre povos, mas também, mostra que a travessia do rio Abunã realizadas por homens e mulheres nos dias de festejos do sagrado está influenciada pela cultura nacional.

Assim, a categoria polifônica de fronteira como um recorte analítico para estudar as experiências culturais através da religiosidade da Vigem de Santa Rosa Abunã, também traduzem tensões é, pensá-la como um espaço de resistência social e de ambiguidades simbólicas das identidades nacionais, e ainda, um espaço permeável, flexível e poroso onde acontece o encontro e o entrecruzamento de culturas. Nesse sentido, a fronteira aqui representada sinaliza para uma encruzilhada perigosa, palco de tensões e lutas pela defesa da identidade nacional boliviana, porquanto, se torna importante materializar esses espaços amazônicos.

Os territórios fronteiriços de religiosidade católica aqui analisados Plácido de Castro–Acre/BR e Santa Rosa del Abunã-Pando/BO, são espaços que apresentam singularidades históricas de um processo contínuo das andanças de brasileiros além-fronteiras do final do século XIX, mas que precisamente durante o século XX apresentam maior mobilidade social.

O município de Plácido de Castro representou no início do século XX uma posição comercial estratégica de entreposto, concentrava toda produção da rica e vasta região boliviana e, servia para o trânsito de pessoas e troca de mercadorias e produtos do extrativismo. Inicialmente foi colocação, depósito do seringal São Gabriel, em 1922 era denominado Vila Pacatuba e depois Vila Plácido de Castro. Tendo sido elevada à categoria de município em 10-03-1963 como uma área territorial de 1.943,245 km². Censo populacional em 2010 de 17.209 hab. Densidade demográfica de 8,186 hab/km².

Por outro lado a província boliviana de Santa Rosa del Abunã historicamente habitada por brasileiros o que a tornava altamente internacional. Centenas de famílias brasileiras que viviam e trabalhavam nessa



área há anos, sem nunca obter qualquer documentação seja de nacionalidade e residência, cidadãos ou trabalhadores, uma vez que o Estado boliviano historicamente estava ausente dessa zona. Contudo, vale ressaltar que sua criação dar-se na década de 1930 quando o governo boliviano como uma forma de resguardar e colonizar a fronteira amazônica, a partir de 2008 se inicia um processo de expulsão de brasileiros e, em 2010 o Estado boliviano começou a implantar um novo plano de colonização da fronteira amazônica com o Brasil, promovendo a migração de 750 camponeses para os povoados de Santa Rosa del Abuná e Manoa (El Deber, 2010).

Diante da complexidade da palavra fronteira e da amplitude de estudos existentes sobre o tema, para melhor articular as nossas ideias, vamos contemplar duas concepções do conceito: a fronteira geográfica e a fronteira simbólica, ambas importantes para compreender o cortejo da Virgem de Santa Rosa do Abuná as silenciosas lutas culturais nesse espaço de fronteira evidenciadas nos cânticos litúrgicos e as expressões da cultura boliviana para preservar e manter-se a língua pátria e suas simbologias étnicas distintas nesta zona de fronteira.

Importante registrar que a pesquisa de campo (2015/6) revelou o cortejo da Virgem de Santa Rosa realizado no dia entre os dias 29 e 30 de agosto de 2015, como parte das comemorações dos 75 anos da fundação da cidade Santa Rosa del Abuná, capital da Província del Abuná-Pando/BO. Aproximadamente 52Km de distância da fronteira brasileira do Município de Plácido de Castro-Ac. Sete décadas e meia sinaliza a presença dos bolivianos na fronteira do Brasil, sendo oportuno dizer que a imagem da “Virgem de Santa Rosa” foi encontrada por um seringueiro brasileiro em data imprecisa, segundo alguns moradores a imagem original era “preta” e, se constituiu no contexto histórico da produção de borracha na região no início do século XX o processo de devoção a Virgem de Santa Rosa.

Nesse sentido, o lugar do cortejo no contexto da cidade é emblemático uma vez que é possível identificar os entre sentidos de devoção da celebração e do velório. Enquanto celebração o cortejo toma o formato de sentido pátrio e dialoga com os espaços de poder constituído no pequeno vilarejo. Ao ser parte das comemorações da fundação da cidade reveste os símbolos de celebrar a ordem social da nação



boliviana e dialoga com os elementos de pertencimento que separa os de “dentro” e os de “fora” (Bhabha, 2007).



Figura 1 – Romeiros bolivianos no espaço da cidade de Santa Rosa del Abuná (2015)

Nesse momento, de celebração a cidade recebe romeiros bolivianos de outros lugares que trazem consigo produtos para serem vendidos e acampam nos espaços centrais do vilarejo. O comércio a “céu aberto” se constitui numa possibilidade de rendimento para as famílias que durante os dias negociam vestuários, brinquedos e pequenos jogos de mantimentos, participam das comemorações pátrias que o governo oferece e, nas duas noites participam da intimidade dos festejos religiosos da igreja católica local.

Festa religiosa a Virgem de Santa Rosa que acontece no dia 29 de agosto é bem significativo uma vez que expõem a ambiguidade religiosa dos festejos entre o profano e o sagrado e faz cessar o transito entre fieis. O lugarejo é assim representado, após atravessar uma ponte sobre o rio Abunã e alcançar o posto do agrupamento do exército boliviano se percebe uma cidade de frente para o rio, a organização espacial fora projetada a partir da praça central pois, em entrono as edificações foram sendo dispostas. Esta mesma praça serve como marco divisor entre os festejos à Virgem de Santa Rosa.



Os preparos para o velório à virgem inicia-se desde o amanhecer do dia 29 e termina no dia seguinte e, são distribuídas diferentes tarefas as pessoas encarregadas de realizar o cortejo, são mulheres que ao nascer do sol se mantem em prece fervorosa durante a montagem do ritual de organização do espaço para a celebração da missa e do momento da romagem com o andor da santa pelas ruas do vilarejo.



Figura 2 – O espaço do velório a Virgem de Santa Rosa (2015)

Organizado o espaço para celebração da fé a Virgem de Santa Rosa, o sacerdote, nesse ano veio de Porto Rico para celebrar a missa, inicia o cortejo por volta das 19h a imagem da “Virgem” é colocado no andor, antes da saída o badalar do sino da igreja sinaliza a chamada dos romeiros para caminhada. Nesse dia o andor fora carregado por quatro mulheres eleitas no ano anterior pelos votos devocionais e segue pelas ruas do lugarejo formando o quadrilátero do entorno da praça.

Durante a romaria em que o andor com a Virgem de Santa Rosa é carregado por mulheres, simbologias do religioso se manifestam e são sentidos no silencio em todos os ambientes do lugarejo da igreja Assembleia de Deus aos bares-festivos, apenas se ouve os cânticos de júbilos e glorias que são entoados em espanhol; na escuridão o perímetro urbano que passa a ser iluminado pelas velas sinalizando a passagem

e bênçãos da “Virgem” aos moradores, bem como, nas rogativas das graças recebidas, nos pedidos e votos dos devotos.

No caminhar da romagem fora possível entrever os ritos do velório a “Virgem” marcadamente pelo silêncio e as expressões faciais e os olhos voltados a incandescência das velas homens, mulheres, crianças, jovens, adultos, velhos e velhas choram, agradecem e cantam sinalizando para o sagrado em oração e júbilos.

Ao termino, a “Virgem” reconduzida novamente ao altar e, vestido com a indumentária que o diferencia dos demais sujeitos o sacerdote inicia o ato litúrgico com cânticos e louvores seguida de uma breve explicação aos presentes acerca da visão no contexto católico da realização do cortejo a santa, explicando a importância da devoção e dos votos com graças recebidas, esses últimos, são proclamadas pelo sacerdote chamando o nome das pessoas que receberam a graça da santa. Para em seguida realizar os sacramentos do batismo e a unção do ser como corpo da fé católica. Após os atos litúrgicos da missa inicia-se o velório que dura a noite.

Emblemático perceber a transição entre o festa do sagrado e do profano que dar-se por uma salva de fogos a exatamente meia noite e minutos depois os bares-festa do lugarejo reacendem suas luzes e cessa assim o trânsito entre fieis. A praça assume uma divisão simbólicas entre dois cenários de celebração e separa também aqueles que antes estavam rezando junto aos ritos de religiosidades.

De um lado o sagrado representado pelos devotos da fé que permanecem em vigília no silêncio e orações junto ao velório da imagem da santa envolvidos pela clarão das velas e de outro lado a festa profana com suas danças e bebidas que termina no romper da madrugada do dia 30 de agosto dia da celebração da pátria. Durante a noite não se observou ninguém ousar atravessar de um lugar para o outro, interrompe-se o circuito dos trânsitos entre o espaço do religiosos e do profano.

Porquanto, entre signos religiosos do cortejo a Virgem de Santa Rosa, o sino, a caminhada pela cidade, a escuridão e luz de vela, a “Virgem” e a mulher, a língua e linguagem nos cânticos e as expressões faciais dos romeiro ao compartilhar o sagrado da caminhada, o silêncio e contrição de votos no rito do velório e, por último, a demarcação cultural do território entre sagrado e profano denotam as fronteiras simbólicas de religiosidade representada nesse cortejo.



Sob outra ótica, as inter-relações sociais da procissão do “Bom Jesus do Abunã” realizada no município de Plácido de Castro–Ac, expõem as representações de alteridades e ambiguidades constituídos nos símbolos religiosos dos santos que singularizam a cultura de fronteira nacional.

Neste lugar da adoração, sob outra ordem, a simbologias passam a recompor o sentido pátrio/nação no aporte da ideia de “soma” apresentado durante a romaria ao “Bom Jesus do Abunã” quando as imagens dos santos católicos caminhou lada-a-lado possibilitou perceber a religiosidade de fronteira como protagonista de outras histórias dos trabalhadores latino-amazônicos em suas práticas lida nos trânsitos entre territórios e culturas como uma extraterritorialidade amazônica que possibilita pensar nas reflexões de Bauman acerca de uma cultura híbrida ao afirmar que:

[...] A imagem de uma “cultura híbrida” é um verniz ideológico sobre a *extraterritorialidade*, atingida ou declarada. Refere-se, essencialmente, a uma liberdade duramente conquistada, e agora estimulada, de sair livremente num mundo demarcado por cercas e fatiado em soberanias territorialmente estabelecidas. (Bauman, 2001 p. 42)

Nesse sentido, queremos demonstrar que a ideia de “cultura híbrida” nos permite perceber que a extraterritorialidade nos espaços interamericanos e amazônicos é passível de ser analisada na dimensão de procissões e adorações. Assim, a participação da entidade católica de Santa Rosa del Abunã na festividade da Igreja do Bom Jesus do Abunã, se idêntica na forma conduzir o “andor dos santos” sem negar que conserva no cotidiano das relações da fé católica nessa zona de fronteira uma forma de negociar os elementos culturais, uma conquista sobre a própria noção de fronteira que contraditoriamente continua a ser elemento de disputa entre trabalhadores latinos, brasileiros e bolivianos, fortemente enraizada na ideia de território nacional.

Ao se fazer uso da metáfora “soma” da integração dos cortejo e da procissão se identifica a posição de símbolos do sagrado da fé católica no contexto do mundo amazônico polarizado e as contradições dos indivíduo que portam o andor dos santos na caminhada pelas ruas de Plácido de Castro.



A inflexão do sentido “soma” parece querer reivindicar um entre-lugar, um desejo de extinguir também o transitório da religiosidade naquele espaço. No espaço da rua que as culturas se encontram nas imagens dos santos provisórios ao visibilizar a igreja como um lugar de mediação que permite negociar os elementos culturais nas expressões do sagrado e a rua como um lugar de circulação da cultura que expressa atender a interação cultural ambígua forjada no espaço do vivido daquela fronteira líquida e sinaliza uma busca de identidade. Segundo Bauman:

[...] Como as extraterritoriais cruzadas e as *now here vile* – termo que se refere a cidades típicas do mundo globalizado, cidades iguais, sem traços regionais, que poderiam estar localizadas em qualquer parte do mundo –, [...], a “cultura híbrida” busca sua identidade na *não-pertença*: na liberdade de desafiar e menosprezar as fronteiras que totem os movimentos e escolhas das pessoas menores, inferiores – os “locais”. (Bauman, p. 42/3).

Assim, o espaço social de interação evidenciado símbolos da fé foi a Igreja católica de ambas as comunidades, onde a convivência das romarias expressam dos sujeitos nos momentos do caminhar, entre outros de oração, fé e os cânticos de júbilos, as ruas constituíram efetivamente uma possibilidade de alteridade além-igreja. O importante aqui é enfatizar que a religiosidade entre a igreja e a rua se reveste em roupagem cultural do lugar de onde se expressa e se torna mediadores entre culturas nesta área de fronteira.

Desta forma, se de um lado os santos de cada nacionalidade cambiavam normativas e conduta culturalmente constituída naquele espaço serviu para brasileiros e bolivianos interagirem, enquanto de cânticos religiosos entoados no idioma português ou espanhol para além do domínio da palavra escrita constituiu em elemento da prática da fala daquela linguagem entre aqueles sujeitos.

Neste sentido, os cânticos religiosos representam outro conjunto de elementos que possibilitam entrever a interação sociocultural neste ambiente fronteiro, pois a forma como os sujeitos contritos na fé católica se relacionam com as expressões denotam marcar uma cumplicidade explicativa do modo como o intercâmbio dos cânticos



parecem ter solucionado o hiato entre escrita e fala de domínio português ou espanhol.

Vale ressaltar que seja a procissão ao “Bom Jesus do Abunã” ou ao cortejo a “Virgem de Santa Rosa” os testemunhos de religiosidade que os sujeitos professam, em nosso entendimento nesse dois momentos p sentido de “aceitar”, “a gente” e “presença” expõem uma complexidade do próprio contexto de vida nesta região fronteiriça.

Visto que sob os mais variados sentidos homens e mulheres trazem as formas como elaboram e reelaboram os significados da continua presença de trabalhadores brasileiros em território boliviano. Entretanto os festejos do sagrados nos dois espaços de fronteira traduz na interpretação religiosa a possibilita entrever o sentido do entre-lugar, entre outros, o primeiro que nos chama atenção é a ideia dos “irmãos bolivianos” de se apresentarem num espaço sociocultural ambíguo que se expressa diante de uma sociedade constituída de indivíduos caracterizados pela unidade histórica cultural. Neste sentido, Bauman (2007) afirma que são semelhantes:

[...] Numa sociedade de indivíduos, cada um *deve* ser um indivíduo. A esse respeito, pelo menos, os membros dessa sociedade são tudo menos indivíduos diferentes ou únicos. São, pelo contrário, estritamente *semelhantes* a todos os outros pelo fato de terem de seguir a mesma estratégia de vida e usar símbolos comuns – comumente reconhecíveis e legíveis para convencerem-se outros de que assim estão fazendo. Na questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo “ser ou não ser”. (Bauman, 2007 p. 26)

Enquanto indivíduo pertencente à comunidade boliviana de Santa Rosa del Abunã o sentido dado pelo termo “aceitar” de participar da romaria trazendo consigo a imagem do sagrado pertencente a sua cultura, mesmo carregado de padrões ideológicos de religiosidade advindo das interpretações das expressões faciais dos romeiros em procissão, mas, principalmente através da codificação promovida pelo padre brasileiro representante da Igreja Católica do Bom Jesus do Abunã que convida e aceita o testemunho de fé boliviana implica pensar a ideia de pertencimento do sujeito naquela sociedade.



Nesta perspectiva vale refletir a primeira parte da explicação de Bauman que o sujeito como membro daquela comunidade não seja “indivíduos diferentes ou únicos [... mas], semelhante”. Nesta possibilidade a religiosidade se apresenta como um veículo sob o qual as estratégias de negociações e de pertencimento se afirmam como uma proposta desafiadora de “aceitar” estar num lugar fixo a partir do qual sua ação coletiva perante aos demais membros da comunidade seja reconhecida e legitimada a presença de nacionais em ambos espaços de fronteira.

Sob outra ótica o termo “a gente” ao ser pronunciado num campo estritamente religioso “se sentir na presença de Deus”, provoca um hiato entre a fala e a condição do sujeito que participa dos ritos sagrados possível de ser compreendido como um termo ambíguo que traduz também as marcas do entrecruzamento cultural entre brasileiros e bolivianos moradores das comunidades interamazônicas.

Se há uma possibilidade de fazer inferências entre o sujeito da romaria e o lugar social de onde ele emite sua posição na contrição da fé podemos refletir sob a perspectiva da segunda parte das afirmações Bauman (2007:26) “[... na] questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo “ser ou não ser””, isso implica dizer que o sujeito do entrecruzo cultural em destaque ao circunscrever a partir da projeção do ambiente materializado do lugar ele negocia as trocas de valores culturais preservando uma continuidade de ações sociais religiosas.

O termo “a gente” ainda pode ser entendido como uma forma de manifestar uma pretensa identidade cultural crivada pelo verniz da cultura brasileira como significado de ser brasileiro, entretanto, no âmbito da visão religiosa, em análise, este se apresenta destituído de caracteres de valores culturais, mas, se institui híbrido para fazer uso das palavras de Bauman não-exigente e não-preconceituoso, pronto para absorver os ensinamentos morais de “Jesus Cristo”, através da igreja.

Assim, ao pensar esse termo “a gente” sob o influxo da religiosidade demonstra um construo societal entre brasileiros e bolivianos numa sucessão de empréstimos culturais onde os aspectos representativos na visão religiosa não se apresentam divergentes, mas, o conecta sem aflitíssimo enredo de saber se “estar na presença de Deus” se manifesta sob um substrato cultural ou noutro.



Desta forma, a atividade social da romaria na dimensão da religião em espaços de fronteira refletem as afirmações de Bauman (2007) ao se referir à cultura híbrida:

[...] A “cultura híbrida” é uma manifestação *onívora* – não-comprometida, não-exigente, não-preconceituosa, pronta e ávida por saborear qualquer coisa que esteja sendo oferecida e a ingerir e digerir a comida de todas as cozinhas. (p.46)

Se estivermos entendendo o protagonismo social da dimensão do vivido que esses sujeitos nos permitiram explicar sob o universo de fronteiras simbólicas do lugar que organizam, negociam e trocam elementos culturais, o terceiro termo “presença”, permite identificar a fronteira entre o Estado do Acre–Brasil e o Departamento de Pando–Bolívia, para além-limites territoriais geopolíticos e perceber nos interstícios a porosidade e flexibilidade que permitem observar que esta fronteira também é simbólica e fluida.

Analisado sob o uso estritamente religioso marcado pela palavra “presença” enquanto sentir-se “na presença de Deus” nesta locução sentir tem sinônimo de experimentar a presença de algo. Nesse sentido, a experiência social da religiosidades no âmbito da interamazonia acreana-pandina permite captar na dimensão religiosa dada ao termo “presença” que este expõe estar presente no âmbito daquela fronteira é também experimentar uma forma de sentir enquanto sujeito deslocado, hibridizado, poderíamos pensar a partir dos pressupôs de Bauman (2001) que este sujeito estar consciente de sua condição social naquela comunidade. Como afirma o autor acerca dos “hibridizadores”:

[...] É principalmente uma unidade de reprocessamento e reciclagem – vive de crédito e se alimenta de material emprestado. Só pode construir e sustentar sua distinção por meio de um esforço ininterrupto e ininterrompível para compensar as limitações de um empréstimo por meio de mais empréstimos. (Bauman, 2001, p.45)

Desta forma, a “presença” no entre-lugar de fronteira toma o primeiro sentido de estar na “presença de Deus” que o torna homem



moralmente constituído pela religião na relação com outros homens. Enquanto, no segundo, estar deslocado e hibridado é parte da sua condição social nas comunidades fronteiriças, mas, não tem significado de determinantes limitadores, pois a igreja que o coloca na primeira relação entre sujeitos é a mesma que favorece as trocas e os empréstimos culturais.

A atividade religiosa permite a recolocação continua dos processos descontínuos da fronteira limite. O espaço da igreja se torna o lugar onde o sujeito socializa os múltiplos percursos e dinâmicas de vidas entrecortadas pela sua própria história, mas, recompõe a legitimidade da sua presença naquele lugar.

Desta forma, o mundo religioso apresentado pelos brasivianos se compõe de histórias e linguagens do sujeito da/na romagem, recompondo uma diversidade dos sentidos de estar presente numa fronteira limite e ao expor o protagonismo social de vivências e relações demonstra a dimensão simbólica que o espaço-lugar representa estar entre-fronteiras interamericanas e amazônicas.

Uma vez que a Igreja Católica de Santa Rosa del Abunã e do Bom Jesus do Abunã se constituíram num dos marcos da experiência da romaria, sobretudo cultural e religioso, que permite perceber os indícios da condição de vida de além-fronteiras entre continuidades e descontinuidades geradores de possíveis identidades.

Esta instituição se apresenta como um dos elementos de análise sociocultural onde é possível identificar vestígios que extrapolam os limites geopolíticos entre países latino-amazônicos e se apresentam como espaços híbridos. Se ainda, podemos retomar o pensamento de Bauman, o ponto a ser destacado é a compreensão da hibridização ao afirmar que:

[...] Numa avaliação final, a “hibridização” significa um movimento em direção a uma identidade eternamente “indeterminada”, de fato “indeterminável” [...] A ausência de um alvo pré-selecionado só pode ser compensada por um excesso de marcadores culturais e um esforço contínuo de cercar todas as apostas e manter abertas todas as opções. (Bauman, 2007, p. 45/6).



Deste modo, pensar as (re)construções de histórias de homens e mulheres que apresentam um campo de possibilidades nesta região ora fugindo e se submetendo ora resistindo e forjando saídas. Refletir o âmbito das fronteiras simbólicas expor o desafio acadêmico para entender e (re)interpretá-las em razão das complexidades do vivido e das perspectivas dos sujeitos nos contextos contemporâneos, pois como afirma Bauman (2007):

[...] Isenta da soberania de unidades políticas territorialmente circunscritas, tais como as redes extraterritoriais habitadas pela elite global, a “cultura híbrida” busca sua identidade na liberdade em relação a identidades designadas e inertes, na licença para desafiar e menosprezar os tipos de marcadores, rótulos ou estigmas culturais que circunscrevem e limitam os movimentos e as escolhas do resto das pessoas, presas ao lugar: os “locais”. (Bauman, 2007, p.46)

Nesse sentido os espaços das igreja e das ruas se apresentam no cotidiano desses sujeitos como espaços de articulações e renegociações, onde estar presente experiências ambíguas de alteridade que demonstra o caráter híbrido desta fronteira interamericana e amazônica.

Considerações Finais

O contexto histórico das fronteiras latinas a partir de 1980 expõe uma Amazônia Sul-Occidental que para além das representações políticas e econômicas, sobressaem, as perspectivas da religiosidade católica das igrejas de Santa Rosa del Adunã (Pando-Bolívia) e Bom Jesus do Abunã (Plácido de Castro-Brasil) mostrando que as experiências compartilhadas por homens e mulheres exibem um espaço de interamazônico complexo.

Nessa análise as os trânsitos de corpos nas interamazônias, possibilita entrever singularidades no plano da fé e de sua expressão nas romarias, mas também, é possível perceber os contextos históricos no entre conflitos identitários uma vez que os sujeitos da fé são



(in)visibilizados pela romaria dos santos que representam uma interação de propósitos, numa compreensão de fronteiras fluidas (Bauman, 2001) e uma epistemologia do sujeito (SOUZA 2013).

Conclui-se que: 1) esse universo católico expõe interações e, contradições em razão a influência da fronteira nacional; 2) as representações da procissão do “Bom Jesus do Abunã”, do cortejo “Virgem de Santa Rosa” e da simbologia da romagem do andor dos santos para os devotos, para além da manifestação de fé podem ser vistos como elementos de contato linguístico e cultural entre nacionalidades amazônica; 3) a travessia do rio Abunã realizadas por homens e mulheres nos dias de festejos do sagrado está influenciada pelas culturas nacionais; 4) as interamazônias se constituem uma complexidade de contextos históricos fronteiriços .

Portanto, o contínuo e descontínuo das fronteiras e religiosidades expõem, sob o signo do sagrado da manifestação de fé dos devotos, as procissões aos santos daqueles lugares um entre-lugar da religião católica como uma fronteira simbólica.



Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Exportações das Tensões Sociais na Amazônia; Brasivianos, brasuelanos e brajolas – Identidades construídas no conflito. **Travessia – Revista do Migrante CEM**, ano VIII, nº 21, janeiro-abril. São Paulo, 1995, p. 28-36.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2005.
- _____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2007;
- _____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001
- Bhabha, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003;
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2001.
- ESTEVES GOMES, Benedita Maria. A hierarquização dos espaços agrários na Amazônia Sul-Occidental: os assentados em áreas de preservação e os não assentados. **Revista Nera** – ano 8, n. 7 – julho/dezembro de 2005 – ISSN 1806-6755
- FERNANDES NETO, Pedro. 2003. **Caracterização Geográfica da Faixa de Fronteira Continental Norte do Brasil**. Bacharel em Geografia, Departamento de Geografia, UFRJ, Rio de Janeiro 47 p.
- HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro:DP&A, 2006.
- _____. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- Lima, Geórgia P. **Brasivianos: uma experiência social na fronteira do Abunã – (1970/1980)**. Recife: UFPE. (Dissertação) Mestrado em História do Brasil. 2000;
- _____. **“Brasivianos”: culturas, fronteiras e Identidades**. USP/SP (Tese) História Social, 2014;
- Lobo, Eulália Maria. Fronteiras étnicas na América Latina: Fronteiras móveis. Simpósio Nacional da Associação Nacional de História (20:1999: Florianópolis) **História: Fronteiras/** Associação Nacional de História São Paulo: Humanitas?FFLCH/USP: ANPUH, 19999. Vol. II. p. 669.
- MAIA, Sávio José da Costa, **Seringueiros brasileiros e suas travessias para a Bolívia: a formação de novos modos de produção num espaço de litígio (1970/1995)** UFPE. Dissertação de Mestrado, 2002.
- PERAVENTO, Sandra Jatahy, Em busca de uma outra História: imaginando o imaginado. **Revista brasileira de História**. São Paulo: Contexto. Vol. 15 nº 29, PP. 15; 1985.



MARTINS, José de Souza. A vida Privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea/** Coordenação geral da coleção: Fernando A. Novais; organizadora do volume Lilia Moritz Schwarcz.

– São Paulo: Cia das Letras, 1998. – (História da vida privada no Brasil Vol. 4 , pp. 659 – 726,)

Walter, Ronald. **Frenteira e espaços fronteiriços interamericanos.** Universidade de Pernambuco, s/d.

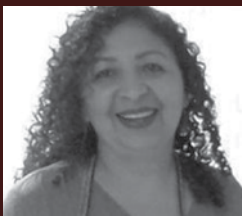
[Volta ao Sumário]





Religiões da Ayahuasca: Desafios às pesquisas em educação





Maria Betânia Barbosa Albuquerque

Pós-Doutora pelo Centro de Estudos
Sociais (CES) da Universidade de
Coimbra, Portugal

Doutora em Educação pela Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo
(PUC/SP)

Professora do Programa de Pós-
Graduação em Educação da Universidade
do Estado do Pará (UEPA)

Líder do Grupo de Pesquisa História da
Educação na Amazônia (GHEDA)

E-mail: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br

Como referenciar este texto:

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa, Religiões da Ayahuasca: Desafios às pesquisas em educação. In: MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 165-181.

Introdução

O interesse pelo tema da *religião como educação* tem me acompanhando a algum tempo materializando-se na construção de uma plataforma investigativa envolvendo tanto alunos da graduação quanto da pós-graduação.

A título meramente ilustrativo, o quadro abaixo evidencia a incursão pelo tema da educação em conexão com as práticas religiosas em suas diversas manifestações no contexto exclusivo das pesquisas de mestrado³²:

Quadro I – Dissertações – Mestrado em Educação

Nº	Autor	Título da Dissertação	Ano/defesa
01	João Colares Mota Neto	A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia	2008
02	Rafael Grigorio Reis Barbosa	Educação, espiritualidade e saberes culturais no movimento hare krishna	2014
03	Catia Simone da Silva Chaves	Lago do Segredo: saberes e práticas educativas de uma rezadeira de responso da Amazônia Bragantina	2014
04	Marcio Barradas Sousa	Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia	2015
05	Renata Silva da Costa	Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de candomblé Ilê Asé Gunidá	2017
06	Adelson Cezar Ataíde Costa Junior	Saberes culturais, memória e educação em uma casa de candomblé	2017
07	Francinete do Socorro C. Souza	Educação e saberes da comida de santo na Amazônia	2017

A partir de meu estudo de pós-doutoramento (2009), em que busquei refletir sobre a epistemologia e os saberes da ayahuasca no

³² Além dessas dissertações, embora ainda não defendidas encontram-se em curso duas outras sobre a educação que perpassa a prática ritual das Ladainhas e de um terreiro de pajelança, ambas em localidades da Amazônia.



contexto da religião do Santo Daime, em particular, questões ligadas às religiões tem se colocado, para mim, como horizonte de interrogações cada vez mais frequentes.

Tais interrogações, contudo, inscrevem-se em um determinado contexto. Um deles, refere-se ao fato de atuar como professora no curso de graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde, evidentemente, diversas religiões são postas em discussão, a despeito do limitado espaço que as religiões da ayahuasca têm no currículo desse curso. Outro, tem a ver com minha inserção na Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da UEPA.

Em torno dessa linha gravitam um conjunto de pesquisas direcionadas à educação escolar na Amazônia, mas, sobretudo, à processos educativos ocorridos em territórios não escolares, a exemplo da educação que acontece nas casas de farinha, em museus, hospitais, práticas de pesca e, em particular, nas práticas religiosas ou em igrejas, com destaque para os terreiros afro-religiosos. Desse modo, as religiões despontam como tema de interesse no âmbito dessa linha investigativa pela sua potencialidade como espaços de sociabilidades e formação de subjetividades.

Neste texto, objetiva-se refletir sobre as religiões enquanto territórios de educação e circulação de saberes, com destaque para as *religiões da ayahuasca*, em particular, o Santo Daime. Reflito, ainda, sobre os desafios que tais religiões colocam aos pesquisadores interessados na confluência entre religião, educação e saberes culturais.

Do ponto de vista metodológico, o texto se inscreve como de natureza teórico-bibliográfica. Toma por base algumas experiências de pesquisas que abordam a educação ocorrida no Santo Daime para, a partir disso, instaurar uma reflexão sobre a potencialidade pedagógica das religiões ayahuasqueiras e seus múltiplos desafios enquanto campo investigativo.

Teoricamente, além de autores que refletem sobre essas religiões, a exemplo do trabalho de Labate (2002), recorro à noção ampla de uma educação como cultura proposta por Carlos Rodrigues Brandão (2002), bem como à noção de Pedagogia Cultural formulada por Ellsworth (2005).



A título de breve contextualização, a *ayahuasca* é uma bebida milenar de origem indígena, também conhecida por uma diversidade de nomes, entre os quais: *natema*, *yagé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *nixi pae*, *shori*, *ka-marampi*, *cipó*, além de *daime*, *vegetal* e outros. É utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia.

No início do século XX, no chamado período da borracha, quando muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira em busca desse “ouro negro” (a borracha), o uso da *ayahuasca* deslocou-se de um contexto restrito ao universo indígena em direção às populações mestiças dos centros urbanos, surgindo o fenômeno das *religiões ayahuasqueiras* brasileiras. Assim, em 1930, o maranhense Raimundo Irineu Serra fundou na periferia da cidade de Rio Branco (AC), a primeira dessas religiões, o Santo Daime, num lugar chamado Alto Santo³³. Em 1945, o também maranhense Daniel Pereira de Matos fundou a Barquinha,³⁴ em Rio Branco (AC). Na década de 1960, o baiano José Gabriel da Costa fundou a União do Vegetal – UDV em Porto Velho (RO). Na década de 1970, foi a vez do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS, fundado em 1975 por Sebastião Mota Melo (LABATE, 2002).³⁵

A despeito de suas especificidades, tais religiões possuem algumas características comuns materializadas em sua natureza híbrida formada a partir de diversas tradições religiosas (a exemplo do xamanismo, catolicismo, espiritismo, além das religiões de matrizes africanas); terem sido criadas por homens provenientes do nordeste brasileiro e trabalhadores dos seringais da Amazônia e por consagrarem o uso religioso da bebida *ayahuasca*, entendida como fonte de cura e aprendizagem como procuro mostrar.

³³ A propósito da história do Mestre fundador da religião do Santo Daime vide a obra monumental de Moreira e MacRae (2011)

³⁴ Existem poucos estudos sobre a Barquinha. Conferir a propósito o livro de Araújo (1999).

³⁵ Uma leitura introdutória do Santo Daime na linha do CEFLURIS encontra-se em Albuquerque (2007).



Na igreja também se aprende

Nas aulas de filosofia comumente se aprende que mais importante que as respostas, são as perguntas. Ao concordar com essa afirmativa, reporto-me à interessante indagação feita pelo historiador Peter Burke (1992, p. 21): “O que é educação”? Ansiosa pela resposta, constata-se, todavia, que ao invés de entregá-la de bandeja, o autor segue com mais perguntas: Será a educação “apenas o treinamento transmitido em algumas instituições oficiais como escolas ou universidades”? E novamente sem responder, continua a indagar: “As pessoas comuns são ignorantes ou simplesmente têm uma educação diferente, uma cultura diferente das elites?”

Inspirada por tais perguntas, neste texto, levo em consideração uma acepção ampliada de educação que reconhece sua dimensão institucional ocorrida nas *escolas e universidades*, mas também sua dimensão social inscrita na tessitura da vida cotidiana, embebida na experiência, na memória e oralidade das “pessoas comuns”, não necessariamente escolarizadas. Assim, olhada desde o horizonte da cultura, a educação carrega consigo um sentido amplo porquanto compreende:

O aprendizado sequente e contínuo a respeito dos saberes de sentido de vida e compreensão do mundo; das práticas de produção material dos bens da vida; das gramáticas sociais que tanto configuram a ordem dos relacionamentos em cada um dos campos de interações humanas, quanto ‘criam’ atores culturais submetidos (às vezes nem tanto) aos seus sistemas de valores, de preceitos, de normas e de regras diretas do agir humano. Enfim, tudo o que tem a ver com a educação, mesmo quando ela não seja ainda a educação pensada, prevista, formatada (tornada uma norma de ação) e realizada no seu lugar preferencial: a escola, segundo a sua versão ocidental, da Grécia até nós (BRANDÃO, 2002, p. 143-4).

Uma tal concepção de educação que considera sua existência “mesmo quando ela não seja ainda a educação pensada, prevista, formatada”, podendo ocorrer em ambientes outros, e não apenas na escola, requer, entretanto, profunda revisão da própria Pedagogia, de seus sentidos e entendimentos acerca do *educativo* ou da natureza do educar.



Ao recorrer ao conceito de *pedagogias culturais*, acionado a partir das referências teóricas dos Estudos Culturais em sua interface com o campo da educação, é possível admitir a existência de processos educativos ou de pedagogias que extrapolam, amplamente, fronteiras escolarizadas.

Ellsworth (2005), em seu livro *Places of Learning* (Lugares de Aprendizagem) compreende a pedagogia como importante articuladora de processos educativos imbricados na cultura. Para a autora, vivemos em uma sociedade atravessada pelo pedagógico em que continuamente somos submetidos a processos de educação mediados por diversas instituições e espaços ativamente implicados com práticas e experiências que tem como objetivos ensinar alguma coisa.

Ao refletir sobre isso, Wortmann *et all* (2015) ressalta que o livro *Places of Learning*, na medida em que ressalta a dimensão pedagógica da vida social contemporânea, traz importantes contribuições para se ampliar o olhar sobre variados espaços culturais como lugares de educação, bem como para a compreensão das relações de ensino e aprendizagem como amplos processos culturais. Nessa direção, museus, cinemas ou mesmo a arquitetura acionam uma pedagogia que produz efeitos na construção de subjetividades e na autoaprendizagem dos sujeitos. Por isso, levar em consideração a existência de relações de ensino e aprendizagem em diferentes nichos sociais regulados pela cultura, permitiria entendimentos outros sobre pedagogia abrindo brechas para se admitir espaços como quintais, terreiros ou igrejas como essencialmente pedagógicos. Tal é o caso das religiões da ayahuasca, em particular o Santo Daime, em que, ao se ingerir o daime (ayahuasca) as pessoas afirmam aprender coisas.

A reflexão sobre as religiões como agências educativas não tem sido, contudo, objeto de interesse de muitos intelectuais. Um dos raros a se debruçar sobre essa problemática é Carlos Rodrigues Brandão (2007) que, desde o horizonte antropológico, em *Os deuses do povo* flagra a religião como uma dimensão da vida dos sujeitos históricos marcada por grande porosidade, ou seja, aberta a trocas interculturais e, por isso, propiciando a promoção de práticas educativas que se fazem por meio da mobilização, circulação e apreensão de saberes. A religião é, assim, um poderoso mediador cultural que aproxima mundos, forja



cosmologias, identidades, permitindo pensar a educação de forma mais alargada, para além do modelo institucional cartesiano ou das instituições formais como indagou Peter Burke (1992).

Anos antes, em seu livro *A Educação como Cultura*, Brandão foi bastante enfático ao afirmar que tal como a educação

A religião é um território de trocas de bens, de serviços e de significados entre as pessoas. Tal como as da educação, as agências culturais de trabalho religioso envolvem hierarquias, distribuição desigual do poder, inclusões e exclusões, rotinas, programas de formação seriada de pessoal e diferentes estilos de trabalhos cotidianos (BRANDÃO, 2002, p. 152).

A perspectiva antropológica de uma educação como cultura, ao considerar o fenômeno educacional para além da sua dimensão escolar, permite visualizar as religiões como “territórios de trocas de bens, serviços e de significados” e, por isso mesmo, como espaços de formação humana e construções de identidades (BRANDÃO, 2002, p. 152).

Para Brandão, tal como a educação escolar, as religiões possuem seus programas de formação, seus currículos, formas de avaliação e suas hierarquias. Nessa direção, igrejas, templos ou terreiros são espaços caracterizados pela circulação de um amplo conjunto de saberes que possibilitam a circulação de sentidos e de significados de teor pedagógico, situações em que “de alguma maneira se ensina-e-aprende o que é importante para que indivíduos biológicos se tornem pessoas sociais” (BRANDÃO, 2002, p. 143).

Tomando o exemplo do Candomblé, Brandão (2002, p. 151) afirma seu papel como “atribuidor de identidades culturais e um formador de tipos de sujeitos sociais através da confissão e da prática religiosa” configurando-se, por isso, como uma prática educativa aqui entendida como “toda relação em que há transmissão de conhecimento de qualquer espécie, seja de caráter moral, religioso, técnico ou até mesmo escolar” (CUNHA; FONSECA, 2007, p. 2). Tais conhecimentos, incluindo a escola, podem ainda se expressar em diversos espaços sócio-culturais os quais não implicam, necessariamente, alguma forma de transmissão verbal, nem mesmo o ser humano como agente exclusivo da produção



e transmissão do conhecimento. Tal é o caso das religiões da ayahuasca em que as plantas que compõe a bebida são vistas pelos adeptos como *ensinadoras*, ao propiciarem experiências de aprendizagens, como se pode apreender a partir da breve descrição das pesquisas abaixo.

Santo Daime e educação: Experiências de pesquisa

O entendimento das religiões como agências educativas tem gerado alguns resultados no mundo acadêmico, ainda que tímidos. Particularmente, no que concerne ao Santo Daime, um pequeno porém significativo número de pesquisas tem despontado. Em levantamento básico sobre o tema, um dos trabalhos nesse sentido é a dissertação de Mara Rosane Coelho Teixeira (2004), intitulada: *Em roda dos meninos: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças na cotidianidade da doutrina do Santo Daime na vila Céu Mapiá/AM*.

A pesquisa teve como objetivo analisar “a visão de mundo que as crianças constroem na cotidianidade da doutrina do Santo Daime” na referida comunidade, a partir das experiências que elas vivenciam nas brincadeiras e práticas religiosas ou trabalhos espirituais. Focalizando a centralidade da relação dialógica no contato com a criança, a autora busca a compreensão dos significados, valores, sentidos fundamentais na vida dessas crianças. Com base na pesquisa etnográfica constata que as crianças vivenciam sua infância e constroem saberes ao mesmo tempo em que participam das práticas religiosas que edificam a sua visão de mundo.

Em sua tese de doutorado *Santo Daime – O Professor dos Professores*: a transmissão do conhecimento através dos hinos, José Erivan Bezerra de Oliveira (2008) tem como objetivo analisar os hinos cantados nessa religião, partindo do pressuposto de que eles são, ao mesmo tempo, “o conhecimento em si e o veículo de transmissão desse conhecimento”. Ao pensar a história do Santo Daime com base em seus próprios hinos, recorre aos conceitos de memória social e performance para compreender os diversos tipos de rituais que conformam o *corpus* doutrinário da religião com destaque para as dimensões do ensino e aprendizagem a partir dos hinos, do transe e da performance.



A dissertação de Paulo Cesar Caminha Ramos Filho (2016) intitulada *Examine a consciência: o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime*, dentre outras reflexões, analisa as categorias de *planta professora*, *doutrina*, *trabalho* e *hino*, no sentido de flagrar o Santo Daime como uma religião que possibilita aos sujeitos o acesso a conhecimentos “em termos de deslocamentos de perspectiva, ou melhor, de ponto de vista”. Sob o estado de consciência alterada, proporcionado pela ingestão do daime – é possível a experimentação de pontos de vista desconhecidos, configurando uma espécie de *ser daimista* ou *nova consciência de vida* mediada pelo contato com a bebida, a doutrina, o trabalho espiritual e os hinos.

Em *A escritura de quem não sabe ler*: transmissão de conhecimentos no Santo Daime, Manuell Victor Pessoa Bezerra (2016) analisa, a partir de pesquisa de campo na igreja Céu da Arquinha em Natal (RN), os processos de transmissão de conhecimentos nessa doutrina, considerando suas experiências nos rituais e encontros informais com a irmandade. Objetiva evidenciar a formação da religião nessa localidade, bem como suas particularidades e idiossincrasias. Dentre as questões norteadoras destacam-se: como são transmitidos os ensinamentos de ordem doutrinária dentro da tradição do Santo Daime? Quem os transmite? De que forma? O autor parte do suposto de que a transmissão de conhecimentos se pauta na hierarquia, no tempo vivido na doutrina e na performance de suas práticas.

Ana Paula kahmann (2017), em dissertação intitulada *Perspectivismo, corazonar e estar*: educação e sabedorias xamânicas no Santo Daime propõe-se a analisar processos educativos vividos por frequentadores de igrejas do Santo Daime no Rio Grande do Sul objetivando compreender como eles se aproximam da educação assentada nas sabedorias xamânicas. Pretende identificar, em tais processos, categorias como o perspectivismo (Eduardo Viveiros de Castro), o corazonar (de Patricio Guerrero Arias) e o estar (de Rodolfo Kusch) de modo a correlacionar com as chamadas sabedorias xamânicas.

Essas dissertações inscrevem-se, geograficamente, em universidades diversas: São de Santa Catarina, Ceará, Juiz de Fora, Rio Grande do Norte e Santa Cruz do Sul (RS) e em Programas de Pós-Graduação em Sociologia, Ciências Sociais, Antropologia e Educação. Predomina a



preocupação com os saberes apreendidos, com a transmissão do conhecimento e com a experiência vivida pelos sujeitos no contexto das diversas igrejas em que estão inseridos. A partir da breve análise dos resumos e palavras-chaves, não é possível observar a incursão dessas pesquisas por interrogações de natureza epistemológica no sentido de se indagar sobre a natureza dos saberes da ayahuasca (daime) ou de sua inserção em uma moldura epistemológica mais ampla.

Tais interrogações atravessam, contudo, a obra *Epistemologia e saberes da ayahuasca* (2011) de minha autoria. Partindo do suposto da ayahuasca como bebida ensinadora procuro mapear os saberes apreendidos a partir da ingestão dessa bebida no território da religião do Santo Daime em diferentes contextos geográficos. Constata-se que são saberes de natureza estética (aprender a cantar, tocar, pintar...) cognitivos (aprender línguas), ambientais (conhecer/proteger a fauna e a flora), filosóficos (indagar sobre a vida, o destino, a morte...), religiosos (aprender a rezar, a reconhecer a existência de Deus...), dentre outros.

Entretanto, para além da mera identificação desses saberes, importa refletir sobre sua natureza, bem como sua inserção em um quadro epistemológico mais amplo. Procurei evidenciar o quanto a soberania epistêmica da ciência moderna tem contribuído para silenciar saberes, práticas e sujeitos situados *do outro lado da linha epistemológica*, como é o caso dos saberes da ayahuasca, os quais, por não se encaixarem nos padrões lógicos dominantes, tendem a ser subalternizados (SANTOS, 2008).

Decorrem dessa obra um conjunto de artigos que corroboram a ideia do Santo Daime como escola onde um conjunto de saberes são apreendidos contribuindo com a formação de subjetividades.

No artigo *Religião e educação*: os saberes da ayahuasca no santo daime (2011), reflito sobre como, na religião do Santo Daime, circulam um conjunto de saberes com destaque para os saberes ecológicos-ambientais, cognitivos, estéticos, medicinais e para a paz, apreendidos a partir da relação estabelecida entre pessoas e plantas, contradizendo, com isso, a ideia corrente no universo da Pedagogia de que a educação é um ato exclusivamente humano e escolar.

Em *Pedagogia da Ayahuasca*: por uma decolonização epistêmica do saber (2018), ressalto que a pedagogia do daime se ancora na lógica das tradições indígenas de mundo que têm no êxtase seu modo privilegiado



de conhecimento. Por isso mesmo, assenta-se em um conjunto de saberes e práticas que ocorrem numa zona que transcende os domínios do pensamento lógico e linear, motivo pelo qual são tratadas de um modo *abissal* pelo pensamento moderno ocidental, sendo produzidas como *inexistentes* (SANTOS, 2009).

Todos esses estudos e pesquisas acima mencionados, embora poucos, evidenciam certa preocupação com a perspectiva educativa que informam as religiões, em particular o daime, contribuindo, portanto, para o delienamento paulatino de um campo próspero de investigações. Outros desafios, contudo, se colocam aos pesquisadores interessados nas confluências entre religião e educação que passo a abordar a título de considerações provisórias.

Considerações Provisórias: Desafios às pesquisas sobre religiões da ayahuasca e educação

A antropóloga Beatriz Labate (2002), ao refletir sobre a literatura pertinente às religiões ayahuasqueiras constata a supremacia das abordagens antropológicas em detrimento de análises nos campos da história, psicologia, psiquiatria, medicina e do direito.

Tomando as religiões em sentido amplo, por diferentes meios, tenho argumentado que a educação configura-se, também, como uma área que não tem sido privilegiada por tais pesquisas. Trata-se, assim, de um campo legítimo de debates voltado à explicitação das relações entre religião e educação ou, melhor dizendo, das *religiões como educação*.

Como procurei evidenciar mais acima, já circulam no sítio do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará um conjunto de dissertações que abordam as conexões entre esses dois campos do conhecimento, religião e educação, a exemplo da educação em terreiros do Candomblé, no Tambor de Mina, nas práticas de rezadeiras, entre outras.

Do ponto de vista específico das religiões da ayahuasca, a existência de algumas pesquisas, embora pontuais, sobre o Santo Daime e a educação já é, em si, uma importante contribuição ao delienamento



da confluência entre esses domínios. Permanece, contudo, diversos desafios. Um deles é a inserção das próprias religiões ayahuasqueiras na seara intelectual das Ciências da Religião. É possível observar a esse respeito que, na maioria dos congressos sobre religiões, as relativas ao universo ayahuasqueiro são subalternizadas em face às religiões canônicas.

O mesmo se aplica à inclusão dessas religiões nos currículos dos cursos de Ciências da Religião do Brasil onde elas, praticamente, não comparecem como disciplina, configurando-se, quase sempre, como um campo de silêncio, ou um saber *ausente*, como diria Santos (2008). Tal ausência é bastante contraditória considerando a importância do complexo religioso ayahuasqueiro na região amazônica e demais Estados do Brasil, para não dizer da emigração de uma prática de tradição indígena para o contexto urbano e internacional.

Portanto, como parte dos desafios, considero importante ampliar o número de pesquisas que apontem as dimensões educativas do Santo Daime, já que ainda são em número limitado. E, em especial, estender esses estudos para as outras religiões ayahuasqueiras, ainda menos conhecidas. Observar, por exemplo, as possibilidades educativas da Barquinha e da enorme interculturalidade que grassa em seu interior a partir da conjugação de elementos cristãos e afro-religiosos, dos saberes presentes nos Salmos, na cultura material, no ritual em si. Como também a dimensão essencialmente pedagógica presente nas reuniões da União do Vegetal (UDV), em particular, com a tradição de perguntas e respostas existentes nos rituais, nos fonogramas cantados e suas mensagens, na ética ensinada, dentre outros aspectos.

É importante, também, superar a mera descrição dos rituais a fim de apontar conexões educativas entre seus elementos: seja nos hinos, na música, na performance ritual. Tão importante quanto identificar e descrever os saberes circulados no interior das religiões e que apontam para uma dimensão educativa, é ousar na compreensão sobre a natureza mesma desses processos educativos cujo mestre não é um humano, mas um ente vegetal corporificado na bebida ayahuasca ou daime. Enfrentar questões do tipo: o que significa aprender com uma planta? Que epistemologia funda uma tal aprendizagem? A pergunta parece pertinente se considerarmos o fato de que a ontologia ocidental moderna



admite a educação como ato exclusivamente humano, desconsiderando a agência de plantas ou entidades não humanas como possíveis mediadores de processos de aprendizagens.

Observa-se nesses estudos, que muito deles se apropriam do conceito de *plantas professoras* proposto originalmente por Luis Eduardo Luna (2002), ao analisar práticas de vegetalistas ribeirinhos usuários da ayahuasca na Amazônia peruana. Para o autor, sob certas condições, algumas plantas que abrigam em si espíritos sábios teriam a faculdade de *ensinar* as pessoas, permitindo o acesso a uma multiplicidade de conhecimentos.

Em meu livro *Epistemologia e saberes da ayahuasca* (2011), procurei desenvolver essa ideia de uma *educação pelas plantas*, enquanto modalidade de prática educativa propiciada pela ingestão da ayahuasca e o estado de êxtase dela decorrente. Mais recentemente, contudo, observo a necessidade de colocar o próprio conceito de *plantas professoras* em discussão. Afinal, pergunto: é possível atribuir a uma planta a qualidade de *professora* dado o próprio sentido ocidental que a palavra professor encerra? Se a ideia de que existem plantas com potências ensinadoras é própria das cosmologias xamânicas, por que para compreendê-las recorre-se a categorias ocidentais? A palavra professor, ao indicar a pessoa que “professa, que declara (*fateri*) diante de todos (*pro-*) ser *expert* em algum saber” (PERISSÉ, 2010), pressupõe, em geral, uma dimensão de intencionalidade. Seria possível afirmar esta intencionalidade das plantas? Ou o tipo de saber que elas promovem requer outras variáveis? Não seria o caso de se buscar compreender seus ensinamentos a partir das ontologias próprias de onde emergem? Como caracterizar tais experiências de aprendizagens mediadas pelas plantas e ou substâncias psicoativas nelas presentes? Trata-se, assim, da importância de uma reflexão sobre a experiência pedagógica da ayahuasca a partir de dentro, para além da simples aplicação de categorias externas.

Em última instância, o desafio é de natureza epistemológica desde o mergulho nas próprias ontologias xamânicas e o universo de plantas ensinadoras que comportam.



Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **ABC do Santo Daime**. Belém: EDUEPA, 2007.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Espistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: FCTN, 2011.

_____. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no santo daime. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, 2011 Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30387>>

_____. Pedagogia da Ayahuasca: por uma decolonização epistêmica do Saber. **Arquivos analíticos de políticas educativas**, AAAPE- EPAA, Arizona State University, v. 26, n. X, jul. 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3519>>.

BARBOSA, Rafael Grigorio Reis. **Educação, espiritualidade e saberes culturais no movimento hare Krishna**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

_____. **Os Deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história cultural, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 7-37.

CHAVES, Catia Simone da Silva. **Lago do Segredo: saberes e práticas educativas de uma rezadeira de responso da Amazônia Bragantina**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

COSTA, Renata Silva. **Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de candomblê Ilê Asê Gunidá**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

COSTA JUNIOR, Adelson Cezar Ataíde. **Saberes culturais, memória e educação em uma casa de candomblê**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

CUNHA, Paola Andreza Bessa; FONSECA, Thaís Nívea de Lima. **Educação e religiosidade**: as práticas educativas nas irmandades leigas mineiras do século XVIII nos olhares de Debret e Rugendas. Belo Horizonte: [s.n.], 2007. p. 1-13. (Mimeo).



ELLSWORTH, E. **Places of learning:** media, architecture and pedagogy. New York: Routledge. 2005.

RAMOS FILHO, Paulo César Caminha. **Examine a consciência:** o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Orientação de Marcelo Ayres Camurça Lima.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO Wladimir Sena (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

KAHMANN, Ana paula. **Perspectivismo, corazonar e estar: Educação e sabedorias xamânicas no santo daime.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, Belém, 2017. Orientação de Éder da Silva Silveira.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O uso ritual da Ayahuasca.** Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, pp. 179-198.

MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. **Eu venho de longe:** Mestre Irineu e seus companheiros, Salvador: EDUFBA, 2011.

MOTA NETO, João Colares. **A Educação no Cotidiano do Terreiro:**

saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. **Santo Daime – O Professor dos Professores: A Transmissão do Conhecimento Através dos Hinos.** Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008. Orientação de Ismael Pordeus Júnior.

PERISSÉ, Gabriel. **Palavras e origens:** considerações etimológicas. 2010. Disponível em: <<http://palavraseorigens.blogspot.com/2010/09/o-que-professa-o-professor.html>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo:** para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Col. Para um novo senso comum, v. 4).

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23-71.

SOUZA, Franciliete do Socorro Campos, **Educação e saberes da comida de santo na Amazônia.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará,



Belém, 2017. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

SOUSA, Marcio Barradas. **Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2015. Orientação de Maria Betânia B. Albuquerque.

TEIXEIRA, Mara Rosane Coelho. **Em roda dos meninos: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças na cotidianeidade da**

doutrina do Santo Daime na vila Céu do Mapiá-AM. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004. Orientação de Cristiana Tramonte.

WORTMANN, Maria Lúcia Castagna; COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Maria HesseL. Sobre a emergência e a expansão dos Estudos Culturais em Educação no Brasil. In: **Educação**, Porto Alegre, v. 38, n. 1, p. 32-48. 2015.

[Volta ao Sumário]



Filhos de Orixás.
Compreensão de
ser humano a partir
do Candomblé





Volney José Berkenbrock

Doutor em Teologia pela Friedrich-Wilhelm-Universität, Bonn, Alemanha

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Membro do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, Rio de Janeiro

E-mail: volney@itf.org.br

Como referenciar este texto:

BERKENBROCK, Volney José, Filhos de Orixás. Compreensão de ser humano a partir do Candomblé. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 182-198.

Introdução

A todo sistema religioso – e a todo sistema cultural – subjaz uma compreensão de ser humano. Este conceito de humano é sem dúvida um elemento inclusive estruturante de todas as culturas. E estas compreensões se espalham para dentro também de todas as ciências que lidam com o ser humano. Neste, no dizer de Marcio Goldman, “largo campo cultural chamado de modo bastante simplificador de ‘ocidental’” (1985, p. 24) subjaz uma compreensão dualista de ser humano: de alguma forma o ser humano é uma composição de matéria e espírito. Há assim uma série de ciências que se dedicam ao conhecimento e estudo da parte material do ser humano, enquanto outras são ciências do espírito. Temos, por exemplo, a filosofia, a teologia, a psicologia que são áreas do conhecimento do espírito, da alma; já a medicina, a fisioterapia ou a biologia humana são áreas do conhecimento da materialidade, do corpo. Há inclusive uma certa compreensão subjacente de que nesta composição corpo-alma, matéria-espírito, físico-psíquico, ocorre (ou deve ocorrer) uma predominância do elemento alma/espírito/psíquico. A este âmbito – o do espírito – caberia de certa forma o comando do corpo/matéria/físico. Assim, se um corpo pegar uma faca e matar um outro corpo, a responsabilidade cabe ao espírito. E se se conseguir demonstrar não estar o âmbito psíquico (a alma) no pleno gozo de suas faculdades – ou seja, que estava *fora de si* – este corpo que executou tal ato, pode ser declarado livre de responsabilidade.

Nesta compreensão de ser humano composto de corpo e alma e onde teria a alma a condução da dupla, considera-se como possível que esta possa influenciar de tal forma o corpo, até adoecê-lo. São as chamadas somatizações ou doenças psicossomáticas.

Todas estas formas de conhecimento, de ciência, nos são tão familiares que esquecemos terem elas por detrás uma determinada compreensão de ser humano: um ser composto da dualidade físico-psíquica. E esta compreensão está tão arraigada na forma de pensar de tantas ciências, que praticamente não se dá mais conta que em sua base está uma interpretação de ser humano. Toma-se a ideia de que o ser humano é um composto físico-psíquico como um dado e não mais como uma interpretação. Simplesmente é assim!



Não é intenção aqui contestar os conhecimentos das ciências que têm como pressuposto a ideia de ser humano como uma realidade físico-psíquica. A intenção aqui é tão somente apontar para o fato de que por mais corrente (e importante) que seja esta compreensão, ela não é única e nem sem alternativa. Há outras formas de compreensão sobre o ser humano. E é isto que vamos tentar demonstrar. Concretamente, se quer apontar que ao modo de pensar iorubano, que no Brasil sobrevive – mesmo que fragmentariamente – na religião do Candomblé subjaz uma compreensão diversa de ser humano da daquela que entende ser este uma composição físico-psíquica. Afirmamos ser uma tentativa e que esta sobrevivência é fragmentária, pois por um lado não há fontes assim tão claras às quais se possa recorrer como parâmetro desta compreensão e por outro lado a religião dos iorubanos que se reestruturou no Brasil na religião do Candomblé, assumiu também compreensões do meio cultural dualista com o qual conviveu e em cujo meio cultural se desenvolveu. A proposta aqui é pensar, pois em elementos originários de uma antropologia religiosa a partir do Candomblé: o que é o ser humano desde este ponto de vista?

Fazer o Santo: O processo de tornar-se

No meio da religião do Candomblé geralmente não se pergunta a alguém se este é membro do Candomblé. Por vezes se pergunta se a pessoa é iniciada. Mas o mais das vezes se pergunta, no entanto se a pessoa é feita: Você é feito? Você fez a cabeça? Você é feito no santo? Também se pode usar a expressão ser uma pessoa raspada: Você é raspado? Você já raspou? Você é raspado no santo?

Estas expressões nativas revelam não apenas uma determinada lexicalidade, mas apontam também claramente para uma compreensão de pertença ou de entrada na religião dos orixás. A entrada para o Candomblé não se dá por um ato formal, nem por uma decisão, nem por uma experiência de conversão. Há um processo de se tornar, de *se fazer o santo*. Não se é; o torna-se.

Há de se fazer logo uma distinção: tratando-se de uma religião étnica em sua origem, não há no tocante ao conceito de pessoa no



Candomblé uma distinção entre pessoa e fiel (membro da religião). O conceito para pessoa é aplicado para todas as pessoas e não apenas para os fieis, no sentido de membros de alguma comunidade do Candomblé. Mas como tradicionalmente este conceito universal – que valia para todos os membros da etnia – supunha que todos passariam pelo mesmo processo, há hoje uma diferenciação: se por um lado o conceito de pessoa se entende como universal, por outro lado o entendimento sobre o fazer a pessoa está ligado ao processo de iniciação na comunidade religiosa. O ser pessoa é uma construção que vai se dando ritualmente, num processo de iniciação. Não se trata de distinguir entre ser ou não ser pessoa, mas sim de uma compreensão dinâmica de construção, num processo como que permanente de vir a ser. Nesta compreensão de processo, ninguém nasce feito (pessoa feita): a pessoa é uma construção. Para deixar ainda mais clara esta ideia, é preciso também destacar que não está aqui implícita uma ideia de incompletude, de que antes ou no início do processo se está diante de alguém menos pessoa do que alguém que esteja mais adiantado no processo de iniciação. A meu modo de ver, o processo de iniciação no Candomblé é visto como um caminho para uma cada vez melhor integração ou equilíbrio dos diversos elementos que constituem a pessoa e não um processo de constituição da pessoa. O caminho da iniciação religiosa é um caminho de integração das diversas dimensões que compõem o humano e não de constituição do humano propriamente dito. Recordo aqui a afirmação de M. Eliade, segundo o qual desde os “mais arcaicos níveis de cultura, *viver como ser humano* é em si um *ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou, antes, tornar-se – *um homem* significa ser ‘religioso’” (ELIADE, 2010, p. 13). Assim também no Candomblé, não se entende que o ser humano tenha uma dimensão religiosa, mas sim que o tornar-se uma pessoa humana é um caminho religioso. O religioso não é um elemento a mais, mais sim o âmbito dentro do qual a vida humana acontece e tem seu sentido.

A proposta de reflexão deste texto não é apontar, descrever ou analisar os ritos que compõem a iniciação no Candomblé. A proposta é pensar o conceito de ser humano presente neste sistema, ou seja, tentar mostrar elementos de uma antropologia religiosa (filosófico-teológica) na religião dos orixás e perceber que há ali uma compreensão própria de



ser humano. E esta é diversa daquela corrente no pensamento ocidental, que entende o ser humano de forma dualista, como um composto matéria-espírito, corpo-alma, físico-psíquico.

Sem entrar na descrição dos ritos do Candomblé, aponto apenas para um momento do processo de iniciação que é o ritual da raspagem da cabeça: ficar sem cabelos, de cabeça totalmente raspada, nua, é um ato altamente simbólico para o nascimento. O iniciando está ali começando o processo de integração dos seus diversos elementos. Há, ritualmente, uma volta ao marco zero, ao ponto inicial a partir do qual os diversos elementos serão integrados. Esta construção ritual da pessoa através de seus diversos elementos só faz sentido dentro da lógica do pensamento deste sistema religioso, de tal forma que o processo de iniciação não se restringe ao cumprimento de uma série de ritos, mas diz respeito também a uma paulatina construção de um mundo de sentido, de um sistema de pensamento, de compreensão e apreensão do mundo. Iniciar-se neste sistema religioso não é apenas um processo de adesão a uma comunidade religiosa, é também um processo de adesão a uma teoria do conhecimento, a uma *Weltanschauung*, uma compreensão de mundo. E isto não é certamente característico somente para a religião dos orixás. De um modo geral, a adesão a uma comunidade religiosa é também a adesão a uma determinada teoria do conhecimento e a uma mundividência. Toda teoria do conhecimento é portadora de uma lógica operante, ou seja, de uma lógica que faz com que quem dela compartilhe veja sentido nas coisas que ali acontecem.

Iniciar-se no Candomblé é assumir uma determinada lógica de mundo, que irá conferir sentido aos acontecimentos deste mundo assumido, mostrando-se assim, pois, uma lógica operante. Isto fica muito claro, por exemplo, no contexto dos ritos, seja no Candomblé ou em qualquer outra religião: eles têm força de realização (tornar algo realidade) àqueles que desta lógica compartilham. Antes de adentrarmos à questão central da reflexão, a dos diversos elementos que compõem o conceito de ser humano no Candomblé, é necessário apontar para o fato de que esta compreensão de elementos tem por base uma compreensão de formas de existência: a existência genérica e a existência individualizada. Vamos apresentar rapidamente esta questão.



Existência genérica e existência individualizada

No sistema religioso iorubano, do qual se origina o Candomblé, conceito de pessoa ou ser humano – não vou fazer aqui nenhuma distinção entre estas duas expressões – é ancorado numa concepção mais ampla da existência: a ideia da existência genérica e da existência individualizada. Trata-se de duas formas de existência que acontecem por um lado de forma paralela e por outro de forma intercambiante e dependente. De forma paralela no sentido de que se entende haver permanentemente duas formas de existência: a existência genérica é a que guarda o todo, a totalidade da existência e suas possibilidades; a existência individualizada é a existência nominada, particularizada, delimitada no tempo e no espaço. De forma intercambiante e dependente no sentido de que os elementos da existência podem estar ora em sua forma individualizada e por isso particularizada, delimitada e nominada e ora em sua forma genérica, da totalidade, da possibilidade. Há de certa forma um vai-e-vem entre a forma genérica e a forma individualizada dos elementos que compõem a existência. Mas a existência individualizada depende da existência genérica, nela tem sua origem; ela é uma existência descendente da genérica. A existência genérica é o todo do existir, o sempre-possibilidade. Talvez se pudesse dizer que a relação entre a existência genérica e a existência individualizada é uma relação também pulsante: ora os elementos estão em sua forma genérica, ora em sua forma individualizada. Quem sabe a relação entre o rio e o oceano possa servir de exemplo, mesmo que precário, para a ideia da relação entre a existência individualizada e a genérica. No rio o elemento água está de forma delimitada, particularizada, nominada; já no oceano, para onde corre toda a água, ela não está mais de forma particularizada ou delimitada, mas continua sendo o elemento água, que poderá constituir-se novamente na forma de rio, forma delimitada e particularizada.

Há um mito criacional iorubano que ilustra bem esta relação da existência genérica com a existência individualizada. O mito é bastante longo, por isso se apresenta aqui apenas um resumo³⁶. Quando Olodumaré encarrega Oxalá de criar o mundo, este lhe dá o saco da criação.

³⁶ Este mito criacional foi recolhido e publicado já por diversos pesquisadores, com versões levemente diferentes. Para ler uma versão completa deste mito, confira VERGER, P. F. **Lendas Africanas dos Orixás**. 1. ed. Salvador: Corrupio, 1997, p. 83-87.



Oxalá, a caminho de sua tarefa, tem sede e bebe vinho de dendê. Com isso adormece e não perde o saco da criação. Este é recolhido por Olofin-Odudua, que o leva de volta Olodumaré e diz:

“A pessoa que fizeste nosso chefe, aquele a quem entregaste o poder de criar, bebe muito vinho de dendê. Ele perdeu o saco da criação. Eu o trouxe de volta!”

Olodumaré responde:

“Ah! Se assim é, tu que encontraste o saco da criação toma-o, vá criar o mundo!”

Então, Olofin-Odudua volta aos Imalés reunidos. Toma as quatrocentas mil correntes e, ainda no além amarra-as a uma estaca. Ele desce até a extremidade da última corrente, de onde vê uma substância estranha, de cor marrom. Esta substância forma um montículo na superfície da água. É terra!

A galinha de cinco garras voa e vai pousar sobre o montículo. Ela cisca a terra e a espalha sobre a superfície das águas. A terra se forma e vai se alargando cada vez mais. Odudua grita:

“Ilê nfê!” (a terra se expande), que veio a ser o nome da cidade santa de Ilê Ifé. Olofin-Odudua coloca o camaleão da oferenda sobre a terra. Ele anda sobre ela com passos cautelosos. Odudua só ousa descer porque está atado à ponta da corrente. A terra resiste e ele caminha. Seu olhar não pode alcançar os limites. Todos os outros Imalés ainda estão no além. Odudua os convida a descer sobre a terra (VERGER, 1997, p. 86-87).

O mito não se resume ao pequeno texto posto acima. Ele é muito mais extenso e cheio de detalhes. O detalhe aqui posto é para evidenciar a compreensão de que a existência individualizada é uma possibilidade que se expande a partir da existência genérica. A existência individualizada é uma existência descendente. No momento em que aquela porção de terra pode ser nominada – Ilê nfê! – ela tornou-se a cidade, ou seja, a partir dali não é mais existência genérica, é existência individualizada. Mas terra, como existência genérica, continua ali, pois “seu olhar não pode alcançar os limites”.

Juana Elbein dos Santos, em sua obra “Os Nago e a Morte” vai trabalhar longamente esta compreensão de existência genérica – chamada de *òrun* – e existência individualizada – chamada de *àiyé* – bem



como a relação entre estas formas de existência³⁷. Para a autora, esta relação entre as duas formas de existência é claramente paralela: “O universo, cada um de seus elementos, todos os seres do *àiyé*, possuem seus ‘dobles’ no *òrun*, todos eles possuindo componentes de existência genérica e de existência individualizada” (SANTOS, 1988, p. 203). Mas ao mesmo tempo, segundo a mesma autora, a existência individualizada é descendente da existência genérica: “Cada entidade-descendente herda e evidencia aspectos coletivos de seus genitores ou de suas matérias de origem e se singulariza por uma combinação particular que a distingue e lhe confere uma unidade” (SANTOS, 1988, p. 200). Aparece nesta afirmação de Juana Elbein dos Santos mais um elemento importante para a compreensão de existência individualizada, e com isto, para a compreensão de pessoa humana: a ideia da combinação particular. As existências individualizadas descendem da existência genérica: o indivíduo é uma combinação particular, não absoluta, mas sim descendente.

O que forma e distingue a individualidade é a combinação de elementos, e não a existência deles. A individualidade é uma combinação circunstancial de elementos; a existência dos elementos é algo absoluto. Com isto, a existência individual é uma existência circunstancial e atual, é uma existência fenomênica; a existência genérica é uma existência absoluta e permanente. Se isto vale para o todo da existência, queremos apontar aqui para a compreensão de ser humano que aqui aparece. No dizer de Juana Elbein dos Santos:

O ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações deslocadas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou de família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua unidade individual (SANTOS, 1988, p. 203).

O início da individualidade é o início de uma determinada combinação de elementos e não o início absoluto da existência dos elementos que a compõem. Da mesma forma, o fim de uma individualidade não é

³⁷ Esta temática da existência individualizada e da existência genérica é tratada especialmente nos capítulos VII (p. 130-181), IX (p. 200-219) e X (p. 220-235). Cf. SANTOS, J. E. **Os Nago e a Morte**. 5. ed. Petrópolis: Vozes 1988.



consequentemente o fim absoluto da existência substantiva, mas sim o fim da existência combinatória. A existência genérica permanece como o sempre-possibilidade, a existência individualizada é sempre uma condição atual e circunstancial.

Como funciona, pois esta relação entre existência genérica e existência individualizada no que tange à compreensão de cada pessoa? É a isto que se voltará agora o foco.

O conceito de pessoa: Elementos constitutivos

Nesta forma de pensar, a existência individualizada é circunstancial e atual, como acabamos de descrever. Para a compreensão de ser humano, isto significa dizer: pessoa não é (absoluto), pessoa acontece (fenômeno). A existência humana individualizada, a pessoa, é assim um fenômeno temporal (presente) e circunstancial (combinação). A pessoa humana como indivíduo ocorre quando, num determinado tempo e lugar, acontece a relação ou composição de determinados elementos ou determinadas dimensões. De quais elementos se compõe uma pessoa, ou melhor, quais elementos precisam estar relacionados para que aconteça uma pessoa?

Assim a existência de uma pessoa (existência individualizada) é consequência de uma combinação de diversos elementos. Descrevo aqui os elementos que combinados formam a existência individualizada ser humano. Esta descrição não segue nenhuma ordem de importância, mesmo porque, não há a ideia de que algum elemento seja mais e outro menos importante na constituição individual. Todos são igualmente constitutivos.

1º O ori

A palavra que dizer cabeça, mas aqui não se trata da cabeça no sentido do membro do corpo, mas sim a cabeça no sentido de pensamento. Para facilitar a compreensão, podemos chamar de consciência, psique, ou – como é mais comum ser traduzido – inteligência. A inteligência é algo genérico (existe inteligência) e a individualização significa que uma



porção de inteligência é tomada para constituir a inteligência individual. Cada indivíduo é portador da chamada ori-inú, que é uma porção determinada da inteligência (genérica), o que a faz única (inteligência individual).

Há uma série de mitos que falam da importância da origem do ori-inú para determinar o indivíduo. Numa espécie de representação espacial do ori genérico, fala-se em região de fogo ou calor, de ventos, de água, etc., vindo isto a ser determinante para o ori-inú (para o modo de ser concreto de uma inteligência individual). Há descrições míticas que falam também que o ori-inú é acompanhado de seu suporte, o àpéré, elemento que tem mais uma função ritual (o suporte). Há mais um elemento de diferenciação interessante que aparece em descrições da formação do ori-inú, que é a ideia de que este, ao passar o limiar da existência genérica para a existência individualizada, poderia escolher o seu odu (o seu destino). Ao escolher um destino, as cabeças também se distinguem, formando assim sua genuinidade individualizada. É igualmente digno de nota também o fato de a palavra ori também poder significar nascer. No rito da raspagem da cabeça que ocorre no processo de iniciação, faz-se uma pequena incisão no iniciando, significando esta uma espécie de nominação ou marcação do ori daquela pessoa. Há assim uma relação entre a marcação do ori e o seu nascimento como inteligência individualizada.

2º O ará

Ao ori junta-se ao corpo material que é em princípio uma porção de terra e água, modelado do barro, segundo os mitos. O ará, ou mais precisamente o ará-aiyé (corpo da materialidade) é parte da existência genérica terra e água: uma parte que, ao ser modelada, torna-se individualizada. Na concepção iorubana, a corporeidade material é formada a partir da lama. Uma porção de lama é modelada, fazendo o corpo. No momento que esta parte de terra molhada (de lama) é separada do todo lama, ela se encontra numa circunstância diferente, tendo assim uma forma individualizada, mesmo mantendo-se da mesma substância (lama) genérica.

Há um mito que narra que a entidade divina que fez a modelagem, Iku, ao tomar terra com água (lama), esta porção chorou (pingou água).



Ao vê-la chorar por ter sido separada da lama “Olodumaré determinou a Iku que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento, e é por isso que Iku sempre nos leva de volta para a lama” (SANTOS, 1988, p. 107).

Talvez entre todos os elementos que compõem a pessoa, no elemento ará, o corpo material, fique bastante clara a concepção da relação entre existência genérica e existência individualizada. O corpo, em sua forma e materialidade fenomênica, é uma composição circunstancial de elementos da terra e que – a qualquer momento – volta a fazer parte da existência genérica terra.

3º O èmi

Para que o corpo e a inteligência ganhem vida, é necessário que a eles se junte o èmi, a respiração, o hálito da vida. Talvez a melhor palavra para traduzir o conceito èmi seja vitalidade ou força vital ou vivacidade. Sem èmi, o corpo seria inerte. Este elemento é o determinante no Candomblé para se dizer que alguém está vivo: ele tem hálito, tem respiração.

O èmi é, segundo a mitologia, soprado sobre o corpo modelado de barro, por Olodumaré, o dispensador da existência. Narra o mito que após ter sido o corpo modelado da lama, “Olodumaré [...] foi ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito” (SANTOS, 1988, p. 107). O èmi é parte do elêemi, que é o elemento genérico vento, ar, sopro. Diz-se que na hora da morte, o èmi é o último elemento a se separar do corpo. Enquanto houver èmi, há vida. Neste elemento fica igualmente clara a distinção entre existência genérica e a existência individualizada: a existência genérica é o elemento ar, mas quando este está no corpo de alguém, em sua respiração, ele se encontra em forma individualizada (èmi), fazendo com que a este corpo junte-se o elemento da vivacidade, do hálito vital. Este hálito de vida só o é assim, existência individualizada, enquanto estiver na respiração. Fora deste momento, volta ele a ser parte da existência genérica ar.

Quem controla o vento é o orixá Oyá, também conhecido no Brasil por Iansã. Nos rituais fúnebres é o único orixá que pode se manifestar, estando assim também ritualmente presente a compreensão de que o èmi é o último elemento que separa vida e morte. O elemento èmi, o



sopro, é também considerado um elemento intermediário, de intermediação entre òrun e àiyé.

4° O exu

Exu é a capacidade da comunicação, da relação, da linguagem. Um dos elementos mais ricos de todo o sistema de pensamento dos iorubanos, exu é um conceito complexo e com muitas qualidades. No que se refere à compreensão de pessoa, diz-se que quando ori-inú (a inteligência) deixa o òrun (a existência genérica), precisa passar pelo portão para a existência individualizada. Para poder fazer isto, é preciso fazer uma oferenda a exu e – ao mesmo tempo – recebe como acompanhante o seu exu-individual, o exu-bará.

Na concepção de pessoa no Candomblé, a individualidade está ligada com a capacidade de comunicar-se, de mostrar-se, de se fazer perceber e entender. O exu-bará é a linguagem da individualidade, que faz com que cada pessoa consiga se expressar como tal e se faz entender (ou desentender) como pessoa. O elemento exu-bará é o elemento por excelência da expressão e da percepção da individualidade: pelo fato de cada ser humano ter em sua composição um exu-bará, ele consegue tanto se mostrar aos outros como indivíduo, como perceber a individualidade alheia. Ele é o elemento da distinção, que faz o eu e o outro se possibilitarem.

Elemento onipresente em todo o sistema de pensamento do Candomblé (e por isso, por sua complexidade, muitas vezes mal entendido), exu é o dinamizador. Na individualidade, ele é a capacidade de expressão, de interação, de compreensão, de percepção/apropriação do conhecimento, de transmissão do conhecimento, de relação, de procriação (por isso sua ligação com a sexualidade). No mito, é exu quem ensina a Oxum o jogo de búzios, o jogo para se entender as coisas, ou seja, o caminho do conhecimento. É, pois altamente significativo que a capacidade da individualidade também esteja ligada a capacidade de discernimento, de conhecimento. Trata-se aqui de um elemento distinto da inteligência (o ori), pois em exu não se dá a inteligência, mas sim a comunicação, a capacidade do entendimento do que é comunicado.



5° O egum

Toda pessoa é também composta de duas ancestralidades. Por um lado a ancestralidade humana, através da qual toda pessoa é tanto um elo dos antepassados com o presente (no sentido da individualidade dos antepassados), como um elo da humanidade com a existência individual concreta (no sentido da existência cultural, dos costumes, das tradições, da linguagem, da culinária, das vestimentas, da música, etc.).

Esta ligação com a ancestralidade humana em cada pessoa é chamada de egum. Cada pessoa tem egum. Os eguns são os mortos. Mas na compreensão cultural iorubana não está aqui tanto a ideia de defunto, mas a ideia da ancestralidade. Após a morte de um membro do Candomblé são feitos muitos rituais. O sepultamento é em si um ritual relativamente pequeno e marginal neste processo. O grande processo ritual após a morte de um membro do Candomblé, o chamado axexê, é destinado a liberar a existência individualizada e tudo o que a ela estava ligado para que todos os seus elementos passem novamente a ser parte da existência genérica. Se uma existência individualizada é uma existência descendente da existência genérica, o fim da existência individualizada significa uma ascendência dos elementos à existência genérica.

A ideia de que egum é um dos elementos a compor a pessoa humana, traz consigo uma compreensão do liame histórico com a coletividade humana da qual esta pessoa descende. Cada pessoa é uma pequena porção de continuidade de uma longa história de um acúmulo coletivo, presente agora nesta pessoa individualizada. À presença do elemento egum em cada pessoa, se liga tanto a ideia de semelhanças físicas, de traços de corporeidade (de aparência, de porte físico, de cor da pele, dos cabelos, de tamanho e forma física, de feições corporais) de um coletivo ancestral, presente agora na composição desta pessoa individualizada, como também a presença individualizada da tradição cultural: dos costumes culinários, da linguagem, dos tipos de vestimentas, dos costumes de música e dança, etc. O elemento egum é assim extremamente rico na composição da existência individualizada.

6° O orixá

A outra ancestralidade é a ancestralidade sagrada, espiritual, divina se assim a quisermos chamar. É parte também de cada pessoa o elemento



orixá. O conceito de orixá é bastante complexo e não cabe aqui entrar nesta discussão. Só queria lembrar aqui que o conceito orixá está ligado a força, a energia da natureza. Os orixás são as forças (as energias) que conduzem toda a existência. E a conduzem com inteligência, pois dentro da palavra orixá está a palavra ori, que quer dizer inteligência, como já vimos anteriormente.

Do ponto de vista religioso estas forças são personificadas, recebem nomes, mitos, ritos, etc. Imaginando as forças genéricas que conduzem a existência, cada pessoa é composta também de uma porção individualizada desta força, o que a faz ser uma força particularizada, específica, que é o orixá específico da pessoa. Assim se diz, na linguagem do Candomblé, que cada pessoa é filho/filha de um determinado orixá.

Na tradição do Candomblé aparece a ideia de que compõe a pessoa tanto um orixá principal, o chamado orixá de cabeça, o *olori*, e um orixá secundário, o chamado *juntô*. Esta compreensão parece ter sido aqui introduzida pelo fato de que muitos orixás cultuados na África não tiveram continuidade de culto no Brasil. Assim, para aumentar os tipos ou as variedades de forças da ancestralidade sagrada, parece que se criou a ideia de um orixá secundário ou da combinação de um orixá principal (de cabeça) com um orixá secundário (o *juntô*). Por isso é comum no Candomblé se poder dizer que tal pessoa é *filho de... com...*, ou seja, do orixá tal (*olori*), com outro orixá (*juntô*).

Ao elemento orixá na pessoa está ligado o seu modo de pensar, o seu modo sagrado de ser e sentir a ligação com o sagrado, o transcendente. Há uma ideia de portar-se e comportar-se nesta ligação com o orixá. Na expressão do Candomblé, diz-se que a pessoa é filho ou filha de seu orixá e a isto correspondem determinados comportamentos. Assim, por exemplo, filhos de Oxalá são pessoas mais pacíficas e capazes de transmitir tranquilidade, filhos de Iemanjá são cuidadores por excelência, filhos de Oxum são dotados de grande capacidade estética e forte sensibilidade, etc.

Conclusão

Estas reflexões acima postas tiveram como ensejo tentar demonstrar que o conceito de ser humano advindo da tradição iorubana é diverso



do conceito presente na tradição ocidental. Na tradição ocidental o ser humano é entendido de forma dualista, composto pelos elementos corpo e alma ou matéria e espírito. Já para a compreensão presente no Candomblé, o ser humano é pensado como uma síntese ou uma composição relacional de pelo menos seis elementos, e ser humano acontece quando estes elementos estão em relação. E quando há uma relação harmônica, equilibrada destes elementos, entende-se um ser humano ter energia, tem força, tem axé.

Temos que admitir que esta compreensão de ser humano como composição relacional de elementos possibilita uma compreensão antropológica interessante. Abre-se aqui uma gama de possibilidades para se pensar de outra forma uma antropologia filosófica, uma antropologia teológica ou, para sairmos de expressões já muito ocupadas na tradição ocidental, poderíamos falar aqui de uma outra antropologia religiosa.

Interessante e diverso seria ainda pensar na possibilidade de estar esta antropologia religiosa iorubana na base de outras ciências como a psicologia, a filosofia, a medicina. Mas isto seria base para outra reflexão. Fiquemos, por enquanto, somente nesta tentativa de apontar para o fato de que há no Candomblé uma tradição de pensamento que tem por base uma ideia de ser humano como uma composição complexa elementos ou entende o ser humano como uma realidade multidimensional.



Referências

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**, Vol. I. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2010.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, 12/1, 1985, p. 22-53.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nago e a Morte**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas Africanas dos Orixás**. 1. ed. Salvador: Corrupio 1997.

[Volta ao Sumário]





O Campo Afro-Brasileiro em Pernambuco: Efeitos normatizadores a partir das novas configurações





Zuleica Dantas Pereira Campos

Doutora em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica do Pernambuco (UNICAP)

Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social.

E-mail: zuleicape@gmail.com

Como referenciar este texto:

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira, O Campo Afro-Brasileiro em Pernambuco: Efeitos normatizadores a partir das novas configurações. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 199-212.

Introdução

O campo de estudos das religiões indo-afro-brasileiras sofre interferências e interconexões de ideias entre nativos e pesquisadores. Desse fluxos e contrafluxos, destacaremos aqui três momentos que se configuram em três movimentos distintos. Um que exalta a pureza e a tradição africana “inventando” um código normativo denominado na literatura como “Santa Aliança”; um segundo que denominaremos de contrafluxo que se caracteriza pela relação de uma antropologia mais distanciada do campo, mais analítica e aqui vai ser representada pelos trabalhos de Roberto Motta, Yvonne Maggie e Beatriz Góes Dantas. Por fim, um terceiro momento, o contemporâneo e que denominamos de refluxo, onde a identidade religiosa e a identidade acadêmica se mesclam e mais uma vez a ideia de pesquisador e nativo é reconfigurada. Dessa vez, nativo e pesquisador se transformam em um uno.

Fluxos de ortodoxias

O primeiro momento que aqui pretendemos tratar pode ser caracterizado como um fluxo que tendeu a sacralizar a identidade afro-religiosa brasileira. Foi abordado por Motta (2001a) e denominado de “A Santa Aliança”.

Mas o que vem a se constituir em uma Santa Aliança? Para Roberto Motta seria a relação estabelecida, no Brasil, entre pesquisadores (sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos) e os praticantes das religiões afro-brasileiras. O autor parte da premissa de que, pelo menos implicitamente, Durkheim, Radcliffe Brown, Geertz, dentre outros clássicos das Ciências Sociais, seguiram o projeto de Auguste Comte de construir uma forma aperfeiçoada de religião da humanidade. Assim explicita o autor:

Desse modo, os pesquisadores deram ao candomblé, o qual de certo sempre foi religião em si, com seus ritos e seus mitos, um sistema teológico bem estruturado, que lhe permitiu transformar-se em reli-



gião para si, que cada vez mais se eclesifica, com seus dogmas definidos, seu ritual padronizado, seu sacerdócio, possuindo clara consciência de sua especificidade e de sua independência com relação às outras religiões, com as quais se encontra atualmente em competição pelo recrutamento de novos adeptos (MOTTA, 2001a, p. 140-41).

Artur Ramos é um exemplo dos nossos primeiros pesquisadores a estabelecerem a Santa Aliança. Desenvolveu o conceito de “inconsciente coletivo do negro brasileiro” trabalhando com a influência da psicanálise de Freud e de Jung. Ramos acreditava que, esse inconsciente coletivo era dotado de uma memória racial cujos vazios, isto é, aqueles elementos que teriam ficado “sepultados no inconsciente coletivo” por “pertencer às fases primitivas da seriação mítica”, ele não hesitava em preencher utilizando-se de fontes puramente africanas (MOTTA, 2001a).

O segundo exemplo de santa aliança demonstrado pelo autor é o da relação estabelecida por Edison Carneiro e Ruth Landes. A eles é devida o esforço de normatização e de canonização da memória afro-brasileira. Para Motta foi com ambos os autores que a tradição Nagô foi elevada à condição do único rito autêntico da religião, tendo o resto ficando reduzido à categoria de “degenerada”, a ser eliminada, se necessário, pela polícia.

É importante lembrar que Edson Carneiro influenciou o pensamento de Roger Bastide acerca do Candomblé da Bahia. Porém, Bastide vem da escola francesa durkheimiana. Segundo Motta, muito influenciado por Halbwachs, o que não vai interferir muito na linha de pensamento de Durkheim: se a sociedade se manifesta na consciência coletiva, então a sociedade é a consciência coletiva. De acordo com Motta se para Halbwachs:

A consciência que dura é a memória. Logo a sociedade não é nada mais do que memória coletiva. E este é o principal ponto de partida teórico da obra de Bastide. Para ele – é uma tese que exprime repetidamente tanto em *O Candomblé da Bahia* (Bastide, 1961) quanto em *As Religiões Africanas no Brasil* (Bastide, 1971) – o candomblé, que corresponde, no Brasil, à sociedade e à civilização africana, nada mais representa que o resultado da memória coletiva trazida de África (MOTTA, 2001a, p. 142).



Por fim, Roberto Motta aponta o livro de Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte* como uma antro-po-teologia do axé. De todas as anteriormente citadas, esta ainda não parou de influenciar tanto a doutrina como a prática da religião, bem como as teorias dos pesquisadores. Nela Juana Elbein dos Santos não chegou a inventar o conceito de axé, mas a sua noção, segundo o autor, assume um caráter incomum.

É assim que a Santa Aliança vai representar a tomada de posse das religiões afro-brasileiras pelos antropólogos

O contra fluxo

O segundo momento que aqui quero tratar é marcado pela dessacralização. Por aqueles estudos que se utilizaram de categorias conceituais para o estudo das religiões afro-brasileiras que forneceram um certo distanciamento com o objeto. Outro elemento comum presente nos três antropólogos escolhidos para refletir o período foi pensar o mundo religioso afro-brasileiro deixando de lado a ideia de pureza. Para tanto foram elencados: Yvonne Maggie e o seu clássico, *Guerra de Orixá*; Roberto Motta que tem uma vasta obra publicada na forma de artigos. Esses antropólogos iniciam seus trabalhos na década de 1970 e Beatriz Gois Dantas com *Vovô Nagô e Papai Branco* que publicou sua pesquisa na década de 1980.

Roberto Motta, inspirado na Escola Pernambucana de Antropologia que inclusive, nunca defendeu purezas, dedicou a maior parte da sua obra ao estudo do sacrifício nos terreiros de Xangôs.

Seus trabalhos reforçam a função do sacrifício (posição que eu também compartilho) como ato primordial da religião. Inclusive, quando vai elaborar o seu ensaio de classificação das religiões afro-recifenses, destaca essa prática como uma das principais características distintivas das diversidades indo-afro-religiosas do estado. Para Motta (1991), o sacrifício é o rito primordial do candomblé. É designado comumente pelos praticantes de “obrigação”, “matança” ou “ebô” e constitui a regra absoluta e não a exceção no culto do Xangô. O autor ainda afirma que além da função religiosa do sacrifício, o rito também tem papel



socioeconômico, visto que, através da imolação, a comunidade usufrui através dos alimentos ofertados aos deuses e distribuídos aos homens:

O sacrifício sangrento de animais, que constitui o ato litúrgico essencial do Xangô de Pernambuco, associado a certas camadas sociais e étnicas, possui aspectos em primeiro lugar rituais e simbólicos, que não excluem que, ao mesmo tempo, desempenhe papel econômico e nutricional (MOTTA, 1991, p.11).

Em um outro de seus textos elabora uma classificação das religiões indo-afro-recifenses e destaca essa prática como uma das principais características distintivas das diversidades indo-afro-religiosas do estado. Vejamos:

As religiões afro-brasileiras do Recife apresentam-se em quatro variedades principais. Catimbó (ou Jurema), compreendendo na origem o culto dos mestres e caboclos e representando uma forma infra-sacrificial de religião. Xangô (correspondendo ao candomblé da Bahia), com tradições étnicas peculiares, que é um culto por excelência sacrificial. Umbanda, submetida à influência kardecista e supra-sacrificial. Finalmente, pode-se reconhecer um conjunto de variedades intermediárias, aqui denominadas Xangô Umbandizado, que são hiposacrificiais (MOTTA, 1999, p.17).

É nessa perspectiva de análise que Motta ainda acrescenta em outro de seus trabalhos que o sacrifício, no Xangô, tem uma utilidade prática. Apesar das consequências ontológicas, o sacrifício não é bom apenas para rezar ou para simbolizar, ele também tem função terapêutica na vida dos fiéis. E econômica, na cidade do Recife (MOTTA, 1998). Assim, para ele os Xangôs são bons para comer, bom para pensar e bom para organizar.

Os estudos de Yvonne Maggie marcam as pesquisas de antropologia urbana no Brasil. Daí resultou “Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito” produto de sua pesquisa de mestrado em um terreiro de Umbanda, no Rio de Janeiro na década de 1970. O trabalho inova e caracteriza, da mesma forma que o de Motta, o que estamos chamando de contra fluxo. Focaliza a realidade de um terreiro de umbanda durante



todo o seu ciclo de vida: da formação à extinção. A problemática é estabelecida a partir das experiências subjetivas dos integrantes do terreiro e não pela estrutura ontológica da crença.

Maggie verificou que no terreiro existia grandes diferenças entre os participantes dos rituais. Desde diferenças sociais até diferenças ideológicas sobre a Umbanda, o que mostra que é uma religião que se desenvolve mais no campo individual do que no coletivo. Demonstra também que o terreiro não é formado apenas por um espaço físico, mas também por relações sociais que formam hierarquias religiosas e afetam, inclusive, os rituais.

A análise é voltada para o trabalho religioso visto como elaboração de práticas e discursos que respondem a necessidades específicas próprias do grupo social. Este trabalho religioso se localiza em um campo de forças polarizado por duas formas distintas de organizar um terreiro. O conflito que se instaura entre os atores expressa a luta pela gestão legítima dos bens de salvação, sendo que o que se coloca em questão são critérios distintos na definição do capital (religioso, cultural e econômico) necessário para a legitimação de posições de poder dentro da organização. Este conflito se desenvolve em um tempo e um espaço sagrado: assim o tempo não se ajusta ao tempo “históricos”. É espaço que não pode ser coordenado com espaços definidos pela geografia.

O terreiro é visto por Yvonne Magie como uma representação da sociedade brasileira, hierarquizado e ambíguo, com elementos que variam do que seria uma representação de marginalidade e santidade, “bom” e “mal”.

As pesquisas de Beatriz Góis Dantas, na década de 1980, também fruto de sua dissertação de mestrado resultou no livro intitulado “Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil³⁸”. A argumentação inovadora de Beatriz é a seguinte:

A configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras

³⁸ Publicado em 1988.



entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães de santo, padres e antropólogos (FRY, 1988, p.15).

Para a pesquisadora, os traços culturais invocados pelos “nagôs puros” de Laranjeiras não pareciam similares àqueles através dos quais os “nagôs puros” da Bahia afirmavam sua vinculação à África. A partir dessa problemática, analisa a pureza como uma construção social, da qual participa também os estudiosos.

O terreiro nagô de Santa Bárbara Virgem, dirigido por Bilina, personagem central no livro, representaria a continuidade de um terreiro dos antigos escravos africanos, seguindo sempre a tradição recebida dos ancestrais nagôs e conservando-a. Este terreiro aparece com uma identidade exclusiva, reconhecida pelos de dentro e pelos de fora como o único terreiro nagô “puro”, “verdadeiro” e “africano”. Para os que não são nagôs ou caboclos ou associação dos dois, é simplesmente misturado ou enrolado.

É nesse contexto que Dantas demonstra que a “africanidade” do candomblé não está relacionada a suposta peculiaridade racial dos seus seguidores, nem a “sobrevivência” cultural direta da África. Aqui a crítica é dirigida diretamente a Bastide que afirma em “As Religiões Africanas no Brasil” ser o Candomblé: “um verdadeiro pedaço da África transplantado” (BASTIDE, 1985, p. 312).

Continuando sua discordância com as ideias propagadas por Bastide, através de uma riquíssima etnografia, demonstra que certos elementos (raspagem de cabeça durante a iniciação, reclusão do iniciado, derramamento de sangue de um animal sacrificado sobre a cabeça), tidos como características fundamentais da ortodoxia africana na Bahia, são, em Laranjeiras, sinal de mistura, associados, portanto, a menor prestígio do que lá. Dantas aborda, portanto, a pureza como uma noção nativa que não pode ser definida fora do contexto das disputas internas no mundo do candomblé. Assim desconstrói a perspectiva sistêmica clássica de cultura (“resistência cultural”) propagada por Bastide que definitivamente não levam em conta os processos de inserção e adaptação ao contexto brasileiro.

Outra questão central discutida na obra é a relação estabelecida na reinvenção da concepção nativa de “pureza nagô” por meio do que



denomina de “influência externa”, mais especificamente da participação ativa de antropólogos na defesa de determinadas casas de candomblé. É dessa forma que em boa parte do livro defende a ideia de que a noção de “pureza nagô” foi remodelada. Se transformou em uma categoria conceitual construída numa relação entre líderes de terreiros de Candomblé de Salvador e Antropólogos. Assim afirma:

Ao transformar a ‘pureza nagô,’ categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e rivalidades, em categoria analítica, os antropólogos (através da construção do modelo nagô) contribuíram para a cristalização de conteúdos culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade (DANTAS, 1988, p. 242-43).

Ao dar prosseguimento a esta discussão revela que a importância atribuída a determinadas práticas ritualísticas em detrimento de outras, imortalizadas em textos acadêmicos, não se explica somente pelas opções teóricas assumidas, mas estão diretamente associadas as relações pessoais que os pesquisadores mantiveram com líderes religiosos e os seus respectivos terreiros. Um exemplo apresentado pela antropóloga é o da organização dos primeiros Congressos Afro- Brasileiros (Recife 1934 e Salvador 1937), que reunia cientistas e líderes de importantes terreiros de candomblé. Esses Congressos foram importantíssimos para o reconhecimento da “nação nagô”.

Ao se valorizarem o jeje-nagô, como a tradição religiosa mais pura, outras formas consideradas mais “sincréticas”, como por exemplo, candomblé de caboclo, candomblé de Angola, seriam implicitamente menos prestigiadas. A análise aponta para uma dimensão que a noção de “pureza nagô” tomou a partir da interação entre cientistas, líderes religiosos e elite local. Deixa de ser uma categoria êmica e passa a ser uma categoria duplamente avaliada. Será aplicada também para combater atos discriminatórios e para ganhar respeito diante da sociedade; e o sucesso dessa estratégia, esse é o argumento da autora, repercute novamente sobre as disputas internas no mundo do candomblé.

No artigo denominado, “Repensando a pureza nagô”, escreve:

Os africanismos encontrados nos terreiros não seriam realmente práticas sociais africanas, mas representações do africano produzidas nos meios acadêmicos no passado, representações que ao se difundirem passaram para o senso comum”. (DANTAS, 1982, p. 16)



Nem puros, nem representantes da mãe África no Brasil, nesse contrafluxo as religiões afro-brasileiras são boas para comer, pensar e organizar. Respondem a necessidades específicas ao próprio grupo social. São ambíguas e hierarquizadas tal qual a sociedade brasileira. Os antropólogos ajudaram a inventar a pureza.

O refluxo

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco, a partir da década de 1990, sofreram um processo de reconfiguração do seu campo a partir de uma série de acontecimentos tais como, migração da tradição keto advinda de São Paulo e Rio de Janeiro, inserção de militantes do Movimento Negro Unificado como fieis nos terreiros, acesso do devoto a cursos universitários, dentre outros acontecimentos. Esses episódios trouxeram uma evidente visibilidade nas representações das manifestações étnico-religiosas (africana e ameríndia) na Região Metropolitana do Recife. Apontam também para uma necessidade de redistribuição dos espaços de prática religiosa e de uma redefinição da importância e da distinção entre identidade religiosa e a identidade acadêmica.

O que estou denominando aqui de refluxo se configura em uma nova abodadagem, dentre muitas encontradas hoje no campo religioso afro-pernambucano. A do nativo-antropólogo. Tomo aqui como referência o terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* que, dentre outros encontrados na Região Metropolitana do Recife, é um dos exemplos em que podemos encontrar uma quantidade significativa de devotos nativos-antropólogos. Ou seja, o pesquisador é o próprio nativo.

O Terreiro se autodenomina de nagô e foi fundado em 1945. Também é reconhecido por Xangô de Mãe Amara, mãe de santo da casa. Além da yalorixá, Amara Mendes da Silva, fazem parte da alta direção do terreiro suas filhas consanguíneas, Maria Helena Mendes Sampaio, que exerce a função de iyakekerê³⁹; Maria Bárbara da Silva, que tem a função de yabá e Rosemira Maria da Silva que ocupa a função de ya-

³⁹ Mão pequena, posição ligeiramente inferior à da mãe de santo.



bassé⁴⁰. Nenhuma delas tem formação acadêmica. Porém encontramos neste terreiro uma quantidade significativa de filhos e filhas de santo com formação universitária.

São doutores, mestres, bacharéis e licenciados. Essa parcela de integrantes da comunidade do terreiro impacta a constituição física do mesmo, a organização ritual e as próprias relações políticas estabelecidas com o espaço público.

Os rituais são realizados com mais acuidade e encontramos uma peculiaridade. Em determinadas festas, a atual yakekerê encomenda os axós⁴¹, tanto das filhas quanto dos filhos de santo, padronizando assim a indumentária ritual. Foi o que aconteceu no dia da festa do Amalá⁴² de Xangô, festa comemorativa dos 70 anos de idade da mãe de santo do terreiro. Nessa festa, que durou todo o dia, suas filhas de santo estavam todas vestidas de saia vermelha, cuja padronagem era similar ao detalhe do piso do salão de toques. Todas também estavam de blusas brancas. Já os filhos de santo usavam calças brancas e camisas vermelhas com a mesma padronagem.

Como não poderia deixar de acontecer, o terreiro ingressou no mundo virtual através *facebook* em que divulga calendários de atividades, fotografias de eventos e notícias que interessam aos "afro-nautas"⁴³. As preocupações com atividades culturais e artísticas são pontos fortes nas políticas de inserção social do terreiro. As mulheres do terreiro criaram o afoxé Oyá tolokê owo, que em abril de 2018 completou 18 anos. Dispõem também de um grupo de Balé denominado Nagô A'jô.

Sua inserção no espaço público e na vida da comunidade do entorno os fez montar oficinas de percussão, canto, dança e confecção de instrumentos, funcionando como unidades ativas no combate ao preconceito religioso. Os fez também, pensar na saúde coletiva da comunidade promovendo campanhas de vacinação.

Cria também a Rede de Mulheres de Terreiro (RMT) que se constitui em uma organização de terreiros de várias denominações dos cultos

⁴⁰ Chefe da cozinha ritual.

⁴¹ Indumentárias litúrgicas.

⁴² Amalá é a comida votiva do Orixá Xangô. A mãe de santo do terreiro é filha desse orixá.

⁴³ Termo por nós designado para definir os devotos afro-brasileiros que se utilizam da Internet para divulgação de sua religião.



afro-brasileiros e indígenas, existentes em Pernambuco, representados pelas mulheres. O grupo se reúne para discutir temas referentes a problemáticas comuns e que demandam atividades políticas, sociais, mais também religiosas (SOUZA, 2014).

Conclusão

Assim o que podemos refletir em face a esses três movimentos? Percebemos que as relações entre nativos e pesquisadores se interconectam e vão adquirindo formas, sentidos e perspectivas as mais diversas. Os movimentos aqui analisados apontam para três sentidos.

No primeiro existe uma sacralização do nativo movida, no nosso entender, por um certo deslumbramento por parte dos pesquisadores. Um segundo sentido, que chamaria de “desencantamento”, a posição crítica do pesquisador e, de certa forma distanciada “afetivamente” do nativo, fica explícita nas obras contempladas. Todas extremamente despreocupadas com a pureza e com a mãe África e mais centradas na sociedade e cultura brasileira. Pensamos que no terceiro sentido vai existir uma hibridação. No refluxo, os terreiros se pensam conceitualmente. Nem deslumbramento nem crítica.



Referências

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.
- DANTAS, Beatriz G. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988
- FRY, Peter. Prefácio. In DANTAS, Beatriz G. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MOTTA, Roberto M. C. Sangue. Ensaio sobre o sacrifício no Xangô de Pernambuco. **Revista África(s)**, v. 03, n. 06, p. 77-89, jul./dez. 2016 Disponível em: <<http://revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/4052/2570>>. Acesso: 17 mai. 2018
- _____. Sexo, culpa, sacrifício e expiação no Xangô de Pernambuco. **Esboços**. v.17, n° 23, 2010, pp119-39. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p119>>. Acesso em: 20 mai. 2018
- _____. Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual, In: MIELE, Neide (org.). **Religiões: múltiplos territórios**. João Pessoa: Ed. Universitária-UFPB, 2007.
- _____. As Ciências Sociais e a administração da religião afro-brasileira. **Cadernos de Estudos Sociais**. Recife, v. 17, n.1, p 133-148, jan./jun., 2001a
- _____. Umbanda, Xangô e Candomblé: crescimento ou decomposição?. In. **Ciência & Trópicos**, Recife, v. 29, n. 1, p. 175-187, jan./jun., 2001b. Disponível em: <<https://fundaj.emnuvens.com.br/CIC/article/view/754/492>>. Acesso em: 23 mai. 2018.
- _____. Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Orgs.). **Faces da tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 17-35.
- _____. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco.
- Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 168-181, jun. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100009>. Acesso jul. 2018
- _____. **Edjé Balé – Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô Pernambucano**. (Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco). Recife, 1991.



SOUZA, Fernanda Meira de. **A afirmação da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco.** 2014. 140f. (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco. Recife-PE, 2014

[Volta ao Sumário]



Dança das identidades:
Verso e reverso do mestiço no
campo afro-índio-brasileiro





Emerson Sena da Silveira

Doutor em Ciência da Religião pela
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Professor no Programa de Pós-Graduação
em Ciência da Religião da Universidade
Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF).

E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

Como referenciar este texto:

SILVEIRA, Emerson Sena da, Dança das identidades: Verso e reverso do mestiço no campo afro-índio-brasileiro. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 213-228.

Introdução

Desde seus primórdios, o campo de estudos afro-indo-brasileiro sofre inflexões e fluxos de ideias entre nativos e academia. Destes fluxos, destacamos aquele da busca pela pureza e retraditionalização africana, que se traduziu muito claramente como código normativo, já nomeado na literatura como “Santa Aliança”, misturando-se a religião como é pensada pela academia e como é vivida pelos mais diversos nativos.

Surgem novas formas, constituída por novos empréstimos (fluxos e contra-fluxos) entre os campos religioso e acadêmico. Pensadores da cultura tropical e do campo afro-índio-brasileiro são colocados em uma espécie de *index librorum prohibitorum*, como Gilberto Freyre (1984) e outros são recuperados sob nova roupagem, como Nina Rodrigues (1935).

Por isso, eu concebo os embates entre distintas teorias nativas e acadêmicas sobre a mestiçagem no campo afro-indígena como metáforas de uma dança em três passos: o mestiço como um dado ontológico-nacional, o mestiço como o fruto colonial maldito e o mestiço como não-lugar. Nessa dança em três atos, os agentes envolvidos tropeçam nos dilemas da naturalização dos processos de auto-identificação e do conhecimento acadêmico, tomando-os como ontologias planas, quando na verdade, podem ser melhor compreendido pelos perspectivismos ou como devires.

Em termos metodológicos a pergunta que me orienta aqui é sobre o mestiço como categoria que deslinda os impasses entre uma identidade naturalizada no campo afro-indo-brasileiro.

Ainda na dimensão do método, pretendo apresentar menos um texto bem-comportado e mais uma reflexão provocativa a partir recortes bibliográficos específicos e uma linhagem de pesquisadores que tende a ser minoritária em relação ao *establishment* teórico-acadêmico.

Paula Montero (1999) fez um excelente balanço sobre a forma como, a partir de grupos, intelectuais e tradições epistemológicas, se deu a abordagem da religião, em especial os cultos de matriz africana, e as questões suscitadas na sociedade brasileira sobre a identidade e nação. Por esta trilha aberta, proponho não ser possível pensar a questão afro-índio-brasileira sem pensar nos dilemas identitários de uma cultura e uma sociedade em estado permanente de impasse e crises.



Coloco, de partida, como recorte de minha intervenção, a questão do mestiço, que evoca desde logo o encontro triangular entre a cultura europeia, as culturas do novo mundo, as Américas, e as culturas d'África. Não farei aqui uma abordagem diacrônico-histórica, apoiando-me na história da população e das religiões abrigadas debaixo da categoria do mestiço e tampouco uma historiografia da ideia. Importa-me colocar a centralidade do mestiço, como ideia, valor e categoria, para pensar algumas das facetas presentes nos impasses em que se encontra a relação entre a academia e as tradições nativas do mundo afro-índio-brasileiro. Um impasse que se aprofunda por conta das guerras culturais que conduziram uma certa ontologia, de linhagem ocidental-iluminista, para o centro do debate identitário afro-índio-religioso.

Todavia, começo com uma provocação feita por Bronislaw Malinowski (1989) escreveu sobre o encontro com o estrangeiro, dizendo ser aquele que ao mesmo tempo o descreve o estrangeiro, mas também aquele o inventa. Desde já, observação e teorização sobre identidades e religiões no terreno da empiria já são sempre enquadres pela força da linguagem. Mais do que um meio, a linguagem é a própria rede na qual se tecem categorias e presenças, marcadas por toda a gama de anseios, desejos e poderes que movem grupos.

Trarei para a discussão, um autor um tanto heterodoxo para os debates que se se travam no disputado campo afro-índio-brasileiro, Martin Heidegger (1978; 2003), para pensar a questão do processo de ocultamento dos entes em seu próprio horizonte de manifestação, no caso, o mestiço.

Os sistemas teóricos, tanto os sistemas acadêmicos racionais, quanto os sistemas de discurso nativo, foram produzidos pelas ciências e pelas tradições religiosas para dar conta do intervalo entre o conhecido (experiência, o ente, a obra, o rito, o mito) e o conhecimento (afirmação sobre a experiência, o ente, a obra, o rito, o mito). Esses sistemas precisaram estabelecer uma base final de apoio a partir de algum ente externo ou da própria razão, do transcendental ou da linguagem. O papel de explicar a aquisição e justificar o conhecimento estaria, supostamente, garantido, provindo daí uma certeza supostamente tranquilizadora. Expressando-me com a categoria mestiço: mestiçagem não existe, mestiçagem existe.



Na ótica da forte crítica de Heidegger (2003) aos modernos conhecimento científico e técnico, o que acontece é que os sistemas teóricos não refletem sobre sua própria condição de teorização, pois sempre há algo a mais no fenômeno do conhecimento do que aquilo que os sistemas teóricos apresentam (e manifestam) e que os tornam existentes e passíveis de credibilidade, mas que, ao mesmo tempo, os mantêm no ocultamento de suas condições originárias (estruturas prévias do existir).

Portanto, o mestiço como categoria já está subsumido no horizonte de como essa categoria aparece nos discursos contrários ou favoráveis à sua existência. O subsumir por mim referido, implica na coincidência entre a aparição empírica do fenômeno do mestiço e o olhar que o vê, por uma perspectiva positiva ou negativa, como natural e existente.

O aparecer do ente ou do mestiço não ocorre em campo neutro, mas sofre desde já a irradiação da linguagem e da historicidade irremediável e infatigável na qual os pensadores e viventes do campo afro-índio-brasileiro se encontram imersos e embebidos.

A hermenêutica ontológica na linhagem de Heidegger (2003) elege a experiência da própria historicidade como o critério essencial dos processos de existir e viver. O motivo para a eleição da historicidade como base do conhecimento é vontade de superar a metafísica clássica, que sempre se baseou na ideia de fundamentar a verdade absoluta no Ser (Deus/Forma/Realidade/Identidade/Nação/Pureza etc.) e a metafísica moderna, a partir do século XVI, que baseou a busca da verdade na autonomia do sujeito.

Na ideia de historicidade, o sentido não é e não está dado a partir da experiência empírica e tampouco se localiza em algo transcendental (Deu/Pátria/Tradição). O sentido antecede a história porque a estrutura prévia do *estar-aí-no-mundo* envolve todo e qualquer sujeito que procura conhecer e interpretar a realidade, como acadêmico que estuda a religião ou como vivente da religião.

Em outras palavras, somos lançados em uma rede prévia de compreensão na qual (e só nela) o mundo natural, o mundo das coisas, o mundo do espírito humano concretizado, no caso as vivências concretas afro-índio-brasileiras, faz sentido.

No meio dessa rede, a categoria do mestiço representa uma corda-bamba hermenêutica. Segundo algumas etimologias, a palavra



mestiço deriva do latim *mixticius*, o nascido de raça mista e foi uma palavra introduzida no mundo moderno pelo termo espanhol *mestizaje*, um substantivo feminino que indica ação, ato, movimento.

O que é o mestiço? A mistura, o misturado, o resultado de uma fusão sexo-cultural ou simbólico-mítico-ritual? Refiro-me não apenas a mulheres e homens, mas a todo caudal de linhagens e antedecências sociais e culturais, com suas imbricações, tensões e conflitos. Nesse sentido, percebo que o mestiço se apresenta e é assumido com ambivalência. Ora é pensado de forma idílica, como o fruto natural do encontro entre o branco, o negro e o índio. Ora é apresentado como ilusão metafísica da democracia racial e, por fim, aparece como o maldito e o proscrito de uma dominação colonial que desossa a identidade original e a coloca degradada e subserviente.

Nos ritos e mitos das muitas identidades afro-brasileiras (batuque, tambor-de-mina, candomblés, umbanda, jurema, torê), o mestiço ora surge como uma identidade, ora com outra, sendo mobilizado como um elemento para aferir a originalidade e a autenticidade. Uma posição diz que, se não há mestiçagem, emerge o puro, a vida, a legitimidade, a tradição; mas se há, o impuro, a ilusão e a degradação se fazem presentes. Invertendo a polaridade, pode-se dizer que, para outra posição hermenêutica, o mestiço é o sinal de uma alteridade universal, verdadeira e inscrita na ontologia do encontro e do desencontro entre etnias e expressões religiosas afro-índio-brasileiras.

A partir disso, proponho três categorias, o mestiço idílico, o maldito e o postiço. Eu as entendo não como valor moral, baseado em uma avaliação com um suposto caráter ontológico e verdadeiro. Concebo essas categorias mais como horizonte de significação, para dar gravidade ou graça ao balé das expressões afro-índio-religiosas, do que como substantivos ou adjetivos que se colocam na dança das identidades.

O mestiço idílico

Segundo Rosino Gibellini (2013), o general De Gaulle teria afirmado, "l'avenir est au métissage" ("o futuro é da mestiçagem"). Por sua vez, o



presidente francês teria aprendido a força dessa ideia com um humanista africano, o presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor. Ainda segundo Gibellini (2013), este político e pensador africano olhava, à luz de Teilhard de Chardin, para o multiculturalismo e para a mestiçagem como caminhos para a “civilisation de l’Universel” (“civilização do Universal”).

No atual momento de uma globalização frenética, de intensas correntes migratórias, deambulações turísticas e religiosas, dentro e fora de contextos nacionais e regionais, o mestiço se torna um elemento de ponderação. Gibellini (2013) defende a necessidade de uma hermenêutica intercultural que se proponha a compreender o estrangeiro em vista da comunicação e da convivência.

Um dos muitos símbolos do mestiço idílico é a *Plaza de las Tres Culturas*, na Cidade do México: num mesmo plano, ruínas astecas, uma Igreja católica dos primeiros tempos da conquista espanhola e as silhuetas dos prédios ultramodernos. No ponto central da praça, há uma estrela com uma epígrafe que traduzo assim: “*Não foi uma derrota nem uma vitória, mas sim o nascimento doloroso do povo mestiço que é o México de hoje*”.

Por isso penso a partir do momento inaugurador e impulsionador da ideia do mestiço: as descobertas e expansões coloniais. Nesse sentido, o mestiço idílico aponta para o valor do encontro, da fusão, da miscigenação, do encontro de amores, odores, corpos. Apesar da violência, do horror, do desencontro, eles não são o lugar ontológico de fundação da identidade. A festa é o lugar de realização dos ritos, dos sentidos e dos encontros que se prolongam além das barreiras e fronteiras. Os limites não estão dados desde sempre como limitadores, mas há um processo de elaboração e intercâmbio onde esses limites terminam e começam.

O mestiço bagunça e atravessa limites religiosos e étnicos e, por isso, suscita reações violentas que pretendem deter a mistura, como os *apartheids*. O mestiço, nesse sentido, é um Hermes, é uma hermenêutica que traduz mundos diferentes para uma linguagem comum e cotidiana.

Proponho, nesse sentido, o mestiço como figura análoga e homóloga a duas figuras. A primeira seria o herói-trapaceiro, o *trickster*, o palhaço, presente em quase toda mitologia ameríndia e em outros povos e civilizações. A segunda seria o Exu, que está na encruzilhada, no começo e no fim dos caminhos, é reverberante presença, entidade, orixá e energia que liga o Orum e o Aiyê, o astral e o terreno, o lá e o cá, o sobrenatural e o natural, o Hades e o Olimpo.



Às vezes o mestiço aparece como aquilo que resiste aos ordenamentos coloniais, subvertendo as identidades ensimesmadas, densas e fortes e as hierarquias sociais, econômicas, sexuais, religiosas.

Todavia, desde Fredrik Barth (2000), sabe-se que a etnia é uma construção e não uma identidade ontológica com lastro social e territorial. As expressões religiosas afro-brasileiras em sua multiplicidade e plasticidade incansável, emergiram em alguns momentos como lugares puros e com fronteiras evidentes

Ocupa um lugar interessante, sob esse prisma o pensamento de Gilberto Freyre (1984). Apesar de alguns estarem termos datados e sofrerem o revés da historicidade da semântica, que tira, muda e põem sentidos negativos ou positivos, sua discussão sobre o processo de formação cultural nos trópicos é válida. Suas ideias, erroneamente associadas a ideia de democracia racial, palavra-tabu entre movimentos e grupos religiosos e não-religiosos, descrevem um entrudo ou um balé em que o mestiço e a mestiçagem se colocam como a hermenêutica tropical que faz comunicar (comum-unicar) identidades conflagradas, distantes, arrancadas violentamente de suas fronteiras anteriores e postas em uns mesmos espaços de convívio.

Daí que um dos epítomes do mestiço idílico está na narrativa mítica da umbanda como religião autenticamente nacional. O autêntico e o nacional entram como horizonte arqueológico no qual o cristianismo, em vertente kardeciana e católica, encontra-se com a ancestralidade africana, em sua diversidade de candomblés.

O mestiço, nesse sentido, remete ao sincretismo adveniente, na bela argumentação de Pierre Sanchis (1994; 1995) sobre o que advém após identidades, povos, culturas e vidas serem lançados em sertões e espaços amplos. Pode-se distinguir também, acompanhando Risério (2012; 2017), entre os fenômenos empíricos da mestiçagem e as ideologias da mestiçagem, muitas vezes senhoriais e autoritárias, racistas e racialistas, por vezes.

O mestiço maldito

Há, ainda, um pensamento social e religioso que vê no mestiço uma ilusão, uma fumaça ou, ainda, algo em decomposição, algo que foi e não



é mais, sendo agora, degradado e desbotado, com originalidade em decaimento.

O racismo científico do final do século XIX e começo do XX, está associado ao mestiço maldito. Nos primórdios da pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, a influência difusa ou direta de suas teses ajudou a olhar e a montar a ortodoxia acadêmica posterior. Descobriu-se, ou inventou-se, por meio de uma certa antropologia acadêmica, por exemplo, uma essência nagô, uma essência africana transplantada para o Brasil. Com isso, a academia e a expressão religiosa nativa aliançaram-se, produzindo efeitos de poder, estabelecimento de legitimidades e hierarquias de valor no campo afro-brasileiro.

Em alguns aspectos de seu pensamento, Roger Bastide (1971; 1973), branco franco-brasileiro, e Kabengele Munanga (2009; 2015), africano, congolês-brasileiro, expressam facetas da ideia do mestiço como maldito.

Entendo o maldito como o não tão claro, o mal dito, o falar confuso e sem clareza, a tibieza, a fragilidade e a inexpressão. Haveria na ideia do mestiço, como ideologia, uma espécie de interdito que obscurece a dominação e os dominadores, lambuzando de mel, cadeados e cadeias simbólicas, sociais e religiosas.

O capitão-do-mato, figura terrível do negro que introjetou a ordem colonial vertical, hierárquica e excludente, é associado, unilateralmente, ao mulato, ao mestiço e, em alguns discursos, como de Abdias Nascimento⁴⁴, o tom é bélico-negativo:

O processo de miscigenação, fundamentado na exploração sexual da negra, foi erguido como um fenômeno de puro e simples genocídio. (...) Com o crescimento da população mulata, a raça negra iria desaparecer sob a coação do progressivo clareamento da população do país (apud RISÉRIO, 2017, s/p)

Bastide (1973), apaixonado pela beleza mítico-ritual das heranças africanas no candomblé, ao olhar para os cultos e novas combinações

⁴⁴ Em termos de vida pessoal, há uma disrupção com o discurso, já que Nasciemnto, que foi senador brasileiro, casou-se com uma americana, Elisa Larkin, branca e de classe média.



religiosas – mestiças, posso dizer –, deduz uma perda de potência, uma embranquecimento e apagamento da energia do orixá. Do lado da religião estão os verdadeiros cultos, presentes no Norte/Nordeste, em especial a região de Salvador; do lado da magia, os cultos degradados, presentes no Sudeste. Percebemos aqui uma naturalização de conceitos, muito questionada depois.

Munanga (2009, 2015) fala na inércia do mito de democracia racial que encobriu as razões da discriminação racial como elemento movido apenas pela classe socioeconômica.

Renato Ortiz (1978) fala da morte branca do feiticeiro negro, isto é, do embranquecimento das religiões de matriz africana despidas de seus elementos mais originários, como a transgressão, a ambiguidade moral e o sacrifício concreto, o sangue. Segundo ele, o resultado não foi a africanização do cristianismo nos trópicos, mas a cristianização das religiões africanas, que assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se espelhava na Europa. Mas, décadas depois, a africanização das umbandas e a busca de brancos urbanos classe-médias pela raiz mais forte, contidas nos orixás, mostrou novos sentidos para a tradição africana em sua saga de permanência e mudança junto à cultura brasileira.

Retornando a uma perspectiva antropológica simétrica, lembro que a Europa e a branquitude, que aparece nos discursos do campo afro-índio-brasileiro, também é uma construção narrativa, uma imaginação histórica. A Europa branca oculta as muitos grupos étnicos e linguagens, os muitos lugares, classes e vivências sociais. O branco é uma categoria tornada indicador ontológico e naturalizada como se fosse uma verdade.

Há, portanto, uma perspectiva para compreender as identidades sem dissolvê-las em um caldeirão, enfrentando-se assim, a crítica da ideia do mestiço como o não-lugar, ou, em melhor definição, um lugar nenhum, indeterminado em sua essência e insípido em sua vivência, uma condição insalubre e solvente da identidade negra ou índia. Essa perspectiva eu a recupero da ideia de *habitus*, que possui longa tradição que vai de Aristóteles a Bourdieu.

Em verdade, o elemento que cria uma essência étnica, religiosa ou cultural, supostamente lastreada em uma ontologia, é a prática social e



simbólica cotidiana dos corpos, das mentes, dos grupos e dos indivíduos em suas existências e geografias. O *habitus*, em sua duração histórica, engessa tendências, injeta hierarquias, faz o arbitrário virar necessário ou cósmico e o contingente, universal. É a prática que cria a ontologia e a fronteira.

As identidades defendidas como naturais e autênticas, em oposição a identidades artificiais e inautênticas, são sacudidas e postas em interrogação quando ocorrem conflitos, migrações, mobilidade social e econômica, ampliação de mercados globais, aparecimento de mídias transversais e sociedades do espetáculo. Não quero dizer que não houve ou há tradição, cantos, línguas, etnias, nações, toques de percussão, linhagens de orixás e entidades, louvações, transes e possessões.

O mestiço maldito e o idílico são convenções e invenções e que, em si mesmos, identidades, tradições, cantos, línguas, não são dados ontológicos, mas sofrem os influxos de alianças e competições internas entre grupos religiosos ou alianças e competições externas com grupos outros, como o acadêmico e o político. Nas ondas desses influxos o que era invenção se torna convenção e o que era convenção, artifício.

O mestiço postiço

O postiço aqui não tem, em meu texto, a conotação pejorativa, mas está ligado a ideia do artifício e do artificial como uma segunda natureza, um elemento que potencializa as passagens e os contornos de territórios simbólicos e sociais.

O que postulo é a existência de um processo conflituoso entre a formação de um *habitus*, tomando como essência e defendido como autêntico e as linhas de fuga ou forças centrífugas, emanadas dos próprios processos sociais, que desessencializam e promovem a mistura e o sincrético.

Em termos da antropologia de Roy Wagner (2010), temos o embate entre convenção e invenção no seio das sociedades e dos agrupamentos. O primeiro, estabiliza identidades, estilos, tradições e estabelece fronteiras. O segundo, desestabiliza o que era natural e parecia existir



desde sempre, sendo, por isso, a dimensão do artifício ou do postigo. Nos dois campos, o manejo dos símbolos e signos é distinto, mas seguem linhas específicas, uma, para criar a continuidade e a natureza, e a outra, a descontinuidade e a cultura.

Nesse sentido, merecem ser citados, muitos pesquisadores e textos seminais que demonstraram os processos entre convenção e invenção inscritos no campo afro-índio-brasileiro. O primeiro é “Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil”, de Beatriz Gois Dantas (1982). O segundo é “Guerra de Orixá. Um estudo do ritual e conflito” de Ivone Maggie, a época Ivone Velho (1975). O terceiro a arguta análise de Roberto Motta (1979) sobre as disputas que inventaram, ou desinventaram, o que era o político, o religioso e o identitário em uma das expressões do campo afro-índio-brasileiro, o xangô recifense.

Mais contemporaneamente, Antônio Risério (2012; 2017) desafiou as duas categorias de mestiço, o idílico e o maldito em suas críticas a produção da negritude. Para criticar a ideia de mestiço como maldito, Risério (2017) menciona um fato ocorrido em 20 de novembro de 2017, dia de Zumbi dos Palmares: em São Paulo, manifestantes negros carregavam faixa com os dizeres ‘miscigenação é genocídio’. Haveria, nesse argumento, uma reemergência de noções racistas anacrônicas (século 19) e a movimentação em torno de um *apartheid* amoroso-sexual no Brasil. de um recurso à antiga ideia de natureza (RISÉRIO, 2017).

Por outro lado, nos últimos anos, analistas como Pierucci (2006) e Prandi (1996; 2004), notaram um conjunto de dados que, se lidos a partir de uma hermenêutica tropical, faz girar, para outro sentido e uma vez mais, as fronteiras entre religiões de matriz africana e sociedade brasileira.

Primeiro dado: mais ou menos 47% dos que se dizem seguidores das religiões de matriz africana são brancos, boa parte de classe média. Há uma forte expansão pelo Mercosul dessas expressões religiosas. Segundo dado: o protestantismo pentecostal urbano, integrado em sua maioria por uma extensa classe trabalhadora, agrupa mais de 50% de seguidores negros e pardos.

Uma religião ancestral, com múltiplas manifestações, outrora circunscrita por fronteiras étnicas, se tornou uma religião universal, urbana, midiática, vivida por brancos, presente na cultura brasileira de forma



indelével e uma religião de brancos estrangeiros se amulitou, enegreceu, expandiu por periferias e galgou classes e espaços públicos.

Nas quebradas dos guetos e favelas, essa religião negro-pentecostal trava um encontro intercultural com traços das heranças das religiões de matriz africana. Os cultos retetê, com forte dança e corporeidade (giras similares às da umbanda e candomblé), êxtase, manifestações de cura mágica, um contingente humano com alta presença de negros e negras, crescem pelas periferias e são acusados pelo *status quo* de algumas igrejas evangélicas de “macumba gospel”. Mais uma vez o mestiço dá as suas caras.

Com o revirar das chaves hermenêuticas sobre a mestiçagem, o interior do campo acadêmico afro-índio-brasileiro se divide em distintas direções, às vezes contraditórias. Emergiram as arqueologias e genealogias contemporâneas de ancestrais acadêmicos, por exemplo, Nina Rodrigues (1935) e a ideia do animismo dos negros baianos. Passando-se da invenção para a convenção, autores são recuperados para fazer frentes às disputas acadêmicas em torno do autêntico e do artificial.

Considerações

O mestiço é o pomo da discórdia no campo afro-índio-brasileiro porque traz indeterminações de sentido e significado apesar da aparente solidez dos signos identitários. Digo aparente, porque continua-se a perseguição do mestiço como idílio, como maldição ou como postiço.

Um caso recente pode ajudar a entender mais empiricamente o que tentei discutir no texto. Uma grande personagem da cultura do samba, a carioca Ivone Lara, reconhecidamente negra, foi objeto de uma homenagem teatral e para tanto convidaram uma atriz negra. Para alguns movimentos e grupos negros, a atriz em questão não era tão negra, estava mais para mestiça, esbranquiçada, morena. Uma guerra cultural tomou as redes sociais, com posições encarniçadamente antagonísticas. Pouco depois, a atriz desistiu da interpretação do papel da grande sambista carioca.

No mesmo tom e na mesma direção, alastraram-se disputas entre a auto-atribuição de identidade, inclusive negro-índio-religiosa, e a



criação ou discussão de categorias sócioantropológicas de compreensão, evidenciando um tensionamento no campo afro-índio-brasileiro. Um exemplo recente foi a disputa entre a conceituação e abrangência da umbanda esotérica e sua relação com a new age que opôs acadêmicos das ciências da religião e teologia, que também eram profissionais do sagrado nessas religiões, e acadêmicos das ciências sociais e antropologia, que não eram nativos dessas expressões religiosas (OLIVEIRA; 2014, 2018; CARNEIRO; 2017).

Em nossos tempos contemporâneos, emerge um espaço público plural, embebido de uma diversidade de mídias, grupos, corporações e nele as identidades se tornam artifícios para mobilizar causas. Um dos maiores usos e abuso é o da ideia de natureza como essência d'uma identidade religiosa ou de uma ancestralidade mítico-ritual.

Na dança do mestiço idílico, maldito e postiço, segue a disputa entre convenção e invenção, abrangendo os campos religiosos e acadêmicos, submetidos a uma circularidade de ideias e pessoas que nem é tão nova, nem tão antiga, mas que adquire contornos polêmicos e acirra os ânimos nos terreiros de entidades religiosas ou nos congressos científicos.



Referências

- BARH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição para uma sociologia das interpenetrações das civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.
- _____. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CARNEIRO, João Luiz; CARNEIRO, Érica Jorge. Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 28, p. 113-124, 2017.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Dissertação de mestrado (Antropologia Social), Universidade de Campinas, Campinas, 1982. Orientação de Maria Manuela Carneiro da Cunha. Coorientação de Peter Fry.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 1º tomo. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
- GIBELLINI, Rosino. A civilização da convivência. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. 19 de junho de 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/171-noticias/noticias-2013/521077-a-civilizacao-da-convivencia-artigo-de-rosino-gibellini>> Acesso em: 16 agosto 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Diário De Campo em Melanesia*. Madrid: Ediciones Júcar
- MOTA, Roberto. Protesto e conformismo no Xangô do Recife. **Ciência e Trópicos**, vol. 7, nº 2, Recife, 1979.
- MONTERO, Paulo. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). **O quer ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. 2. ed. São Paulo/Brasília: Editora Sumaré-ANPOCS, p. 327-367, 1999.
- MUNANGA, Kabengele. A preponderante geografia dos corpos. Entrevista especial com Kabengele Munanga. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. 15 novembro de 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/549024-a-preponderante-geografia-dos-corpos-entrevista-especial-com-kabengele-munanga>> Acesso em: 16 agosto 2018.



_____. **Negritude.** Usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

OLIVEIRA, Amurabi. A Nova Era com Axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil. **Revista Pós Ciências Sociais** – REPOCS, v.11, n.21, jan./jun. 2014, p. 167-184.

_____. Entre a tradição e a autodenominação algumas notas metodológicas sobre pesquisas com religião. **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Ano XI, n. 31, maio/agosto de 2018, p. 11-121

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** Umbanda e Sociedade Brasileira. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIERUCCI, Antônio F. Religião como solvente: uma aula. **Novos estudos,** CEBRAP, São Paulo, n. 75 p.111-127, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf>> Acesso em: 16 agosto 2018.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé:** Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados,** São Paulo, n. 52, vol. 18, set.-dez. 2004, p. 223-238

RISÉRIO, Antônio. **A utopia brasileira e os movimentos negros.** São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. Movimentos negros repetem lógica do racismo científico, diz antropólogo. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS.** 20 dezembro 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574801-movimentos-negros-repetem-logica-do-racismo-cientifico-diz-antropologo>> Acesso em 16 agosto 2018.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER,** 45, p. 4-11. 1994.

_____. As tramas sincréticas da história. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** vol. 28, p. 123-138. 1995.

VELHO, Ivone. **Guerra de Orixá.** Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1975

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

[Volta ao Sumário]





Tensões e controvérsias sobre
as teorias normatizadoras
nas religiões afro-brasileiras:
Um balanço analítico de uma
crítica proposta





Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima

Doutorando em Antropologia pela
Universidade Federal do Pernambuco
(UFPE)

Membro do Observatório de Cultura,
Religiões e Emoções, vinculado ao
Programa de Pós Graduação em
Antropologia da UFPE.

E-mail: sfqrck@gmail.com

Como referenciar este texto:

LIMA, Pedro Henrique de Oliveira Germano de, Tensões e controvérsias sobre as teorias normatizadoras nas religiões afro-brasileiras: Um balanço analítico de uma crítica proposta. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 229-246.

Introdução

O campo dos estudos sobre as religiões afro-indo-brasileiras teve como pioneiro o médico Raimundo Nina Rodrigues. Destacamos que desde os estudos pioneiros (Nina e seus continuadores Artur Ramos e Edison Carneiro) que uma ideia de pureza e autenticidade ritual vem sendo forjada entre religiosos e cientistas sociais, chamada de “Santa Aliança”. Esse intercâmbio de conteúdos acadêmicos aos religiosos tem sido pensado criticamente por alguns cognoscentes das ciências sociais brasileiras em diversos momentos de seu desenvolvimento no século XX (Beatriz Dantas, 1988; Stefania Capone, 2004; Roberto Motta, 1976 e 1988; “Guerra de Orixá” Yvonne Maggie, 1977; “Águas do rei” Ordep Serra, 1995 dentre outros). O paper em tela é trazer a tona os momentos de crítica dessa aliança, mas também faz o mapeamento de uma nova forma de normatização e lança uma crítica embasado nas comparações dos estudos já consolidados neste campo. Destacamos as componenciais analíticas de cada exame crítico revisionista e analisamos o modo pelo qual elas foram estruturadas destacando os recursos heurísticos empregados em cada uma delas. Concluímos a proposta pensando que o somatório delas pode constituir uma vertente (peculiar) dos estudos das religiões afro-brasileiras.

Situando o debate normatizador em três flancos

Faço uso da noção de normalização (e proponho a troca pelo termo normatização) pensando-a enquanto um instrumento de separação e hierarquização, tal como presente em Tomaz Silva

Normalizar significa eleger [...] uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. (SILVA, 2011, p.83)



Muitos autores já se debruçaram sobre o fenômeno da permanência das tradições nas religiões afro-brasileiras: Rodrigues (2006, 2008); Carneiro (2008); Ramos (2001) dentre outros sem esquecer de Bastide (1971, 2001), dentre outros. Estas produções (derivadas de campos etnográficos específicos) ao dividir, classificar e hierarquizar também contribuíram para inventar e normatizar uma tradição nagô como pura e autêntica. A ideia de pureza nagô se formou nos seguintes termos: o candomblé é uma religião africana que existe em terras brasileiras, mas só existe devido à salvaguarda dos mitos e dos rituais, que são preservados apenas em algumas poucas casas de candomblé/xangô de centros como Bahia e Recife. Os demais candomblés deixam de ser tradicionais – ou puros – pois o contato com a sociedade brasileira o fizeram tomar de empréstimo outros sistemas hagiológicos e rituais, fazendo assim degenerar o a religião e a autenticidade dos rituais.

Pressupostos esses presentes nas passagens de “Transportadas ao sólo americano, sottopostas pela violencia da escravidão ao catholicismo [...] forçosa e infalivelmente a pureza das praticas e rituais africanos terá desaparecido, substituída por praticas e crenças mestiçadas” (RODRIGUES, 2006, p. 30). De modo análogo Ramos afirma que “A obra do sincretismo e das transformações religiosas é tão rápida que acredito já não haver cânticos iorubas puros nos candomblés da Bahia”. (RAMOS, 2001, p. 65-66) Mais adiante afirma no mesmo tom “Em suma já não existem no Brasil os cultos africanos puros de origem. Em alguns candomblés, principalmente na Bahia, a tradição jeje-nagô é mais ou menos conservada”. (RAMOS, 2001, p. 138). Continuador da perspectiva em tela Edison Carneiro (1981) acede “Estes candomblés de caboclo são formas religiosas em franca decomposição [...] aceitando a introdução de vários elementos estranhos [...] em vez de se revitalizarem, vão se degradando [...] esses candomblés só se mantêm à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs” (CARNEIRO, 1981, p. 136).

E por fim encontramos as mesmas conjecturas em Roger Bastide, autor que acreditava que o candomblé consistia em pedaços da África plantados no Brasil. Atribuímos a esse estilo de pensamento de Bastide a alcunha de “paradigma memorialista bastidiano”⁴⁵ (2005).

⁴⁵ Diz R. Motta que “a religião afro-brasileira, tal como interpretada através do paradigma memorialista, tende, portanto, a perder e desprezar todo contato com o mundo real, com



Infelizmente o pensamento africano, no seu transporte da África para a América, sofreu perdas e metamorfoses. Só nos restam fragmentos daquela concepção do homem como símbolo do divino, fragmentos muitas vezes desajeitadamente amarrados uns aos outros pelos cordões da filosofia católica do ambiente brasileiro (BASTIDE, 1958, p. 203, apud, MOTTA, 2005, p. 325).

Desse modo mostramos o que titulamos provisoriamente de primeira onda normatizadora dos estudos das religiões afrobrasileiras. Todos os autores mencionados, cada um em medida e modo próprio, mas seguindo uma mesma tendência, contribuíram para normatização dos cultos afro brasileiros. Acedemos que estes autores não apenas estudaram os candomblés, mas foram agentes efetivos da invenção da tradição nagô pura⁴⁶, foram, por assim dizer, os primeiros normatizadores do campo das religiões.

A alternativa da Nova Escola do Recife

Um grupo de intelectuais conhecidos sob a rubrica de “Nova Escola do Recife” (NER) desponta em Pernambuco entre as décadas de 1920 e 1930. Estes⁴⁷ mostravam afinidades eletivas disciplinares entre Psiquiatria e as emergentes Ciências Sociais. Dentre os membros deste *petit comité*, destacamos os nomes de Pedro Cavalcanti, Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, por fim e não menos importante, René Ribeiro.

Estes autores partiam do pressuposto elementar que no Recife não existiam nenhum culto “puro”. Todos eles já estavam mesclados (em algum grau) por outras formas rituais, evento esse que já na África,

as sociedades e culturas com as quais se encontra em contato, mas com as quais não se misturaria” (MOTTA, 2015, p. 2)

⁴⁶ “A invenção encontra-se na “canonização” ou “normatização” de um de seus ritos, considerado a partir de então, como regra de boa memória e padrão de ortodoxia” (MOTTA, 2005, p. 327.).

⁴⁷ Indicamos a leitura do livro “A nova Escola de Antropologia do Recife: Ideias, personagens e instituições” (Campos, Pereira e Matos, 2017.)



como pontuado por Valente⁴⁸ de “sincretismo intertribal”. Pressuposto da não pureza ritual se encontram expressos em Gonçalves Fernandes

Não se encontra no Recife um só culto negro-fetichista puro. As diversas modificações sofridas através do tempo, iniciando-se com a transferência de adoração dos ‘encantados da costa’ em imagens de santos católicos (FERNANDES, 1937:10)

G. Fernandes pontua que um dos fatores determinantes da não pureza dos cultos recifenses ocorre pelo que ele chama de “ecletismo religioso”. Este ecletismo passa a ser entendido não pela chave da degeneração, mas sim como uma resposta a situação social pela qual os coletivos negros estavam submetidos. Diante dos constantes imprevistos e novas configurações Fernandes chama atenção para a emergência de uma nova forma ritual derivada do ecletismo “negro-ameríndio” (FERNANDES, 1937, p. 9)⁴⁹.

Ainda pensando em outras composições e modulações rituais, Waldemar Valente faz uma análise sobre as influências islâmicas em Pernambuco, que contribuíam para compor o que ele chamava de “complexo mosaico negro-religioso”, composto por sudaneses, nagôs, bantos e mulçumanos. Sobre os últimos Valente pondera

A extinção dos malês arrastou a decadência e ao desaparecimento a religião que eles professavam [...] segregavam-se não somente dos brancos, que adotavam o Catolicismo – religião a quem votavam uma antipatia quase agressiva [...] não possuía o maometismo negro aquela plasticidade que tão bem caracterizava as religiões afrofetichistas do Brasil. Plasticidade [...] fator importante na adaptação das religiões africanas ao Catolicismo. Adaptação no sentido de sincretismo, a princípio de mera acomodação e depois de assimilação (VALENTE, 1957, p. 27).

⁴⁸ Nas palavras de Valente o sincretismo “se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato” (VALENTE, 1976, p. 11)

⁴⁹ “Outra modalidade interessante de mistura religiosa afro-pernambucana é o Xangô de Caboclo, ou Centro de Caboclo do Batuque, em numero muito reduzido, onde se observa a influencia da junção do ameríndio” (FERNANDES, 1937, p. 127).



Mesmo não se misturando de modo centripeto, i.é. trazendo para dentro de sua estrutura litúrgica elementos de outras religiões, percebe-se fortes influências dos costumes “negros-muçulmanos” nos xangôs pernambucanos, tais como abstinência de bebidas alcoólicas, o uso ritual do “alá”, litolatria e a divindade conhecida como Ogum de Melê “de origem visivelmente maometana e do qual encontrou uma toada em Alagoas” (VALENTE, 1955, p. 28).

René Ribeiro na obra “Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social” (1952) comunga os mesmos princípios analíticos presentes em Fernandes e Valente. O título da obra já reflete as ideias expostas pela equipe do SHM e pela NER. No entendimento de R. Ribeiro, os xangôs são similares em estrutura ritual bem como na hierarquia, apesar de serem autônomos entre si (sem que isso exclua alianças peculiares) e que essas “diferenças devem-se evidentemente à diversidade das tradições ligadas aos vários grupos étnicos aqui introduzidos e à obra da aculturação, enquanto outras ocorrem por conta da capacidade de improvisação dos seus líderes” (RIBEIRO, 1952, p. 37).

Essas improvisações apontam para o caráter essencial dos Xangôs, i.é.; sua essência repousa numa indeterminação ontológica uma vez que estes cultos se constituem num processo de reinterpretação⁵⁰ de si mesmos devido a necessidades externas e internas⁵¹. No xangô como conhecemos (GERMANO, 2017), não existem regras fixas, pois toda regra possui exceção, e toda exceção liga-se a única regra do odum. Disso deriva que o que é tudo que entra em relação é alterado e altera de algum modo o conjunto. Essa alteração momentânea é aquela que encontramos mais ou menos elaboradas nos discursos nativos e é exatamente este o mesmo material empregado em nossas teorias etnográficas (quando levamos nossos nativos a sério). Por isso que todas teorias etnográficas são legítimas e iguais em valor epistemológico.

⁵⁰ Por reinterpretação entende-se “o processo da dinâmica do contato cultural necessário à acomodação entre valores e padrões culturais conflitivos, no qual “velhos significados são adsritos a novos elementos ou em que novos valores mudam o significado cultural de velhas formas” (HERSKOVITS, 1948, p. 533, apud, RIBEIRO, 1955, p. 477).

⁵¹ Pressuposto muito similar aparece heurísticamente em Marcio Goldman, quando atina para o fato de que um duplo sistema de forças (uma centrípeta e outra centrífuga) atravessam estas religiões” (GOLDMAN, 2015, P. 644)



Desse modo autores da Nova Escola do Recife nos ajudam a pensar o sincretismo como via real de existência dos grupos. Se afirmam que não existem formas puras é porque estes pesquisadores não olhavam para trás (com um saudosismo de África), mas também não projetavam convicções ortodoxas normatizando o campo religioso, limpando “impurezas” nem retirando da relação os componentes que dela fazem parte.

Com esse procedimento percebemos uma saída da dicotomia bom (pureza) – ruim (degeneração). Sincretismo (com suas três matrizes elementares: indo, afro e católica, mas todas elas com sentido brasileiro) é história. É um processo real.

Não podemos deixar de pontuar que esse modo de olhar e analisar estes coletivos amplia-se no Brasil apenas na década de 1970, como mostra G. Banaggia (2008). Segundo o autor essa “corrente renovadora” (BIRMAN, 1997, p. 82) de estudos é marcada por uma “perspectiva sociopolítica para a análise das religiões afro-brasileiras⁵²” (BANAGGIA, 2008, p. 2) que busca debater “o que foi naturalizado ainda que para realizar o mesmo movimento no sentido oposto: ‘desnaturalizar’ as áfricas no Brasil para redimensiona-las como invenções culturais associadas à criação de identidades religiosas nacionais” (BIRMAN, 1997, p. 82). Como já mostramos os intelectuais da NER, ao estudarem o xangô como o produto (ou derivação) de uma interação sociocultural local antecipam de modo muito original, satisfatório e promissor um modelo analítico pensado a partir da descontinuidade⁵³.

⁵² Essa “nova perspectiva ofereceria um deslocamento do olhar sobre os cultos, antes marcado por uma “obsessão com sua continuidade”, direcionando-o “para os estudo legítimo de sua mudança” possibilitado pela mudança de foco dos “aspectos culturais e psicológicos para um exame de suas dimensões políticas e econômicas” (BANAGGIA, 2008, p. 3)

⁵³ Patrícia Birman coloca que “a geração que iniciou seus trabalhos nos anos 70 levou a sério não somente a denúncia desse compromisso [exaltação de modelos rituais puros] como também veio a colaborar no sentido de defender os cultos “excluídos”, aqueles sincréticos e menosprezados tanto pela nobreza do candomblé quanto pelos intelectuais seus aliados” (BIRMAN, 1997, p. 82).



A “santa aliança” como uma crítica proposta a primeira onda normatizadora

Não é de hoje que as “comunidades religiosas afro-brasileiras [...] demonstram interesses pelos textos etnográficos que as descrevem” (SILVA, 2006, p.141). Essa busca por conhecer o que é dito sobre seus ritos e comunidades contribuiu para um entrelaçamento entre o universo acadêmico e religioso. É certo que “A Antropologia não é uma disciplina inocente” (AUGRAS, 2005, p. 311). Logo, os antropólogos também não o são. Os interesses dos pesquisadores, muitas vezes não claros (mas, certamente bem intencionados para si e/ou para outros), em legitimar uma tradição em detrimento de outra, são permeados de inovações, imaginação, invenção, e principalmente relações poder. Por outro lado, se a disciplina não é inocente, o campo também não é. As disputas entre os religiosos tendem a legitimar suas casas, nações, tradições, mitos e ritos, que influenciam, em certa medida, as produções científicas. Comumente a legitimação opera pelo discurso da fidelidade e pureza das tradições africanas. Pureza e impureza seriam então categorias nativas de autoproclamação e de acusação. O perigo desse entrelaçamento consiste em “tomar categorias nativas como analíticas” (Dantas, 1988) ou em tomar as teorias nativas – sobre ritos, cargos religiosos, mitos, influência no campo religioso etc. – ou ainda práticas discursivas dos “nativos” como valores absolutos válidos para todas as demais casas de culto, comum em algumas pesquisas presentes no que chamamos de primeira onda normatizadora. Isso é perigoso pois colocam as teorias nativas em patamares epistemológicos hierarquizados, apresentando-as ora como invenção, por ventura como deformação colonial.

De fato muitos sacerdotes já detinham prestígio no campo religioso antes da entrada dos pesquisadores no campo e a aliança, a sábia “santa aliança”, serviu para corroborar esse prestígio dos sacerdotes. Essa primeira onda normalizadora fora pensada por Roberto Motta a partir da noção de “Santa aliança”, que é um compósito e necessita de outros conceitos e de uma realidade empírica⁵⁴ para que se torne

⁵⁴ Devido ao espaço não podemos trazer exemplos empíricos. Entretanto, indicamos a leitura de “A busca da África no Candomblé” de Stefania Capone (2004).



inteligível como uma crítica proposta a um estilo normatizador. Grosso modo entendemos a “santa aliança” a partir de um

Processo simbiótico entre pais ou mães-de-santo e pesquisadores (que) parece ser extremamente comum na etnografia do Candomblé e do Xangô. Estabelece-se um acordo tácito pelo qual informação é trocada pelos certificados de ortodoxia implícitos nas obras de numerosos pesquisadores (MOTA, 1976, p. 62)

Para uma compreensão mais abrangente, faz-se necessário entender como componente do processo a ideia de eclesificação dos candomblés/xangôs. Assim sendo, o processo de eclesificação ocorre quando emerge em um grupo religioso uma

Apologética e das polêmicas. [...] daí se segue, com a continuação do processo de reflexão e de discussão, a sistematização e elaboração da doutrina, a adoção de um ‘credo’ ou regra de fé, a estandardização deformadas de culto. [...] a tradição oral é colocada por escrito, a tradição escrita é colecionada e sistematizada, a doutrina é redefinida e as opiniões que não ficarem de acordo com o ensinamento oficial passam a ser classificadas como heresias (WACH, apud MOTTA, 1988, p. 31)

Destarte, “pode-se finalmente apontar uma tendência eclesio-genética ligada ao trabalho de antropólogos e outros pesquisadores” (MOTTA, 1988: 34). Estes antropólogos esboçam e sistematizam em seus trabalhos um pano de fundo ideológico que fomenta uma memória específica e um sistema ritual coerente com a ideologia proposta, abrindo caminho para a construção de “um projeto de dominação de um grupo sobre outros grupos” (MOTTA, 1988:32), o que consiste em um “protetorado teórico, exercido pela ciência social sobre o candomblé” (MOTTA, 2010: 10).

Em muitos casos como apontou a antropóloga Mareille Seeber-Tegethoff (2007) o entrelaçamento dos pesquisadores e sacerdotes é tão grande que, em vários casos, antropólogos ingressam na religião e os sacerdotes passam a adentrar no meio acadêmico e escrever sobre seus cultos, práticas, rituais e sistemas de crença.



A África e Brasil como polos de inteligibilidade de uma crítica

Uma outra forma expressa e manifesta de se fazer uma crítica a normatização do campo religioso é expressa a partir das leituras sobre os Congressos Afro-brasileiro de 1934 e 1937. O primeiro realizado em Recife, organizado por Gilberto Freyre em co-participação com Ulysses Pernambucano e outros cientistas ligados ao SHM. O segundo congresso ocorrido na Bahia fora organizado por Edison Carneiro em 1937, tendo como colaboradores intelectuais mais próximos da escola Nina Rodrigues. Estes congressos serviram, entre outras coisas para demarcar posições no emergente campo das ciências sociais brasileiras. Parte da incompreensão destes congressos atribui-se as interpretações feitas pelo Movimento Negro (como argumenta Skolau de, 2014) e outra, mais ligada às ciências sociais, legatária das críticas generalizantes presentes na obra de Beatriz Dantas (1988).

Segundo Dantas “os dois eventos tiveram em comum a preocupação pela busca da África, pela autenticidade, baseada na pureza da apresentação de ritos⁵⁵” (DANTAS, 1988: 193). Não devemos exagerar, nem usar termos superlativos (busca da África) para descrever o que foram os Congressos. Uma leitura atenta aos anais do Congresso de 1934 mostra-nos que poucos trabalhos propõe-se resgatar ou exaltar a África.

Pensamos que com o intuito de construir bem seu objeto de pesquisa – uma crítica a um sistema de normatização – ao fazer críticas aos autores continuadores de Nina Rodrigues, fizeram Dantas tecer comentários e generalizar toda geração intelectual que lhe antecederam sob o signo de “africanistas”, colocando-os num status epistemológico inferior aos autores afrobrasilianistas. Cabe aqui repensarmos o modo pelo qual as críticas sobre a normatização do campo das religiões são

⁵⁵ Dantas é tão convencida de que os Congressos buscavam a pureza e autenticidade africana que chega a afirmar que “no Recife, por exemplo, o calendário do terreiro nagô de Pai Anselmo [...] será sugerido pelos intelectuais como calendário” (DANTAS, 1988, P 197). Entretanto sabemos por meio de Guerra (2009) e Menezes (2005) que o babalorixá Anselmo era da nação Ijê e não nagô, como afirma a autora. Portanto se seu calendário servia de modelo, não seria um modelo africano.



pensadas e estruturadas. O exercício exegético de voltar a estas críticas nos faz entender o modo pelo qual autores são eleitos (ou como são pensados) e feitos como “bons” e “ruins”, como suas produções são lidas, torcidas, reinventadas como objetos analíticos; como são deformadas a luz de interpretações que se propõe a “limpar” ideologias, mas que no fim das contas acabam por produzir e reproduzir outras ideologias construídas sob vários não-ditos.

Os afros, os brasilianistas e os indos: Uma relação em devir

Digressões como as de Vagner Gonçalves da Silva (2002 e 2017), Patrícia Birman (1997) nos trazem uma reflexão geral estrutural sobre o campo das religiões afro-brasileiras e a partir destes balanços percebemos a centralidade da dicotomia e das críticas as formas puras e impuras. Estas narrativas funcionam como uma meta antropologia na medida em que fornecem chaves de leituras analíticas. Continuidade dessa tendência é Gabriel Banaggia (2008) que faz uma revisão temática do campo dividindo-o entre africanistas e afrobrasilianistas, informando quem ler (autores) e como devem ser lidos. Mais recentemente Marcio Goldman (2015) propõe uma nova forma de ler o campo das religiões afro a partir de uma teoria etnográfica da contramestiçagem. Cada um destes, ao seu modo, contribuem para a construção de mais uma crítica as concepções dos autores pioneiros deste campo de estudos, mas que por fim, contribuem também ao seu modo para uma normalização, um no campo teórico (G. Banaggia) e outro no campo prático (M. Goldman) das religiões.

Banaggia pensa e estruturação do campo de estudo das religiões afro-brasileiras a partir das categorias africanistas e afrobrasilianistas. Sua dissertação (2008) pretende examinar os africanistas por meio da vertente contemporânea de estudos das religiões afro-brasileiras, denominado por ele de “afro-brasilianista”. A vertente anterior é denominada pelo autor de “africanista” que “tendo início no final do século XIX” se estende “até alguma data entre a metade dos anos 1940 e o início



dos anos 1970" (BANAGGIA, 2008: 1). Notamos aqui uma tentativa de engessamento do campo feita por duas medidas, uma temporal e outra analítica.

Segundo Banaggia (2008), os autores representantes do paradigma africanista, buscavam o entendimento do culto, primando por uma perspectiva internalista dos ritos, sistemas de culto, objetos e mitos, tudo isso buscando entender quais "as origens de cada um dos itens" na tentativa de entender o grau de "desenvolvimento" destes na sociedade brasileira. Ainda dentro do mesmo paradigma, uma outra vertente, culturalista, desponta, colocando os problemas de pesquisa "em termos de valores, representações e mentalidades" (BANAGIA, 2008: 2), "misturando produção científica e ideológica" (BANAGGIA, 2008: 7). No paradigma "afro-brasilianista" "a vertente se desloca para a investigação da relação que estas religiões mantêm com a sociedade envolvente" privilegiando a "organização [dos cultos], as formas de reprodução social [e] as disputas de poder" (BANAGGIA, 2008: 2).

Ora, como então pensar as produções de Valente, Ribeiro e Motta pelas vertentes apontadas por Banaggia? Seriam estes autores inclassificáveis ou estes borrariam o círculo de giz feito por Banaggia? Ou tornariam eles, imprecisas as classificações de africanistas e afro-brasilianistas? Ou foram invisibilizados? Perguntas propositivas como estas nos levam a animar o debate sobre os condicionantes e desenvolvimentos do campo de estudos das religiões afrobrasileiras. Ao pensar nessa massa cinzenta que são os autores da NER, conseguimos pluralizar e enriquecer o debate sobre este campo, a partir da análise de novas teorias etnográficas, centradas em outras perspectivas.

Como classificar a produção de W. Valente que pretendia entender o sincretismo em sua complexidade local; R. Ribeiro que buscava entender os mecanismos rituais (e não estritamente psicológicos) condicionantes da possessão e Motta que faz a crítica a "Santa Aliança" estabelecida entre pesquisadores e religiosos. Estes autores podem ser pensados como afro-brasilianistas? Ou como autores que buscam a África para compreender o candomblé? Ou podemos pensar que Banaggia comete o mesmo equívoco de Dantas ao tomar a parte pelo todo desprezando as peculiaridades de baianos e pernambucanos (e ainda desprezando as vicissitudes internas da Nova Escola do Recife).



É interessante notar que a agenda de pesquisa desses autores pernambucanos, borra as fronteiras elencadas por Banaggia, fazendo ruir seu argumento estruturante do campo (com única exceção da orientação teórica do estrutural funcionalismo).

Mais recentemente Marcio Goldman de modo “incerto” e “aberto”, propõe pensar o campo das religiões afro-brasileiras a partir de uma relação “afroindígena”, estruturada com base nos agenciamentos entre coletivos afrodescendentes e indígenas⁵⁶. Esta relação, adverte o autor, deve ser pensada pelo prisma da “irredução” o que “trata-se basicamente de pensar a relação afroindígena de um modo que não se reduza a simples relação de dominação branca nem a mera oposição entre duas identidades” (GOLDMAN, 2015, p. 642).

Devido a este componente causal da relação – o elemento branco – ter sido uma espécie de deformador e impossibilitador de outra relação – a afroindígena – M. Goldman propõe “libertar” esta última relação “da dominação e do ofuscamento teórico-ideológico produzidos pela presença dessa variável maior”. Nosso autor propõe operar analiticamente pela minoração (como expressa por Deleuze e Bene, 1979, p. 97-101), i.é.; retirando da relação o componente majoritário e dominante. Essa operação faria com que a relação afroindígena se desenvolvesse “de um modo completamente diferente” uma vez que a retirada do dominante possibilitaria a atualização das “virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda trama”.

Finalmente depois da operação resta a pergunta: “Como apareceriam afros e indígenas sem este elemento sobrecodificador?” (GOLDMAN, 2015, p. 646). Propomos responder a pergunta a partir de um distanciamento. Aqui começa nosso afastamento com relação a este procedimento normatizador contido em Goldman (2015), o que chamaremos de terceira onda normatizadora. Esta normatização pragmática num momento, depois escorrega para o plano teórico⁵⁷ com a operacio-

⁵⁶ Um encontro já notado por Bastide em 1973, mas também notado por outros autores, tais como G. Fernandes (1937) como mencionado na nota 6. Goldman chama atenção que este encontro fora contado a partir do elemento branco europeu que estruturava o campo sociopolítico. Portanto a relação afroindígena estava subordinada a este componente dominante.

⁵⁷ O autor é categórico em afirmar que existem três tipos de procedimentos para colocar em diálogo (isto após a retirada de um dos componentes) os materiais afro-americanos e



nalização dos conteúdos pelo “método diferencial⁵⁸” que “busca analisar com cuidado as ‘distinções abstratas’ a fim de que as ‘misturas concretas’ se tornem mais inteligíveis” (GOLDMAN, 2015, p. 650).

Goldman costura seu argumento afirmando que pouco importa o estabelecimento de tipos puros nem tipos intermediários e “que não são traços, aspectos, ou agrupamentos culturais que devem ser comparados, mas os princípios a eles imanentes” (GOLDMAN, 2015, p. 647). Entendemos que o procedimento lançado por Goldman é similar (mas não análogo) aqueles dos africanistas, que buscavam princípios – africanos – imanentes aos candomblés. Nosso autor não busca um tipo puro simples, mas sim um tipo puro composto de componentes indígenas e afro, limpo de uma influência branca/católica.

Acedemos que não existe possibilidade de responder a pergunta lançada por Goldman pelo simples fato de que é impossível – assim como os africanistas que queria congelar ou inventar uma África para uso e desuso dos candomblés – retirar um componente de uma relação que já aconteceu. Estes componentes constituem uma interfusão nova “transformando[se] na medida em que iam sendo combinados e foram sendo combinados na medida em que se transformavam” (GOLDMAN, 2015, p. 644).

Percebemos, que o modelo trasformacional proposto pelo autor coloca as ideias/teorias nativas daqueles que se denominam afroindígenas num patamar epistemoógico superior ao sincretismo com o catolicismo. A relação afroindígena aparece como real, já a relação indo-afro-brasileira (ou qualquer outra que carregue o componente branco/católico), aparece como invenção ou deformação colonial.

ameríndios um deles seria quando “o próprio analista se faz, por assim dizer afroindígena, promovendo e mesmo provocando o encontro de materiais tradicionalmente destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção” (GOLDMAN, 2015, P. 650)

⁵⁸ Goldman cita Deleuze e Guatarri como proponentes desse método.



Considerações

Encerramos o debate introduzindo um novo elemento argumentativo: o classico pressuposto durkheimiano de que nenhuma instituição repousa sobre o erro ou falsidade e por isso acedemos que o campo das religiões afro-brasileiras não deve ser pensado pelo binômio da autenticidade-falsidade. As religiões podem até se legitimarem por estas categorias, mas para a ciência social o interessante é compreender o estilo de como as tradições religiosas são inventadas/criadas e mapear analiticamente quais os recursos empregados nessa construção social. Por esse motivo rescenções temáticas como as dessa comunicação se justificam: nossa vontade de saber a maneira pela qual os cientistas sociais se debruçam sobre o fenômeno religioso, pensando o fluxo e o contra-fluxo de categorias e ideias entre os diversos campos envolvidos na constituição das religiões indo-afro-brasileiras.



Referências

- AUGRAS, Monique. A construção da identidade mítica no candomblé. In: MOTTA, Roberto, org. Roger Bastide **Hoje: raça, religião saudade e literatura**. Recife: Bagaço, 2005.
- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. 2 vol.
- _____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz, revisão técnica: Reginaldo Prandi. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afrobrasileiros. **Religião e sociedade**, 18 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 75-92. 1997.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**: notas de etnografia religiosos; Negros Bantos. 2ª ed. RJ: Civilização Brasileira; Brasileira. 1981
- _____. **Candomblés da Bahia**. São Paulo. ED WMF Martins Fontes. 2008
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. RJ. 1937
- GERMANO, Pedro. A constituição da pessoa ogã no Xangô Renovado de Pernambuco (modelo Ilê Obâ Aganjú Okoloyá. In: **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, ano 4, volume 4(2):126-149, 2017
- GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. In: **Mana** 21 (3): 641-659. 2015.
- MELLO, José Antonio Gonsalves de. Apresentação. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.
- MOTTA, Roberto. Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus. **Revista do Arquivo Público** (Recife) 30 (32), 1976, 58-68.
- _____. A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros. **Comunicações do ISER**, ano (7), No. (30), 1988, pp. 31-43.
- _____. Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide e alguns de seus predecessores no estudo do candomblé. In: **Roger Bastide Hoje: raça, religião e literatura**. Roberto Motta (org). Recife: Bagaço, 2005.



_____. Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social. In: PASSOS, Mauro (org.), **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010, 111-131, 304 pp.. ISBN 978-85-98885-91-9.

_____. **Memória e transformação do Xangô e do Candomblé na Área do Recife, 1975-2014**. 2015. Manuscrito.

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro**, 1º volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIBEIRO, Renê. **Cultos afrobrasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1952.

_____. Novos aspectos do processo de reinterpretação nos cultos afro-brasileiros do Recife. IN: **Anais do XXI Congresso Internacional de Americanistas**, São Paulo. P 437-491. 1955

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas de Yvone Maggie, Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/ Editora UFRJ, 2006.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

SEEBER-TEGETHOFF, *Mareile*. *Grenzgänger*: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia. **Revista ANTRHOPOLÓGICAS**, dossiê religião, ano 11, volume 18 (2): 123-152, 2008.

SILVA, Tomas Tadeu da. A produção social da Identidade e da Diferença. In SILVA, Tomas Tadeu da (org.), HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico. CAMPOS, ROBERTA; GAMA, FABIANA; MATOS; Silvana (org). In: **A nova escola de antropologia do Recife**: Ideias, personagens e instituições. Recife. EDUFPE, 2017.

VALENTE, Waldemar. **Influencias islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco**. Recife, 1955

_____. **Islamismo em Pernambuco**: Aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira no Nordeste. IJNPS Recife, 1957

_____. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**; prefácio professor Amaro Quintas. 2. Ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

[Volta ao Sumário]





El Dios del movimiento
*Con Mis Hijos No Te
Metas en el Peru*



Véronique Lecaros

Professora e Pesquisadora da
Universidade Católica do Peru (PUCP)

Doutora em Teologia pela Universidade de
Estrasburgo, França

Doutora (Troisième Cycle) pela Escola de
Altos Estudos em Ciências Sociais, França

E-mail: vgauthier@pucp.pe

Como referenciar este texto:

LECAROS, Véronique, El Dios del movimiento *Con Mis Hijos No Te Metas en el Peru*. In: MA-RANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 247-259.

El movimiento *Con Mis Hijos No Te Metas* nace oficialmente a finales de 2016 en el Perú a raíz de una orientación del ministerio de educación que pretende fomentar la igualdad de “género” (Barrera, 2017).⁵⁹ Cabe destacar que esta política se estaba desarrollando desde más de una década sin producir ninguna protesta. La acusación principal estaba dirigida hacia el empleo de la palabra “genero” que supuestamente implicaba el deseo de imponer la “ideología de género”. Concretamente, aparte de la palabra “género”, el único hecho que se puntualizó fue un comentario en el libro destinado a los profesores de secundaria: se mencionaba en dicho texto la existencia de varios tipos de familia. La supuesta promoción de la ideología de género se interpretó como una normalización de la homosexualidad. Los líderes del movimiento, principalmente los religiosos, pretendieron que esta actitud podría impulsar la orientación homosexual entre los niños, de allí el nombre del movimiento que implícitamente se refiere al tema. Se podría explicitar de esta manera lo insinuado: con mis hijos no te metas para transformarlos en homosexuales⁶⁰.

A partir de estos hechos se desarrolló un amplio movimiento de protesta que abarcó todas las clases sociales peruanas y que logró reunir miles de personas en las calles en varias oportunidades⁶¹. Los abanderados y líderes del movimiento son dos pastores. Pr. Julio Rosas, originalmente de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera Ha desarrollado una carrera política como congresista, primero en el partido de Keiko Fujimori (2011-2016) y después en el partido de Cesar Acuña (2016-

⁵⁹ Este artículo es el producto de una investigación sobre secularización y proyectos sociales de las iglesias desarrollada en la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya (Lima, Perú) en los años 2015 a 2018 y financiado por la Conferencia Episcopal Italiana.

⁶⁰ Aunque no me propongo abordar el tema desde este ángulo, podríamos considerar las ambigüedades del nombre y las ignorancias sobre el fenómeno homosexual como un ejemplo de “fake news”. Cuando algunos periodistas, especialmente de medios no a fines al movimiento, hacían preguntas incisivas a los padres familia, varios de ellos se enredaban en sus argumentos y algunos llegaban a admitir que no habían leído el supuesto texto controversial propuesto por el ministerio de educación.

⁶¹ Según las fuentes, como es a menudo el caso en temas que suscitan pasiones, el número de manifestantes varia. *Ni Una Menos* es el único movimiento comparable en amplitud al de *Con Mis Hijos No Te Metas*. *Ni Una Menos* que lucha contra los feminicidios y en general la violencia contra la mujer logró concentraciones de tamaño parecido al de *Con Mis Hijos No Te Metas* pero no ha logrado mantenerse cohesionado y muy activo públicamente.



2021), ambos partidos neo-liberales y conservadores. Pr. Rodolfo Gonzales del Movimiento Misionero Mundial (MMM), una de las iglesias más numerosas con las Asambleas de Dios lo acompañaba en el liderazgo. La Conferencia Episcopal peruana nunca apoyó oficialmente el movimiento pero siempre afirmó su posición en contra de lo que suele llamar “ideología de género”. Llegó a emitir varios meses después de la formación del movimiento *Con Mis Hijos No Te Metas* un pronunciamiento reiterando la posición oficial de la Iglesia y expresando preocupación por ciertos pasajes de los textos escolares. Sin embargo, las declaraciones representaban un soporte indirecto y además, varios sacerdotes expresaban abiertamente su apoyo en favor de las manifestaciones.

Las manifestaciones empezaron en 2016 y han seguido hasta hoy, 2018, aunque de manera indirecta. El movimiento aprovecha las marchas anuales Pro Vida del “niño por nacer” para participar, poniendo muy en alto sus banderolas. Más allá de la cantidad de manifestantes, el poder del movimiento se puede medir por el impacto que alcanza a nivel político. Dos ministros de educación tuvieron que dimitir bajo la presión de la calle, de ciertos medios de comunicación y de los partidos políticos de oposición: Jaime Saavedra (diciembre 2016), el único ministro que se había mantenido en su puesto a pesar del cambio de gobierno en julio 2016 y que estaba altamente valorado por su intento de reformar la educación pública y su sucesora Marilú Martens quien se mantuvo en el cargo unos meses con gran dificultad (septiembre 2017)⁶².

Llama poderosamente la atención las múltiples paradojas que implica el desarrollo del movimiento, *Con Mis Hijos No Te Metas*. Se evidencia una desproporción entre los hechos y la reacción, especialmente si se toma en cuenta que la reacción se produjo hasta cierto punto a destiempo. En un país tan fragmentado y desigual como el Perú, el movimiento se transformó en una fuerza de cohesión sobre un tema que aparentemente no conlleva una dimensión vital. En la marcha, se agruparon personas que no se hubieran encontrado de otra manera. Olvidando las graves dificultades cotidianas que muchos

⁶² Se debe subrayar que Saavedra goza de tal reconocimiento inclusive a nivel internacional que al dejar el puesto en el gobierno peruano se logró rápidamente reubicar profesionalmente en la UNESCO.



peruanos padecen, el movimiento logró aglutinarlos, presentándose como el promotor de algo de importancia vital. A nivel religioso, también como lo recalca Paulo Barrera (2017), se unieron ciertos sectores de la Iglesia católica y varias iglesias evangélicas (termino que empleamos a la usanza peruana para designar todo cristiano no católico), olvidando sus enfrentamientos para captar feligresía (Lecaros, 2016b)⁶³. Católicos y evangélicos involucrados provenían de canteras conservadoras con tendencia al fundamentalismo.

No cabe duda que existen varias aristas al tema y no podemos abordarlos de manera sistemática. En el marco de este artículo, tomando en cuenta los intereses políticos involucrados, nos proponemos centrarnos sobre la dimensión religiosa del fenómeno que ha sido poco estudiada. En una primera parte, presentamos el contexto general, principalmente cómo los peruanos viven sus creencias y su fe y por lo tanto cómo se relacionan con las instituciones religiosas y sus normas. En una segunda parte, exponemos nuestra hipótesis que busca en la religión una de las posibles explicaciones de la fuerza del movimiento. En la cosmovisión compartida por muchos peruanos, Dios se concibe como un Ser omnipotente, premiador y castigador, eventualmente castigador violento. En este contexto, la supuesta ideología de género llega a ser considerada como una ofensa a Dios que potencialmente amenaza con atizar la ira divina.

Tierra encantada a distancia de las instituciones

Aunque el movimiento *Con Mis Hijos No Te Metas* se enraíce en concepciones religiosas, sería un grave error reducirlo a un mero producto de una obediencia a una consigna de líderes religiosos. Si bien es cierto, numerosos pastores y muchos sacerdotes se han expresado desde el

⁶³ En las investigaciones que realizamos sobre las iglesias evangélicas (desde 1990 hasta 2010), mostramos cómo desde inicio de siglo se vislumbraba acuerdos no oficiales entre cristianos conservadores sobre la agenda moral. Aunque ambos lados, sean muy críticos desde el pulpito unos de los otros se tejan alianzas *sotto voce* sobre puntos específicos de intereses comunes (Lecaros, 2016b).



pulpito, aprovechando también a menudo los medios de comunicación masivos, la relación entre feligresía e instituciones no funciona más (si es que alguna vez lo hizo) según parámetros de aplicación fiel de normas. Para entender lo excepcional que puede ser un movimiento de este amplitud, quisiera presentar brevemente las conclusiones a las cuales llegué en mi investigación sobre los cambios religiosos en el Perú y el proceso de secularización *sui generis* en curso (Lecaros, 2018).

El Perú es uno de los países más creyente del orbe con apenas 2% de la población que se identifica como atea o agnóstica. Además, según las encuestas, los que se consideran como religiosos o muy religiosos superan a los 80%. Estos resultados con variaciones menores han sido proporcionados por varios estudios internacionales como Pew Research Center (2014), World Value (2012), Latinobarometro y varias encuestas nacionales. Estos datos confirman que la religión representa una dimensión muy significativa en la vida de la mayoría de los peruanos. Sin embargo, la jerarquía eclesial expresa reiteradamente su preocupación por los cambios que implican una forma de alejamiento de los fieles.

El Papa Benedicto XVI en su discurso inaugural para la Conferencia de Aparecida considera que América Latina se encuentra en una “nueva situación” que interpreta en términos de pérdida de la presencia del cristianismo y de la Iglesia (§2): “se percibe un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia católica”. El Documento Final de la Conferencia de Aparecida cuyo redactor fue el entonces Cardenal Bergoglio y ahora Papa Francisco considera que en América Latina, “nuestros pueblos viven en un ambiente de secularización” (§264). Ciertamente, la jerarquía emplea el término “secularización” con una connotación peyorativa, haciendo referencia a lo que considera como la situación trágica del hombre que se aleja y se olvida de Dios. Aún con estos matices, este diagnostico se repite en los textos eclesiales.

Cómo conciliar la auto percepción de los fieles con el diagnostico de la jerarquía y cómo en un contexto evaluado como adverso por el clero, un movimiento tan enraizado en concepciones religiosas como *Con Mis Hijos No Te Metas* ha podido prosperar hasta llegar a semejante amplitud?



Desarticulación entre feligresía e instituciones

Varios indicios confirman la desarticulación entre por una parte, la institución y sus normas y por la otra, la feligresía y su estilo de vida. El diagnóstico de la Iglesia católica se fundamenta principalmente en dos tendencias: por una parte el debilitamiento de las prácticas religiosas, en particular de los sacramentos y por otra parte, un cambio en las prioridades existenciales.

Con respecto al *debilitamiento de las prácticas religiosas*, el indicador más obvio para el clero corresponde a la disminución de la práctica de los sacramentos y a la falta de coherencia en el seguimiento sacramental.

La edad del bautismo, sacramento fundamental que “incorpora” el individuo a la Iglesia, según el Derecho Canónico, se ha atrasado y hasta se deja de celebrar. Además, la lógica de la práctica sacramental no se sigue: los sacramentos están concebidos para formar el católico en la fe y acompañar su vida, marcando los momentos claves de ella. De la totalidad de los bautizados en Lima, los dos tercios hacen la primera comunión, la mitad la confirmación y menos de un tercio celebra un matrimonio religioso. Con hasta más deficiencia en el seguimiento sacramental, en particular por lo que se refiere al matrimonio, estas cifras corresponden a los datos de otras diócesis menos provistas en infraestructuras eclesiales, como por ejemplo la diócesis de Chosica (medio urbano marginal) o la diócesis de Jaén (ámbito rural). De hecho, en los datos proporcionados por las diócesis y confirmados por censos y encuestas, cada vez menos peruanos se casan civilmente y por lo tanto, cada vez menos peruanos celebran un matrimonio religioso (el Derecho Canónico en vigor en el Perú exige el matrimonio civil para la celebración del matrimonio religioso). Mientras que en 1981, el fenómeno de la convivencia era marginal, hoy el número de convivientes casi iguala al de los casados.

Se podría argüir como lo hizo Marzal que la mayoría de los católicos tradicionalmente viven y expresan su fe de otras maneras, en peregrinaciones, procesiones y otros ritos que la Iglesia acepta sin a menudo reconocerle el mismo valor que los fieles (Marzal, 2002). Los fenómenos de masa, tal como las procesiones del Señor de los Milagros,



en Lima, esconden una disminución en la práctica de las devociones, notado por los obispos en el Documento de Aparecida: “nuestras tradiciones culturales ya no se transmiten de una generación a otra con la misma fluidez que en el pasado” (§39).

Todos estos indicios apuntan hacia una disminución del contacto entre la feligresía y los cleros y confirman la tendencia hacía una vivencia más intimista de la fe.

Con respecto al *cambio de prioridades existenciales*, las ansias de prosperar se han apoderado de los peruanos. Nuestra sociedad se ha vuelto (o está en camino a volverse) lo que el Papa Francisco llama una “sociedad materialista, consumista e individualista” (*Evangelii Gaudium*, §63). Numerosos autores, desde disciplinas diversas, entre ellos podemos citar a Rolando Arellano, Gustavo Yamada, Ludwig Huber y Leonor Lamas, muestran como el marco neo-liberal con su lógica de mercado, su valoración del emprendimiento personal está influenciando el conjunto de la sociedad. Los jóvenes, con grandes sacrificios, se afanan en seguir estudios para lograr las tan deseadas prosperidad material y respetabilidad. El modelo del triunfo empresarial se vuelve un ideal incuestionado. Estas metas intramundanas absorben la atención, el tiempo y la energía de los jóvenes y padres de familia a tal punto que la perspectiva eclesial pierde relevancia y se vuelve secundaria (Lecaros, 2018).

En medio evangélico, el fenómeno, aunque tome otra forma, también se deja notar y provoca preocupaciones entre los pastores. El alejamiento de las instituciones se manifiesta por el número creciente de sin religión que en su mayoría provienen de iglesias evangélicas (Lecaros, 2015a; 2018). Los pastores suelen quejarse de la dificultad que encuentran para “fidelizar” sus miembros. Los evangélicos comparten las mismas ansias existenciales que los católicos. Sin embargo, los líderes con la perspectiva de la teología de la Prosperidad logran capitalizar los deseos de prosperar de sus fieles. Prometiendo bendiciones divinas a los que congregan y diezman, tratan de mantener su grey. De hecho, según el Pew, los evangélicos que se identifican con alguna Iglesia suelen ser más disciplinados que los católicos pero aún así, las defecciones son numerosas.

En qué sentido entonces podemos considerar que el Perú es tierra encantada, como lo llamaba Marzal y en qué sentido los peruanos que



no acuden a la celebración de los sacramentos y orientan su vida hacia la consecución de la máxima prosperidad material se consideran personas religiosas?

Encantamiento intramundano

El encantamiento no se mide y no se refleja en las relaciones con las instituciones eclesiales. Hay que buscarlo en lo que estudiosos de la religión, en particular la antropóloga norte-americana Nancy Amermann llama “religión vivida” (Amermann, 2014). Desde esta perspectiva, la dimensión sobrenatural no se reduce al espacio religioso sino que permea todas las dimensiones de la existencia. Lo divino es intramundano y se revela en el cotidiano. En esta perspectiva, la salud, la armonía familiar y la bonanza económica se vuelven signos de la bendición divina. Jesús, Dios así como los santos, los ángeles, la Virgen, para los católicos acompañan, protegen, inspiran soluciones...

Quien es este Dios que se involucra en las hazañas de nuestras vidas? Con matices según el entorno, este Dios se caracteriza por ser omnipotente, justiciero, a menudo más castigador que premiado pero también es un Dios cariñoso, que se apiada de la miseria humana. Todas estas características se encuentran en la Biblia, no faltan los pasajes en los cuales una lectura literal nos desdibuja un Dios irascible, temible, gran y único Actor de la historia pero también a sus horas, misericordioso. Sin embargo, estas concepciones no se han forjado a partir de una lectura de las Escrituras sino a partir de las enseñanzas de los evangelizadores que llegaron a América. El cristianismo europeo, debido principalmente a la influencia de Agustino, transformó a menudo la Buena Nueva en un autoritarismo bajo el miedo al infierno. Aún con los esfuerzos recientes de la Iglesia católica que han recobrado un nuevo impulso con Francisco y de algunas iglesias protestantes históricas, estas concepciones se mantienen muy arraigadas en la cosmovisión peruana (Delumeau, 2015; Lecaros, 2017).



Prestigio de las iglesias

En las encuestas de las últimas décadas, la Iglesia es la institución que goza de más prestigio. Se mantiene con niveles muy superior a los 50%, llegando a 70%. El mismo fenómeno se observa con las iglesias evangélicas. En la última encuesta de Ipsos Apoyo del 2016, la Iglesia tenía 53%. Las demás instituciones tienen un nivel de aprobación muy bajo. Las instituciones asociadas a la política, tales como el congreso o los partidos políticos, llegan apenas a dos dígitos (Romero, 2016).

Estos indicadores deben ser interpretados en contexto. El prestigio de la Iglesia es relativo: en un país donde las instituciones, especialmente las estatales, son vapseadas constantemente, la Iglesia en comparación parece bien estructurada y confiable. Sin embargo y por supuesto, el deterioro de la imagen de las demás instituciones no basta para explicar el prestigio de la Iglesia. Las obras de la institución son sumamente valoradas. La Iglesia (así como las iglesias evangélicas) se involucra con mucho más eficiencia que el Estado en múltiples campos, salud, educación, reforestación, asistencia de todo tipo a los desamparados...

La religiosidad actual presenta entonces un panorama muy contrastado. Aunque la Iglesia tenga menor influencia sobre los objetivos existenciales y menos presencia en la vida de la feligresía, se mantiene una cosmovisión encantada. Si bien es cierto, la Iglesia ha perdido capacidad y poder para orientar la feligresía y la sociedad en general, la fe en Dios y en su eficiente presencia en el *hic et nunc* perdura. En otras palabras, las fuerzas sobrenaturales, con sus propias reglas, intervienen y deben ser tomadas en cuenta para lograr cualquier cometido. Por otro lado, la institución eclesial goza de un gran prestigio. La feligresía sigue depositando mucha confianza en los religiosos aunque esto no implique necesariamente obediencia de las normas.

Nuestra hipótesis: El movimiento como expresión del temor de Dios

Se deben tomar en cuenta los múltiples factores de orden no religioso que tienen una incidencia en el éxito del movimiento. Brevemente mencionamos algunos que juegan un papel importante.



Los intereses políticos dan cuenta de la sincronización de los eventos y de la cobertura mediática que reciben. Aunque la perspectiva del Ministerio de Educación se haya formulado una década antes del inicio del movimiento, este se fomentó al poco tiempo de la investidura del Presidente Pedro Pablo Kuczynski (PPK). Cabe recordar que los líderes religiosos instigadores del movimiento, el Pr. Rosas y el Pr. Gonzales son vinculados al partido de Keiko Fujimori y a los de sus aliados políticos. Keiko Fujimori perdió la presidencia por pocos votos, manteniendo la mayoría en el parlamento y aprovechó su posición en el parlamento para desarrollar plataforma de poder. Las manifestaciones del movimiento *Con Mis Hijos No Te Metas* perjudicaban fuertemente al gobierno recién instalado. Una de las metas del movimiento coincidía con la estrategia de Fujimori de crear continua zozobra provocando la renuncia de ministros. Esta alianza implicaba en algunos casos un apoyo material y concreto bajo la forma de buses en particular. A estos elementos estrictamente políticos, se puede añadir una disminución del crecimiento económico que provoca angustias y dificultades en una sociedad tan deseosa de prosperar.

Además, el machismo imperante en el Perú y en general en América Latina da cuenta de la homofobia muy común en nuestra sociedad y que se expresa a veces de manera agresiva y hasta violenta. En las encuestas, la posición en contra de toda posible legalización de la unión civil (sin mencionar el matrimonio igualitario) es tajante (Pew Research Center, World Value). Cabe recalcar que en relación a este asunto, la mayoría de la población se encuentra en sintonía con las normas de las iglesias cristianas. En este sentido, entonces, los líderes religiosos obtuvieron fácilmente la adhesión de muchos, inclusive personas poco involucradas en instituciones eclesiales. Además de compartir los mismos valores, los religiosos aprovechando su prestigio lograban incitar a muchas personas a manifestar su desacuerdo.

Todos estos motivos explican la facilidad con la cual el discurso de los religiosos y políticos fue capaz de tocar a la población de diversos grupos sociales pero no da cuenta de la emoción y de la gran capacidad de convocatoria que llegó a alcanzar el movimiento. Esta emoción corresponde a una cosmovisión en la cual un Dios todo poderoso se involucra y puede volverse muy destructor.



El texto de referencia sobre la homosexualidad para las iglesias evangélicas conservadoras y las corrientes tradicionalistas católicas es la narración de la destrucción de Sodoma y Gomorra (no olvidemos que el nombre de Sodoma designa la práctica homosexual masculina). Cabe destacar que el pasaje del Génesis se lee en general, fuera de contexto, es decir sin incluir el “regateo” entre Abraham y Dios que aporta una muy valiosa perspectiva sobre el discernimiento en conciencia y la corresponsabilidad del ser humano. El dialogo entre Abraham y Dios representa la “pointe” del texto por lo que expresa de la relación de cooperación y hasta “cocreación” entre lo humano y lo divino. Al suprimirlo, queda la imagen de un Dios irascible y violento que sin piedad destruye los que no respetan sus normas. Al sacar el pasaje del contexto, los hechos se transforman en una condena absoluta de la homosexualidad.

La lógica es entonces la siguiente: el gobierno es acusado de fomentar la homosexualidad en vez de luchar para controlarla (erradicarla?). La práctica homosexual es un pecado mortal y por lo tanto, provoca la cólera divina tal como ocurrió para Sodoma y Gomorra. Entonces, esta cólera puede llegar a destruirnos a todos. En el relato truncado, la destrucción parece implicar a todos los que conviven con los implicados. Muchas de estas iglesias manejan un discurso que predica el fin inminente del mundo que se concibe como un Armagedón, un aniquilamiento total de los humanos y de su entorno. Un miembro fiel de una de las principales iglesias evangélicas nos comentaba: “a los países que han legalizado el matrimonio homosexual, le va mal” (era imposible saber cómo llegaba a tan certera conclusión pero estaba convencido y repetía palabras de su pastor).

Más allá de la ignorancia sobre el fenómeno homosexual o de la interpretación psicosocial, queda en trasfondo de la reacción visceral, la comprensión de ciertos pecados vinculados a temas de pureza como una suerte de mancha colectiva que provoca la temible cólera divina y su devastador efecto. La impureza a la diferencia del pecado se elimina, no deja alternativas de arrepentimiento y perdón. La fuerza del movimiento *Con Mis Hijos No Te Metas* se enraíza en esta reacción visceral que ciega a muchos y los deja presa fácil de la manipulación de líderes políticos. Con los ánimos tan caldeados por miedos a castigos sobrenaturales, se vuelve imposible llevar un debate alturado que incorpore argumentos racionales y científicos.



Referências

- AMMERMAN, Nancy. **Sacred stories, spiritual tribes**. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- BARRERA, Paulo. Don't you mess with my children—Conservative Inter-religious Cooperation in Peru in the XXI Century. In **Int J Lat Am Relig** 1. p. 296–308, 2017.
- DELUMEAU, Jean. **L'avenir de Dieu**, Paris. CNRS éditions, 2015.
- LECAROS, Véronique. (2015a) Les sans religion en Amérique latine, **Revue des Sciences religieuses**, 89, N° 1, pp.83-104.
- LECAROS, Véronique. Los católicos y la Iglesia en el Perú. Un enfoque desde la antropología de la religión. In **Cultura y Religión**, Vol. 9, N° 1, Universidad Arturo Prat, Iquique, Nov 2015b.
- LECAROS, Véronique. **La conversión al evangelismo**. Lima, PUCP, 2016a.
- LECAROS, Véronique. **La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina**. Lima, Prensas Universitarias, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2016b.
- LECAROS, Véronique. Dios castigador, Dios juez o Dios amado?, Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos. In **Horizonte**, Belo Horizonte, Vol. 15 N° 46, p. 557-605, 2017.
- LECAROS, Véronique. **Cristianismo y secularización en el Perú de hoy**. Lima, Prensas Universitarias, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2018.
- MARZAL, Manuel. **Tierra encantada**. Lima, PUCP, 2002.
- ROMERO, Catalina. El Perú, país de diversidad religiosa. In ROMERO, Catalina, (Org.), **Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples**. Lima, PUCP, 2016, p. 13-41.

[Volta ao Sumário]





Jovens evangélicos e política: Compreensões de estudantes universitários da AGEUP/Peru





Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP)

Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Estadual do Paraná, câmpus de Campo Mourão.

E-mail: cristina.pataro@unespar.edu.br.

Como referenciar este texto:

PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira, Jovens evangélicos e política: Compreensões de estudantes universitários da AGEUP/Peru. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 260-279.

Nas últimas décadas, a temática da juventude vem ganhando relevância, e passa a ser cada vez mais foco de estudos e pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais. Seja pelo quantitativo sem precedentes de jovens na população mundial (mais de 1,8 bilhão, dos quais 87% vivem em países em desenvolvimento), seja pelas problemáticas sociais associadas a tal grupo etário (vinculadas à violência, ao mundo do trabalho, à sexualidade, entre outros), seja pelo protagonismo que têm assumido em diferentes âmbitos e movimentos da sociedade (no campo do consumo, das mídias, da educação, da política, entre outros), as vivências juvenis passam a ser constantemente tematizadas e problematizadas (UNFPA, 2014; NOVAES, 2012; MAYORGA, 2017; PNUD/OIJ, 2013). Em especial na América Latina, as políticas voltadas para a juventude vêm igualmente ganhando destaque, a exemplo do “UNDP Youth Strategy 2014-2017” (PNUD, 2014), documento que contempla diretrizes e objetivos especificamente voltados para a população e grupos juvenis dos países em desenvolvimento, como é o caso da América Latina. Dentre os resultados almejados pelo plano, destacam-se o empoderamento econômico da juventude, a intensificação do engajamento social e da participação política, bem como uma formação voltada para a resiliência dos jovens em contextos de crise ou conflitos.⁶⁴

A sociedade contemporânea é marcada por processos de mudança, fluidez e instabilidades, o que vem provocando novas reflexões acerca da dinâmica dos centros de poder, das instituições e das sociabilidades, bem como do enfraquecimento dos laços de solidariedade (BECK, 2010; BAUMAN, 2001; GIDDENS, 2002; MELUCCI, 2004). Neste cenário, respondendo a esta realidade caracterizada pela liquidez das relações, diferentes dinâmicas vão se constituindo, formando novas comunidades de convívio marcadas por outros enlaces sociais que acabam em um movimento de alteração de funcionamento, estrutura e significados das instituições, no qual as religiões também estão envolvidas e passam por transformações.

Diante do exposto, este trabalho discute o posicionamento de jovens universitários evangélicos vinculados à Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP), buscando discutir as compreensões de tais estudantes acerca da religião e da política, bem como

⁶⁴ O presente texto foi escrito em coautoria com Frank Antonio Mezzomo.



as contribuições oriundas das vivências junto à Universidade e à vinculação à Associação. Podemos entender a AGEUP como uma associação interdenominacional e confessional que atua no espaço tido como laico – a Universidade –, tendo como fundamento as crenças e a religiosidade enquanto elemento de agregação e promotor de sociabilidades entre os estudantes universitários.

Os jovens participantes da investigação

Participaram da investigação 33 jovens universitários (PNUD/OIJ, 2013) vinculados à AGEUP, estudantes de diferentes cursos Graduação em Instituições de Ensino Superior do Peru. Os jovens são oriundos de diversas localidades e Universidades públicas e privadas do país, sendo que sua participação na pesquisa foi solicitada pelos líderes e coordenadores das chamadas Comunidades Bíblicas Universitárias (CBUs, que se constituem como a organização de base das atividades da AGEUP) das cinco regiões de abrangência da Associação: norte, centro oriental, costa central, sul e oriental. Os participantes são estudantes de diferentes cursos de Ensino Superior, sendo grande parte da área de Engenharias (42,3%) e Ciências Sociais Aplicadas (23,1%) e, em menor frequência, os cursos das áreas da Saúde (15,4%), Linguística, Letras e Artes (11,5%) e Ciências Humanas (7,7%).

Os jovens responderam a um questionário online, organizado a partir de 36 perguntas abertas e fechadas, que tinham como objetivo identificar o perfil socioeconômico e as compreensões dos universitários acerca das dimensões da religião, da política e de suas imbricações, além das contribuições da vinculação à AGEUP e das vivências na Universidade em sua formação.

Quanto ao perfil dos jovens participantes, 56,7% são do gênero feminino e 43,3% do gênero masculino, sendo que 83,3% possuem até 24 anos e 91,3% são solteiros. Com relação à renda familiar, 37,5% dos respondentes declararam receber até \$340, e 29,2% recebem mais de \$1.000. Ainda, dentre os jovens, 60,9% dos respondentes afirmam não trabalhar, tendo seus gastos sustentados pela família ou por outras



peças, sendo que 30,4% do total declara não trabalhar e estar à procura de emprego. Ainda dentre os jovens que responderam à questão, 45,8% dos pais e 34,8% das mães concluíram o Ensino Superior, sendo que alguns possuem Mestrado e Doutorado.

Tomando como base o perfil dos jovens evangélicos participantes da pesquisa, procuramos discutir, na sequência, os posicionamentos de tais estudantes quanto a três diferentes aspectos: (a) a importância da AGEUP na formação humana; (b e c) as contribuições oriundas da vivência universitária nas compreensões acerca da religião e, por fim, da política. A partir dos três eixos, que se encontram articulados entre si, buscamos problematizar a formação humana dos jovens universitários evangélicos vinculados à AGEUP e os elementos que subsidiam suas compreensões.

A AGEUP e as compreensões dos jovens acerca de sua importância na formação humana

A AGEUP é uma associação composta por diferentes denominações evangélicas, que visa promover mudanças nas Universidades por meio da formação dos estudantes, do desenvolvimento pessoal, familiar, eclesial e da sociedade peruana, em sintonia com a perspectiva da Missão Integral (AGEUP, 2018). Fundada em 1963, pertence à Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE), organização mundial estudantil que busca a evangelização do espaço universitário a partir de uma base doutrinária fundamental à identidade evangélica, a qual inclui a soberania e existência de Deus trino; a Bíblia como palavra de Deus, verdadeira e íntegra a orientar a conduta das pessoas; o homem como pecador e regenerado na fé (QUADROS, 2011). Grupos evangélicos universitários desta natureza estão presentes também em outros países, a exemplo da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), fundada em 1957 (ABUB, 2018; OLIVA, 2011).

A AGEUP possui inserção nacional e agrega as chamadas Comunidades Bíblicas Universitárias (CBUs). A Associação realiza, periodicamente, a formação dos líderes e coordenadores de cada região e das



CBUs, além de promover nacionalmente os programas em torno dos quais devem ser realizadas as ações dos jovens universitários, dentre os quais é possível mencionar: evangelização, luta contra a pobreza, saúde sexual, orientação vocacional, ecologia e meio ambiente, desenvolvimento pastoral e missionário, entre outros. A organização de tais programas é balizada pelos valores institucionais de iniciativa – tendo no estudante universitário um agente da missão integral –, excelência – envolvendo um trabalho contínuo e sensível à realidade na qual se insere –, espiritualidade – que valoriza o amor a Deus e ao próximo – e responsabilidade – o que implica um envolvimento proativo e competente. A visão da AGEUP, neste sentido, é de que “La universidad, es nuestra tierra de misión”, o que implica ao mesmo tempo a preocupação com a formação de uma identidade cristã e a transformação social do país, naquilo que é compreendido como missão integral da juventude evangélica (AGEUP, 2018).

Atualmente, a AGEUP conta com mais de 50 CBU's nas cinco regiões do país, que, ainda que haja orientações gerais nacionais, contam com certa autonomia de gestão e no planejamento e promoção das atividades formativas e sociais. Os grupos universitários se reúnem regularmente em cada Universidade, para a realização de estudos bíblicos, formação de consciência cristã, e desenvolvimento de ações internas e externas à universidade, que são protagonizadas pelos jovens.

Analisando os dados empíricos produzidos por nossa pesquisa, no que se refere às vivências dos jovens junto à AGEUP, pudemos verificar com bastante frequência a centralidade da Bíblia como livro sagrado, que fundamenta a organização da sociedade e a própria relação com a ciência, quer dizer, é dado ao conhecimento bíblico certa proeminência em relação aos conhecimentos científicos. Neste caso, a própria formação profissional conferida pela universidade – lócus no qual se constitui um discurso de uma ciência laica, pública e construída sobre os pilares de uma racionalidade cética dos valores religiosos – deve ser perpassada pelos valores cristãos, de modo que: “cada uno de nosotros como estudiantes podemos llegar a ser profesionales cristianos que vivan el Reino de Dios y sus valores donde sea que estemos.” (Feminino, 23 anos).

Além disso, para além de uma interpretação exclusivamente espiritualizante, os desígnios de Deus contidos na Bíblia implicam em



orientação da prática social e da inserção no mundo, da missão de cada jovem na sociedade. Os trechos a seguir ilustram esta compreensão:

La importancia de AGEUP en mi formación radica en su visión de desarrollar ciencia o conocimiento con base en el fundamento bíblico para generar la transformación del país sostenido por la fe en Jesucristo. (Masculino, 26 años).

Porque nos ayuda a mantenernos en la fe dentro de un ambiente más abierto y liberal (universidad). Motiva y es de mucha ayuda a través de los distintos métodos de enseñanza y del estudio de la Biblia. (Masculino, 19 años).

Es importante porque puedo estudiar la Biblia con chicos de la universidad y también poder predicar a los demás. (Masculino, 23 años).

Me impulsa a buscar de Dios en mi vida diaria y vivir una vida en valores bíblicos. (Feminino, 20 años).

A interpretação e leitura bíblica que sustenta a perspectiva dos jovens da AGEUP consubstancia a constituição daquilo que os evangélicos denominam Missão Integral, que aparece como outro elemento bastante relevante nos relatos dos participantes. A Teologia da Missão Integral surgiu com o propósito de construir uma identidade da Igreja Evangélica na América Latina, de modo independente dos modelos eclesiais-missionários produzidos em outros contextos (SANCHES, 2011; ALMEIDA, 2017). Consiste de uma práxis que se desenvolve desde e para o contexto latino-americano, e que entende a ação de Deus em todas as dimensões da pessoa humana: biológica, psicológica, espiritual, social. Escobar (1992, p. 20) – missiólogo evangélico peruano considerado um dos pioneiros dessa perspectiva – salienta que: “uma evangelização que não toma conhecimento dos problemas sociais e que não anuncia a salvação e a soberania de Cristo dentro do contexto no qual vivem os que ouvem, é uma evangelização defeituosa, que trai o ensino bíblico e não segue o modelo proposto por Cristo, que envia o evangelista”. Vale ressaltar que não se trata, entretanto, de um programa político, mas de uma ação que visa articular a



atividade teológica à busca pela transformação das condições de vida dos pobres e marginalizados (SANCHES, 2010).

Neste sentido, retomando as compreensões dos participantes da pesquisa, podemos afirmar que há uma preocupação explícita não apenas com a conversão de si, como também com a transformação do país, como pode ser verificado nos trechos abaixo:

AGEUP es importante para mi información humana en tanto que promueve que sus estudiantes realicen acciones en el marco del Reino de Dios y la Misión integral. En ese sentido me permite forjarme como líder con vocación de servicio para mi sociedad y desarrollar acciones prácticas, en distintos ámbitos de la vida social, en beneficio del país y su transformación. (Masculino, 20 anos).

Ser parte del movimiento estudiantil es de gran bendición porque me ayudan a ver de manera integral la misión, asimismo el de vivir a plenitud los valores del Reino en el lugar donde te encuentres y mas aun la formación que recibimos es de ayuda para la transformación del país. (Feminino, 20 anos).

AGEUP es el vínculo perfecto entre yo, mi vida universitaria y Dios. Desde que empecé mi aventura en el movimiento estudiantil, he aprendido mucho a defender mi fe, defender el evangelio, y sobre todo he aprendido y comprendido más sobre la misión integral, he conocido de un modo más real en mi vida a Jesucristo. (Feminino, 20 anos).

Outro ponto que chama a atenção na compreensão dos jovens acerca da importância da AGEUP diz respeito à visão sobre a Universidade como espaço de concretização da missão integral, isto é, de conversão e transformação por meio da vivência e da fé em Deus, o que fica evidenciado na resposta da jovem a seguir: “AGEUP es como un ministerio de Dios donde jóvenes de todo el Perú trabajan para extender el reino de Dios en sus universidades.” (Feminino, 23 anos). Neste sentido, a AGEUP se constitui como uma forma de dar a conhecer Jesus a todos os jovens, crentes ou não crentes, sendo a universidade considerada terra de missão: “Me ayudo a tener una mayor empatia frente a mis hermanos de otras denominaciones y no limitar mi campo



de servicio sino más bien, entender que debemos expresar el Reino de Dios en todo lugar, incluido la universidad” (Masculino, 25 anos). Vale destacar que esta compreensão é bastante presente, e embasa as respostas da maioria dos jovens participantes.

Por fim, um elemento também recorrente nas respostas é a compreensão de que a AGEUP é um promotor de sociabilidades, na medida em que possibilita a convivência e as interações entre os jovens, bem como a construção de espaços de diálogo, quando são desenvolvidas atividades de lazer, de estudos e ações voltadas à missão evangélica:

Es un espacio donde puedo estar en familia y ser sostenido (emocionalmente, físicamente, “espiritualmente”, ...) por mis hermanos en este caminar (Masculino, 24 anos).

El sentido de comunidad (a pesar de las más obvias diferencias) y la importancia del dialogo, y de crear espacios de dialogo, ha aportado mucho a mi formación humana. (Feminino, 22 anos)

Diante do exposto, é possível afirmar que a AGEUP parece desempenhar um papel relevante na formação destes jovens universitários, na medida em que esta se apresenta como promotora de evangelização na Universidade, viabiliza a realização de ações e projetos, e, ainda, constitui-se como espaço de sociabilidade e convivência entre os estudantes evangélicos.

Compreensões sobre a religião a partir das vivências na Universidade

Os jovens participantes da investigação declaram-se vinculados a 16 diferentes denominações religiosas evangélicas⁶⁵. Ainda quanto ao

⁶⁵ Trata-se das seguintes denominações: Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia Asamblea de Dios, Iglesia Bíblica Misionera “El Shaddai”, Iglesia Calvary Chapel, Iglesia Congregación Cristiana, Iglesia Cristiana Misionera de Restauración Familiar, Iglesia



pertencimento religioso, 66,7% destaca a família como motivação para a escolha de sua religião, 33,3% os líderes religiosos e 30,3% os motivos pessoais. Dentre os participantes, 70,0% participam semanalmente de atividades relacionadas à sua religião e 17,2% afirmam participar diariamente.

O Gráfico 1, a seguir, apresenta, no entendimento dos jovens, as estratégias adotadas pelas Igrejas para incentivar a participação em atividades políticas. O que podemos verificar é que há uma ênfase no papel desempenhado pelos líderes religiosos, seja por meio de pregações e orientações, seja por meio da organização de serviços de pastorais catequéticas e de evangelização, o que confere aos mesmos certa centralidade na gestão dos bens simbólicos sagrados consumidos (BERGER, 1984; BOURDIEU, 2007) pelos jovens evangélicos. Por outro lado, talvez valha a ponderação para o fato de que os jovens não deram destaque para o uso das redes sociais e internet no incentivo a atividades políticas.



Gráfico 1 – Formas de incentivo da religião em atividades políticas

Fonte: Dados da pesquisa.

de Dios del Perú, Iglesia del Nazareno, Iglesia Evangélica Bautista, Iglesia Evangélica Independiente, Iglesia Evangélica Nueva Vida, Iglesia Evangélica Pentecostal de Jesucristo, Iglesia Evangélica Pentecostés, Iglesia Evangélica Peruana, Iglesia Evangélica Presbiteriana e Iglesia Río de Avivamiento para las Naciones.



Não obstante a proeminência dada pelos jovens aos líderes religiosos que operam a partir da instituição, conforme demonstrado no Gráfico 1, os participantes da pesquisa parecem atribuir maior valor à fé e à crença do que propriamente à religião em si, o que sinaliza para o entendimento de que a relação com o sagrado não é exclusivamente mediada pela instituição eclesiástica, mas que há outras formas, sentidos e estilos de manifestação de sua religiosidade. Tal dado fica evidenciado pelo alto índice de concordância com as assertivas: “Siento que un ser superior da sentido a mi vida” (92,9%) e “Tener fe y creencias es más importante que tener religión” (82,6%). Ainda, tal entendimento pode ser ratificado na medida em que há um menor índice de concordância quando os jovens são perguntados acerca de que somente sua religião/crença é verdadeira (53,5%), ou de que as pessoas devem ter apenas uma orientação religiosa (54,8%). Os dados aqui destacados podem ser verificados no Quadro 1.

Quadro 1 – Índice de concordância dos jovens universitários quanto a temáticas relacionadas à religião

Assertiva	%
Solo mi religión/creencia es verdadera	53,5
Las personas deben tener solo una religión/creencia y seguir sus orientaciones	54,8
Me gustaría frecuentar otras religiones	38,1
La competencia entre las religiones por los fieles me hace cuestionar me si alguna de ellas tiene la verdad	27,1
Siento que un ser superior da sentido a mi vida	92,9
Tener fe y creencias es más importante que tener religión	82,6
La vivencia junto a la religión contribuye con mi formación humana	81,3
Mi iglesia, religión/creencia me motiva a participar en la transformación da la sociedad	72,9
La religión es importante para el país	69,7

Fonte: Dados da pesquisa.

Tais discussões sobre a ênfase na religiosidade/crença e a relativização acerca do papel da religião como única mediadora do sagrado ganham maior complexidade e visibilidade ao analisarmos as respostas abertas dadas pelos jovens acerca das contribuições que a vivência



universitária trouxe para seu modo de encarar a religião e outras formas de crença. Nesta direção, é possível verificar a recorrência de manifestações acerca do respeito e legitimidade às diversas expressões religiosas. A complexidade a que nos referimos deve ser entendida em uma dinâmica em que a pluralidade se constitui num cenário de perda da hegemonia das instituições – inclusive as religiosas –, da centralidade da subjetividade e de uma convivência com a diversidade de manifestações de pensamento e crenças, próprias do período da pós-modernidade (BAUMAN, 2001; HERVIEU-LEGER, 2015).

Assim, as respostas a seguir demonstram como que, na percepção dos jovens, a vivência universitária potencializou essa valorização da pluralidade de crenças, compreensão que se faz presente em mais de 50% das manifestações dos participantes:

Dentro de un amplio sector del cristianismo, a veces se tiende a considerar a las demás creencias como absolutamente erradas o inservibles e inútiles. Sin embargo dentro de la carrera pude entender que otras creencias pueden ser muy virtuosas y útiles, y que todas sin excepción merecen respeto y reconocimiento. Así es posible el diálogo interreligioso. (Masculino, 20 anos).

La religión forma parte fundamental en la vida de toda persona. Creo que se debe respetar cada creencia y no ejercer por la fuerza (directa o indirectamente) una sola. (Masculino, 19 anos).

A no imponer mis pensamientos sino escuchar sus opiniones. (Feminino, 20 anos).

Hay que ser tolerantes con los diferentes tipos de pensamientos y creencias que pueda existir. (Feminino, 22 anos).

Não obstante, este movimento de respeito, valorização e aceitação das diferentes manifestações de crenças e religiões, não podemos afirmar que haja uma completa e irrestrita capitulação e fluidez das crenças e valores firmados pelos sujeitos. Isso porque, alguns dos jovens destacam, em suas respostas, a importância de se divulgar a fé e a reverência a Deus, manifestando um certo proselitismo. Neste sentido, ainda que os jovens da AGEUP convivam em um ambiente



onde se fazem presentes múltiplas denominações religiosas, defende-se a sua crença, entendendo a universidade como um espaço de conversão, de missão, como indica o chamamento da AGEUP, já mencionado anteriormente.

He abierto mi mente, y veo que hay muchas personas que no creen en el Dios que yo creo, y que no puedes ir simplemente a PREDICARLE de manera directa, sino que sabiamente, hablarles de Dios y aun con nuestra vida misma mostrarle lo que ÉL hace en nuestras vidas. Ahora respeto otras creencias religiosas. (Feminino, 23 anos).

No me considero ecuménico pero sí creo en que podemos trabajar en conjunto, la unidad no significa aceptar todo lo que el otro quiere sino que comprendamos como nos sentimos todos. (Masculino, 25 anos).

Embora as compreensões acima tenham sido as mais recorrentes, vale chamar atenção a outras duas manifestações expressas pelos jovens participantes da pesquisa. A primeira delas reforça a importância da AGEUP como espaço de socialização e laços de amizade: “Lo bonito de esta carrera es que fue mi puerta a conocer a los chicos de la CBU que siempre serán los amigos de mis sueños que me ayudaron a conocer a Dios” (Feminino, 23 anos). A segunda, traz a compreensão da religião como meio para atenção e defesa das populações que estão às margens da sociedade, em um sentido que nos remete talvez a um dos desmembramentos do que seria a Missão Integral, isto é, sensível à missão evangélica da transformação das condições de vida das pessoas (ESCOBAR, 1992): “He aprendido que la religión verdadera es la defensa a los más vulnerables (en los diversos espacios a los que me enfrentó en mi día a día)” (Feminino, 20 anos).

Compreensões sobre política e formas de participação a partir das vivências na Universidade

No que tange à dimensão da política e das formas de participação, destacamos inicialmente o grau de concordância expresso pelos participantes com relação a algumas assertivas, a seguir:



Quadro 2 – Índice de concordância dos jovens universitários quanto a temáticas relacionadas à política

Assertiva	%
Tengo una visión positiva sobre los rumbos de la política en el país	42,6
Estoy interesado(a) en colaborar con las causas sociales y humanitarias	91,0
Perteneces a alguna organización política	14,8
Mis acciones pueden colaborar con la mejoría de la situación política del país	85,2
La religión y la política deben actuar juntas para resolver problemas sociales	74,2

Fonte: Dados da pesquisa.

Como podemos verificar, embora haja pouca participação em organizações políticas institucionalizadas, os jovens expressam grande interesse no engajamento em causas sociais e humanitárias e, ainda, compreendem que suas ações podem contribuir com a melhoria da situação política peruana. Embora manifestem uma visão não muito positiva do futuro do país, compreendem em certa medida que a política pode atuar conjuntamente à religião para resolver os problemas sociais.

Ao serem questionados acerca das mudanças promovidas pelas vivências durante o curso de Graduação nas compreensões sobre política, a maior parte dos jovens indicou ter modificado sua perspectiva, sendo que apenas dois dos participantes afirmaram que não houve mudanças a este respeito.

É possível perceber com recorrência certo ceticismo e desconfiança, por parte dos jovens, com relação à política e aos políticos do país, mencionando alguns entraves que vêm sendo vivenciados neste âmbito no Peru. Esta compreensão foi compartilhada por 6 (17,6%) dos universitários evangélicos, e pode ser expressa a partir dos trechos a seguir:

Dentro de las políticas de salud hay un déficit de gestión y la rivalidad que existe dentro de ellas da mucho que pensar y las maneras de participación están un tanto dormidas. (Feminino, 20 anos).

Falta identidad y una postura firme en nuestras autoridades al momento de defender los ideales de nuestra nación. (Feminino, 21 anos).



Que no es representativa, que no viene siendo usada de la mejor manera, que a los jóvenes no les interesa, pero todos hacemos política aunque no nos demos cuenta. (Feminino, 22 años).

Estes dados são ratificados, em parte, pelo grau de confiança expresso pelos jovens universitários em diferentes instituições. Neste sentido, conforme Gráfico 2, fica evidenciada a baixa confiança nos políticos e no governo, em contraposição a um grau mais elevado manifestado pelos jovens em relação à religião e à universidade.

Muito alta	
Alta	
Média	
Baixa	

Gráfico 2 – Grau de confiança dos jovens universitários nas instituições

Fonte: Dados da pesquisa.

Ainda dentre as respostas, ganham destaque aquelas que reforcem a importância da participação e do engajamento político para a efetiva transformação da sociedade e dos espaços de sociabilidade – inclusive a própria Universidade –, conforme podemos verificar nas respostas a seguir:

Comúnmente a la política se le relaciona con toda actividad no ética o proclive a la deshonestidad y corrupción lo que conduce a guardar cierta aversión hacia todo lo que tenga que ver con la política y la administración pública. Sin embargo hoy puedo ver en la política una actividad a través de la cual incidir en mi sociedad, ya sea con un cargo o no, con el fin de lograr el bien común. (Masculino, 20 años).

He aprendido a levantar mi voz dentro de los espacios de la universidad, comenzando desde mi aula hasta los diferentes espacios de mi universidad. No pertenezco a ningún movimiento político, pero me gusta defender la justicia. (Feminino, 20 años).



Si deseas ver cambio, podemos participar. Pero tener mucho cuidado en la interacción en la política, es susceptible a todo tipo de pretensiones. (Masculino, 25 años).

Esta compreensão de envolvimento com a política esteve presente nas repostas de 9 (26,5%) dos jovens universitários participantes, e expressam não apenas um desejo por mudança no contexto do país, como também uma tomada de consciência acerca do papel que os sujeitos jovens podem vir a desempenhar na sociedade.

Uma parcela dos jovens participantes afirmou ainda que o curso de Graduação possibilitou uma visão dos impactos e implicações que a política pode exercer na sociedade, inclusive na busca pela transformação social. É o que podemos verificar em relatos como: “La política nos ayuda a adentrarnos en los problemas sociales, a luchar por lo que es justo” (Masculino, 19 anos); “La política es una herramienta para hacer un impacto en la sociedad a gran escala que puede ser positivo o negativo” (Feminino, 20 anos), ou, ainda: “La política es para lograr cambios trascendentales en la sociedad” (Feminino, 22 anos).

Por fim, cabe salientar que dois dos jovens da AGEUP destacaram, em suas respostas referentes a esta dimensão, a importância de se considerar a política como meio para expressar o amor de Deus, de seguir o caminho de Cristo:

Mantener nuestro ideal en el camino de Cristo. La política no es mala, sino mala es la forma como llevan las personas a ejercer. (Feminino, 20).

Son medios para demostrar el amor de Dios a la sociedad a través de un testimonio transformacional e íntegro con respecto a los valores cristianos. (Feminino, 24 anos).

Embora, na pergunta aqui analisada, este raciocínio tenha sido materializado nas respostas de apenas duas participantes, trata-se de uma compreensão que evidencia as articulações entre a vida religiosa e a participação política, o que condiz, de certo modo, com os sentidos já apresentados anteriormente, quando da discussão da relevância da AGEUP na formação destes jovens.



A partir das considerações expostas, o que fica evidenciado é que os jovens participantes da AGEUP manifestam o interesse no envolvimento em ações e causas humanitárias, expressando ainda a importância de que os jovens assumam o protagonismo na melhoria do país, projeto para o qual tanto a religião quanto a política devem atuar conjuntamente para a construção de um Peru mais justo e solidário.

Considerações finais

No presente texto, buscamos analisar as compreensões de jovens universitários evangélicos vinculados à Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP) acerca da política, da religião e do modo como a Associação tem se constituído como espaço promotor de sociabilidades no meio universitário.

Constituída em 1963 como um grupo evangélico interdenominacional e confessional, a AGEUP está presente em diversas universidades públicas e privadas do Peru e, por meio das Comunidades Bíblicas Universitárias (CBUs), vem desenvolvendo programas e projetos tanto de evangelização quanto de formação humana e de lideranças cristãs. O fundamento bíblico que sustenta a perspectiva da AGEUP é formado a partir da Missão Integral, uma concepção teológica surgida entre as Igrejas evangélicas ao longo das décadas de 1960 e 1970 em diversos países da América Latina, cuja proposta parte do entendimento de que a religião deve ser sensível às causas sociais, sobretudo dos grupos marginalizados que se fazem presentes no contexto latino-americano.

Com relação às contribuições da AGEUP à formação dos jovens, os participantes da pesquisa manifestaram a importância da Associação como espaço de convivência e sociabilidade, além de promotora de estudos bíblicos e de evangelização, possibilitando que a Universidade – a despeito de constituir-se tradicionalmente como um espaço laico – seja um locus de missionarização.

No que tange às compreensões acerca da religião, os jovens enfatizam a importância do respeito e valorização de diversas crenças e religiões, ao mesmo tempo em que manifestam uma preocupação em



propagar os valores religiosos e cristãos a todos, crentes e não crentes.

Por fim, ao tematizarem as questões relacionadas à política e às formas de participação, os jovens vinculados à AGEUP expressam uma desconfiança para com o cenário político peruano, ao mesmo tempo em que manifestam uma preocupação com o engajamento juvenil na busca pela superação das desigualdades e injustiças sociais.

De forma geral, é possível verificar que a perspectiva da Missão Integral parece assumir grande relevância na perspectiva apresentada por estes jovens evangélicos, sendo que os participantes da AGEUP expressam, em suas compreensões, a valorização da bíblia como fundamento divino e a solidariedade entre as diversas denominações evangélicas, entendendo a Universidade como espaço de missão e demonstrando certa sensibilidade para com as causas sociais. Assim, é válido destacar que, ao que parece, a vinculação religiosa destes jovens implica um determinado estilo de vida, e está relacionada ao engajamento e preocupação para com as mudanças sociais, em um movimento no qual a própria Universidade passa a ser espaço de manifestação e vivência do religioso.



Referências

- ABUB – Aliança Bíblica Universitária do Brasil. **Portal Eletrônico**. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/>>. Acesso em: 08 jun. 2018.
- AGEUP – Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú. **Portal Eletrônico**. Disponível em: <<http://www.ageup.org.pe/>>. Acesso em: 08 jun. 2018.
- ALMEIDA, Roger Alves de. **Repensar a missão da Igreja com os olhos no Reino de Deus**: uma análise do conceito de Reino de Deus nas Teologias latino-americanas da Libertação e da Missão Integral. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ESCOBAR, Samuel. A responsabilidade social da Igreja. In: STEUERNAGEL, Valdir Raul (Ed.).
- A serviço do Reino**: um compêndio sobre a missão integral da igreja. Belo Horizonte: Missão Editora, 1992.
- GIDDENS, Antony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MAYORGA, Cláudia. Juventude e participação política. In: **Educação & linguagens**, Campo Mourão, vol. 6, n. 11, p. 9-23, 2017.
- MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu**: a mudança de si em uma sociedade global. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 31, n. 1, p. 184-208, 2012.
- OLIVA, Alfredo dos Santos. A Aliança Bíblica Universitária e a Missão Integral no Brasil. In: **Revista Reflexus**, Vitória, vol. 5, n. 6, p. 99-110, 2011.
- PNUD/OIJ. **1ª Encuesta Iberoamericana de Juventudes**: El futuro ya llegó. México, 2013.
- PNUD. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. **Youth**



Strategy 2014-2017: Empowered youth, sustainable future. New York: PNUD, 2014.

QUADROS, Eduardo Gusmão.
Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária (1957-1987). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

SANCHES, Regina de Cássia Fernandes. E a América Latina fez ouvir a sua voz: uma breve análise histórica dos movimentos de missão e sua repercussão para a teologia latino-americana. In: **Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, vol. 1, n. 1, p. 1-10, 2011.

SANCHES, Sidney de Moraes. A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americana. In: **Revista Caminhando**, São Paulo, vol. 15, n. 1, p. 65-85, jan./jun. 2010.

UNFPA. **O poder de 1,8 bilhão:** adolescentes, jovens e a transformação do futuro. Relatório – Situação da População Mundial 2014. New York: UNFPA, 2014.

[Volta ao Sumário]





Evangélicos y política en
el Perú del siglo XXI: el
antifujimorismo del colectivo
"cristianos y cristianas de
izquierda" (CCI)





Dario Paulo Barrera Rivera

Doutorado em Ciências Sociais e Religião
pela Universidade Metodista de São Paulo
(UMESP)

Graduação em Ciencias de la Religión
– Universidad Nacional de Heredia,
Licenciado em Estudos Latino-americanos
na Faculdade de Filosofia y Letras da –
Universidad Nacional de Heredia

Professor titular e Pesquisador da
Universidade Metodista de São Paulo no
Programa de Pós-graduação em Ciências
da Religião

Coordena o Grupo de Pesquisa Religião
e Periferia na América Latina (REPAL) da
UMESP

E-mail: dario.rivera@metodista.br

Como referenciar este texto:

RIVERA, Dario Paulo Barrera, Evangélicos y política en el Perú del siglo XXI: el antifujimorismo del colectivo “cristianos y cristianas de izquierda” (CCI). In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 280-302.

El movimiento anti-fujimorista surge en el Perú con la caída de Alberto Fujimori al inicio del siglo XXI y se fortalece de forma paralela al fujimorismo pós-Fujimori. Dos derrotas electorales de la candidata fujimorista Keiko Fujimori (2011 y 2016) son evidencias de la fuerza electoral del anti-fujimorismo. Diversos grupos evangélicos han tenido importante participación en el movimiento anti-fujimorista a lo largo de los últimos 15 años. Analizamos en esta ocasión el protagonismo del colectivo CCI que se constituye durante la campaña electoral del 2016 y se consolida en diciembre de 2017 en el contexto del indulto a Alberto Fujimori (condenado a 25 años de prisión por crímenes de “lesa humanidad”) otorgado por el entonces Presidente del Perú, Pedro Pablo Kuczynski. Las manifestaciones públicas que siguieron al indulto durante los meses de enero y febrero de 2018 el colectivo CCI tuvo efectiva participación. Nos interesa comprender las motivaciones religiosas y el horizonte político de ese colectivo, compuesto mayoritariamente por evangélicos jóvenes, en un escenario en el que destacamos dos aspectos: uno, de hegemonía fujimorista en el poder legislativo y dos, hegemonía conservadora en el campo religioso evangélico.

Hegemonía fujimorista pós Fujimori en el contexto de 2016

Como resultado de las elecciones generales de 2016 el fujimorismo, que se presentó bajo el nombre de “Fuerza Popular” (FP), no consiguió ocupar el poder ejecutivo, pero obtuvo una amplia mayoría en el congreso (72 de 130 curules). Era la segunda derrota electoral del fujimorismo del siglo XXI y cabe preguntarse cuál es su relación con los grupos evangélicos que, en buena medida colaboraron en llevarlo al poder en los años 90. En el nivel de las relaciones de líderes evangélicos con el fujimorismo, éste se redujo desde el autogolpe de Estado de 1992, limitándose a unos pocos evangélicos que permanecieron leales a Fujimori aun cuando se había hecho pública su responsabilidad en prácticas de corrupción y violación de derechos humanos. En las elecciones de 2016 surgió en las redes mediáticas el colectivo “Cristianos y Cristianas de Izquierda”



que se manifestó también en las marchas masivas cuyo objetivo era impedir el triunfo de Keiko Fujimori en las elecciones. El resultado del voto para congresistas de 2016 demuestra la eficacia de la campaña electoral del fujimorismo en sectores populares que incluye a sectores evangélicos. Como veremos más adelante, el discurso fujimorista se mostraba conservador en lo moral consiguiendo la simpatía evangélica en relación a temas como aborto, unión homoafectiva y género.

Puede decirse que desde la captura y condena de Alberto Fujimori, el fujimorismo ha recobrado nuevas fuerzas y de ellas participan también nuevos actores evangélicos. Aunque el “fujimorato” acabó con la huida del país de Fujimori en el 2000, ha sobrevivido un “fujimorismo” político que constituye un fenómeno social considerable. Ha conservado representantes en el Congreso en los dos periodos que siguieron a la caída (DEGREGORI y MELÉNDEZ 2007) y articulado importantes alianzas con el partido aprista durante su último gobierno (2006-2010).

El fenómeno del fujimorismo se manifiesta también en el apoyo de sectores populares que se ha hecho manifiesto de manera constante a lo largo de la primera década del siglo XXI especialmente con ocasión de la captura, extradición, juicio y condenación de Alberto Fujimori, hechos que acontecieron a lo largo de esa década. Pero el fujimorismo se reconfigura. No sólo no ha desaparecido si no que ha ganado nuevas fuerzas, entre ellas, de los sectores moral y religiosamente más conservadores, católicos y evangélicos. La popularidad de Fujimori se ha canalizado hacia su hija, Keiko Fujimori, que en el segundo mandato de su padre ya ocupaba el cargo de “Primera Dama” ante la separación de sus padres. Keiko Fujimori fue ganando popularidad entre los fujimoristas al liderar manifestaciones en apoyo a la supuesta injusticia de la que estaba siendo víctima su anciano padre.

Hay razones para decir que la popularidad de Keiko aumentó de forma paralela al avance de la adversidad que comienza con la huida de Alberto Fujimori en el 2000 y culmina con su condenación. La comprobación de los delitos de Fujimori y su condenación fue aprovechada por el fujimorismo en beneficios electorales. Keiko Fujimori se presentó como candidata a la Presidencia en el 2011 e incluía como parte de su campaña su objetivo de liberar a su padre. La estrategia generó importante pasión popular pero no consiguió suficientes votos.



Consiguió pasar a la segunda vuelta y disputar con Ollanta Humala una agitada campaña que obligó a este último a reformular su estrategia de campaña y de su plan de gobierno (TANAKA; BARRENECHEA; VERA, 2011). Humala aparecía como candidato de izquierda, no importa aquí el matiz, y la derecha no lo quería en el poder. Keiko Fujimori heredó una popularidad que logra mantenerla y proyectarla hacia su candidatura, pero es posible proponer que no lo hubiera conseguido sin el factor movilizador representado por la adversidad del proceso judicial a su padre y sin la constitución de una verdadera organización partidaria con militantes emocionalmente movilizados (URRUTIA 2011).

En su primera experiencia electoral Keiko Fujimori no tenía ninguna experiencia política. Era el 2011 apenas la hija del ex presidente, desacreditado y juzgado. Las cartas de presentación de Keiko se limitaban a sus estudios universitarios en administración y nada más. Sin intentar analizar la cuestión, nos parece interesante sintetizar el mecanismo central de la popularidad que Alberto Fujimori construyó y que después de toda una década aún sirve a la candidatura de su hija. Diversos estudios se han ocupado del asistencialismo de Alberto Fujimori. Tal como lo ha demostrado BURGOS-VIGNA (2005) había una estrategia dirigida hacia la población femenina. La base social femenina de la popularidad de Fujimori fue muy importante. Las imágenes divulgadas por la prensa sobre los actos públicos de Fujimori durante sus dos mandatos mostraban siempre la importante presencia de mujeres vistiendo la tradicional camiseta anaranjada. Eran las seguidoras fieles de Fujimori, leales durante su gobierno y después durante la década adversa en las manifestaciones públicas de Keiko. En su estudio, Burgos-Vigna se refiere a la "manipulación de las mujeres o el chantaje alimenticio" (2005, p. 5). El Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA), administrado directamente por la presidencia cumplía un doble propósito: la instrumentalización política de las mujeres que se beneficiaban y participaban del programa y la desarticulación del tejido social de los barrios populares de las periferias de Lima. El PRONAA se convirtió rápidamente en instrumento clientelista de control de las redes de acción colectiva, desplazando o anulando otros programas municipales e inclusive de la Iglesia Católica.



La hipótesis de una popularidad heredada de su padre de parte de Keiko Fujimori se verifica también en la continuidad de mecanismos utilizados para conquistar y cooptar la simpatía de sectores populares. Keiko durante las campañas electorales o las manifestaciones en favor de la libertad de su padre continuó usando el famoso “ritmo del Chino” que Alberto Fujimori usaba. Los seguidores de Fujimori y él mismo bailaban ese ritmo contagiante en los mítines y los medios de comunicación, bastante controlados en la época, lo reproducían. El “ritmo del Chino” tiene las marcas de la música “Chicha” que mezcla por lo menos otros dos ritmos más tradicionales: la Cumbia, muy apreciada en las principales ciudades de los países de la región andina, y el Huayno, música típica de las regiones andinas del interior del Perú. De una forma o de otra el fujimorismo conseguía movilizar emocionalmente a los sectores populares (JASPER 1998)

La hegemonía fujimorista en el congreso actual (2018) se comienza a construir en la campaña de Keiko Fujimori a la presidencia en las elecciones del 2011. Sin entrar en los detalles interesa destacar tres aspectos. Keiko hereda la popularidad de su padre al que defendía abiertamente como inocente, lo que la convierte en líder incuestionable y heredera de la dirección del movimiento cuyo fundador estaba ahora preso. Al mismo tiempo el movimiento fundado por Alberto Fujimori se convirtió en partido políticamente organizado en el contexto de la campaña para las elecciones del 2011 (URRUTIA 2011). En tercer lugar, hay un componente religioso importante en la construcción de esa hegemonía y está vinculado a sectores evangélicos. El fujimorismo que surgió como importante apoyo evangélico ahora al reconstituirse en el campo político de la segunda década del siglo XXI busca nuevamente aliados del campo religioso. Keiko Fujimori tiene éxito en ese objetivo, aunque no serán más los mismos actores evangélicos del inicio de los años noventa. El aliado más importante del fujimorismo ahora era el pastor evangélico Julio Rosas que sorprendentemente aparecía encabezando la lista de candidatos al Congreso del movimiento “Fuerza 2011” que postulaba la candidatura de Keiko a la presidencia de la República. Debe llevarse en consideración que el anuncio de la candidatura del Pastor Rosas como primero en la lista de Fuerza 2011 la hizo la misma Keiko Fujimori el 28 de enero de 2011. En el círculo



evangélico más cercano a Rosas se intentaba explicar el vínculo con el fujimorismo con el argumento de que Rosas sería un “guía espiritual” de la candidata a la presidencia. El “apoyo espiritual” se manifestaba desde los púlpitos de las denominaciones y también en articulaciones y reuniones de los líderes evangélicos.

Sin duda que la candidatura de Rosas como cabeza de lista no era sin interés de parte del “fujimorismo”. Ese interés no se limita ni explica en el número de votos de los evangélicos. El interés estaba en un objetivo mayor para el “fujimorismo”: conseguir la libertad de Alberto Fujimori por la vía del perdón y el indulto. Hasta el inicio de la campaña electoral, Keiko Fujimori declaraba públicamente que de llegar a la Presidencia no dudaría en amnistiar a su padre. Nada mejor que la voz de un líder religioso, que no estuvo presente en la década de los noventa, para reforzar o inclusive para ser el portavoz de esa propuesta y darle el tinte religioso del perdón y del indulto.

Otro importante líder evangélico que contribuyó mucho, desde la campaña de 2011, a fortalecer los vínculos entre el fujimorismo y el campo evangélico es el líder de la denominación pentecostal “Movimiento Misionero Mundial” (MMM). Ese pentecostalismo surgió en Puerto Rico y se estableció en el Perú durante el gobierno de Alberto Fujimori. Su líder nacional Rodolfo González en uno de sus programas de televisión del canal “Bethel Televisión” presentó a Keiko Fujimori como la candidata más apropiada, como una cristiana y le dio su apoyo y su bendición. Para la campaña de las elecciones de 2016 Keiko Fujimori se presentó nuevamente como candidata a la presidencia. Esta vez el fujimorismo se presentaba con nuevo nombre “Fuerza Popular”. El Pastor Gonzáles nuevamente le prestó todo su apoyo. Otra coalición de pastores evangélicos se organizó para vender su apoyo a Keiko a cambio de su compromiso con la recusa de lo que ellos denominan “ideología de género”. Se trata de un paquete de compromisos morales y religiosos vinculados a prohibir toda discusión sobre aborto, unión homoafectiva y derechos de minorías en general. En un evento público realizado en uno de los auditorios más populares de Lima, Keiko Fujimori firmó ese compromiso con la moral cristiana. Podemos decir, así, que la mayoría numérica de fujimoristas en el congreso actual tiene su correspondencia con el surgimiento de una agenda moral conservadora que va ganando fuerza en el mismo contexto.



Religión y empoderamiento conservador

La hegemonía política del fujimorismo en la segunda década del siglo XXI ha creado las condiciones sociales para el activismo y el empoderamiento de grupos religiosos conservadores, católicos y evangélicos. Las relaciones del fujimorismo con líderes religiosos, de ambas tradiciones, así lo demuestra. Los dos líderes religiosos antes mencionados ocupan lugar destacado en ese escenario. Veamos en seguida sus principales acciones. Se trata de los pastores Julio Rosas y Rodolfo Gonsález. El primero es pastor de una iglesia evangélica y el segundo pastor de una iglesia pentecostal. Ambos tienen en común una posición conservadora y militante contra los derechos de minorías.

Gonsález es el fundador de una de las más grandes iglesias pentecostales del Perú actual. Gonsález comenzó su trabajo en el Perú el año 1983. Su crecimiento real comenzó en los años 90 durante el gobierno de Alberto Fujimori. Resultado de su cercanía con Fujimori el pastor Gonsález fue el único que recibió autorización para abrir una nueva señal de TV. En el 2015 el MMM tenía 500 mil seguidores y 994 iglesias en el Perú. El pastor Gonsález mantuvo estrechas relaciones con Alberto Fujimori y después de él con el fujimorismo liderado por la hija del mismo, Keiko Fujimori, la cual se proyectaba como sucesora política de su padre. En las dos campañas electorales de Keiko Fujimori como candidata a Presidenta (2011 y 2016) Gonsález puso los templos de su iglesia y su canal de TV al servicio de la candidata. El objetivo era llegar al público evangélico y orientar el voto en favor de la misma. En el 2011 durante la campaña electoral fue transmitido al vivo por “Bethel TV” una ceremonia con presencia de Keiko Fujimori en la que ella recibe las bendiciones de Gonsález quien la declara “la candidata de Dios”.

En las dos últimas elecciones (2011 y 2016) Keiko consiguió pasar a la segunda vuelta, pero en ambas fue derrotada. Lo que demuestra que el apoyo de Gonsález no fue suficiente para inclinar los votos a su favor. Hay que llevar en consideración que el número de votos evangélicos no es decisivo y al mismo tiempo que las campañas de Gonsález no tuvieron la eficacia esperada. El 2011 Fujimori perdió ante un candidato



de izquierda, Ollanta Humala, por amplio margen de diferencia.⁶⁶ En el 2016 volvió a perder, esta vez ante un candidato de extrema derecha, Pedro Paulo Kuczynski, y por una estrecha diferencia.⁶⁷ En los dos casos la derrota de Keiko Fujimori se explica en buena medida por la movilización del pueblo en general en rechazo al retorno del fujimorismo.

En el mes de noviembre de 2016 Gonsález fue uno de los líderes de la campaña “Con Mis Hijos no te Metas”. En la misma Gonsález utilizó intensamente los programas de radio y TV al servicio de los objetivos de la campaña, que podríamos resumirlos en los siguientes: oposición al derecho de minorías y al aborto, rechazo de cualquier tolerancia a la unión homoafectiva, y penalización religiosa de las relaciones entre personas del mismo sexo. El discurso de Gonsález, especialmente contra homosexualismo, fue extremadamente violento. En uno de sus mensajes, transmitidos al vivo afirmaba: “Si encuentras a un hombre con otro hombre o a una mujer con otra mujer, mátelos”. Tal afirmación fue considerada por diversos movimientos sociales una verdadera incitación a la violencia por la que se le inició un proceso judicial. Una primera reacción de Gonsález fue una carta pública en la que afirmaba que “la ley de Dios estaba encima de cualquier ley humana”. De hecho, los discursos de Gonsález desde el púlpito incluían ataques violentos contra homosexualismo y aborto. Y durante la campaña de 2016 “Con mis hijos no te metas” también contra la “ideología de género”. En el mes de febrero de 2017 cuando el proceso judicial en su contra estaba avanzando Gonsález salió del país y no ha regresado.⁶⁸ La situación colocó en evidencia una clara tensión entre un orden humano regido por un marco jurídico correspondiente y una moral religiosa que se intenta imponer a toda la sociedad. En la base de la cuestión se encuentra un

⁶⁶ Foram 5 pontos percentuais: <http://archivo.elcomercio.pe/politica/gobierno/flash-electoral-ollanta-humala-526-keiko-fujimori-474-noticia-770496>

⁶⁷ “Five days after Peru’s presidential election, the daughter of imprisoned former president Alberto Fujimori has conceded defeat, putting an end to an agonizing wait for results in one of the most closely contested votes in the country’s history”. Disponible in: <https://www.theguardian.com/world/2016/jun/10/peru-presidential-election-keiko-fujimori-concedes-pedro-pablo-kuczynski>

⁶⁸ <http://larepublica.pe/sociedad/871417-revelan-nuevo-audio-con-mensajes-de-odio-del-pastor-rodolfo-gonzales>.



moralismo religioso que toma posición contra principios básicos de laicidad de los modelos republicanos liberales (Bauberot et Milot, 2011). Al salir del país González puso en evidencia que no confiaba mucho en la superioridad de la “ley de Dios” y que las leyes peruanas podrían imponerse.

En el proceso de empoderamiento conservador el segundo líder más importante del campo evangélico peruano es el pastor Julio Rosas. Como líder religioso Rosas siempre fue un líder de perfil bajo. En su propia denominación, la iglesia “Alianza Cristiana y Misionera” (ACM) nunca ocupó los puestos de más prestigio. La mayor parte de su trabajo pastoral ha sido en el interior del país y después en una iglesia de la periferia de la ciudad de Lima. La ACM tiene sus templos más grandes en regiones de clase media de la ciudad de Lima. En más de una ocasión esos templos han sido palco del “Te Deum” evangélico durante las fiestas patrias. Se trata de un culto al que es invitado el Presidente de la República. Rosas nunca ha llegado a ser pastor en esos templos. Podemos decir que se trata de un pastor de desempeño mediocre, en el sentido técnico del término, y de perfil nulo en participación política. Durante su trabajo como pastor, a lo largo de más de dos décadas, Rosas nunca mostró interés en la política. Su denominación tampoco participó en política a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Como veremos más adelante, Rosas adquirió mayor protagonismo como uno de los líderes del movimiento conservador “Con mis hijos no te metas”.

Por las informaciones que acabamos de destacar se entiende por qué causó gran sorpresa que Rosas apareciese en el 2011 como candidato al Congreso y más aún encabezando la lista de candidatos del fujimorismo.

Las prioridades en la lista de candidatos al Congreso tienen precio. No son gratuitas. En nuestra investigación conversamos al respecto con diversos líderes de la ACM y del campo evangélico en general. Todos afirman que cada candidato pagaba por colocarse en los primeros puestos de la lista. Lo más probable es, entonces, que Rosas haya comprado a buen precio el lugar privilegiado en la lista de candidatos. Sin embargo, fue imposible saber el costo real. De todas maneras, es consensual la hipótesis de que el costo no era barato. No era barato en dos aspectos. En el sentido propiamente monetario, pues se sabe



que cada candidato pagaba miles de dólares al partido (en este caso al fujimorismo), lo que implica inevitablemente especular sobre el origen de ese dinero para un pastor de modestas condiciones. Cuando se lee, después de casi una década de protagonismo político conservador, esos orígenes políticos de Rosas, hay razón para especular que fue un cuadro seleccionado para actuar en nombre de un movimiento conservador de más amplias proyecciones y con financiamiento de dudoso origen. En otro sentido, el vínculo con el fujimorismo también resultaba bastante oneroso debido al hecho de que Alberto Fujimori, el fundador del movimiento, había sido condenado a 25 años de prisión por los siguientes graves delitos: homicidio calificado, crímenes contra la humanidad y secuestro agravado.⁶⁹ Aparentemente, fuerzas superiores llevaron a Rosas a aceptar ese alto precio y disponerse a contribuir con la reconfiguración del fujimorismo, fuertemente golpeado por la condena, en 2009, de su fundador.

No cabe duda que los intereses de Rosas se combinaron bien con los intereses del fujimorismo. El movimiento político requería de un maquillaje que disimulase su déficit de credibilidad. Nada mejor, entonces, que una figura religiosa. Debemos destacar, sin embargo, que el hecho de que el fujimorismo haya escogido a Rosas, líder de bajo perfil, es también un indicio de que fue difícil encontrar en el campo evangélico otro dispuesto a pagar el alto costo de vestirse la manchada camiseta del fujimorismo. Es importante recordar aquí que desde el autogolpe de estado el liderazgo evangélico se había mantenido a prudente distancia del fujimorismo. Rosas quiebra esa tendencia y abre un nuevo período de aproximación. En el 2011 no había otros aliados evangélicos de peso que el fujimorismo pudiera aprovechar.

Ese año 2016, nuevamente año de elecciones, que el movimiento evangélico conservador adquiere mayor protagonismo político y social. En esta ocasión Rosas se presenta como candidato al congreso en la lista del partido “Alianza Para el Progreso” (APP), movimiento de derecha liderado por el empresario César Acuña, acusado de graves delitos de

⁶⁹ <http://archivo.elcomercio.pe/politica/gobierno/ultimo-minuto-fujimori-recibe-maxima-pena-violar-derechos-humanos-seguira-preso-hasta-anos-edad-noticia-270209>



corrupción. Nuevamente Rosas se “compra el pleito”, pero esta vez con una agenda propia: luchar contra la ideología de género, el aborto y el homosexualismo. La candidatura de Acuña fue suspendida por el Jurado Nacional de Elecciones debido a graves acusaciones en su contra. Pero para Rosas eran mucho más importantes esas cuestiones morales que ocuparían el centro de su campaña electoral.

Los siguientes slogans de la campaña electoral de Rosas muestran su renovada vocación política con verdaderos tintes de cruzada moral. Uno de sus carteles tiene las siguientes frases: “Los niños tienen derecho a un papá hombre y a una mamá mujer. No son medios de realización de las parejas homosexuales”; y “Vote por la vida y por la familia”. Cabe destacar que la campaña de Rosas se distingue claramente de la campaña de APP. El slogan oficial de APP durante la campaña era “La educación es lo primero”. El slogan de Rosas era “Vota por la vida y la familia”. En otro cartel de Rosas aparece la siguiente frase: “Abortar es MATAR. No importa con qué” y “¡Con tu voto diremos **NO** al aborto. **SÍ** a la vida!”. Complementan el cartel dos imágenes de impacto: una mano agarrando un arma y con el dedo en el gatillo apunta el vientre embarazado de una mujer sin rostro. Dos cosas más llaman mucho la atención. Las imágenes ocupan la mayor parte del espacio del cartel. Segundo, no hay en el cartel ningún otro mensaje propiamente político.

Rosas utilizó en su campaña diversos otros carteles semejantes. En la lista de candidatos al congreso de APP Rosas era el número 8; es decir, estaba entre los primeros en la lista del partido, pero consiguió ser elegido con gran dificultad y con un bajísimo número de votos, alrededor de 273. Durante su mandato como congresista Rosas ha dedicado esfuerzos a organizar conferencias en los auditorios del Congreso con invitados que defienden la familia heterosexual y condenan el aborto y la relación homosexual.

Para abordar el crecimiento conservador en el campo católico es de singular importancia el papel del Cardenal Juan Luis Cipriani. Es necesario, sin embargo, situar la ascensión de Cipriani al cargo de Cardenal dentro del proyecto conservador más amplio del Papa Juan pablo II. A lo largo de sus 27 años de pontificado (1978 – 2005) Juan Pablo II se dedicó a remover sacerdotes progresistas y substituirlos por otros conservadores o carismáticos, sancionó a religiosos y religiosas,



teólogos y líderes de las Comunidades Eclesiales de Base y colocó a sacerdotes conservadores en puestos estratégicos. Cipriani es un claro ejemplo de esa política “re-evangelizadora” de Juan Pablo II. En 1988 Cipriani, militante de Opus Deis, fue nombrado Obispo auxiliar de la ciudad de Ayacucho, que en esos años pasaba por fuerte convulsión social y política resultado de la guerra interna desatada por Sendero Luminoso. Apenas 3 años después, en 1991, fue nombrado Arzobispo de la misma ciudad de Ayacucho. En 1999 Juan Pablo II lo nombró Arzobispo de Lima, la ciudad capital, y en 2001 lo nombró Cardenal. Cipriani fue el primer miembro del Opus Deis que llegó a ser Cardenal en el Perú. Y ha sido el único Cardenal en el país hasta recientemente, ya cerca a su jubilación por edad. El Papa Francisco acaba de nombrar en julio de 2018 a otro Cardenal, a Monseñor Barreto, de clara trayectoria progresista. Lo que configura un cambio importante en las relaciones del fujimorismo y la Iglesia Católica en Perú.

Gracias al liderazgo de Cipriani se ha mantenido en el Perú una hegemonía conservadora en el campo católico. Añádase a eso el apoyo irrestricto de Cipriani a los gobiernos de Alberto Fujimori, su papel como mentor de los movimientos pro vida y pro familia, y su beligerancia contra los Derechos Humanos. Durante el segundo gobierno de Fujimori éste adoptó como política de regulación de la pobreza en las regiones andinas del país la esterilización forzada de miles de mujeres. Cipriani nunca ha dicho una palabra de protesta, al contrario ha guardado silencio cómplice ante ese crimen por el cual Fujimori aún no ha sido juzgado. Desde el primer gobierno de Fujimori el Cardenal Cipriani ha sido un tenaz opositor y crítico mordaz de los movimientos en defensa de los Derechos Humanos en el país. El discurso de Cipriani ha contribuido a restar legitimidad a las organizaciones pro Derechos Humanos a las que acusa de izquierdistas, comunistas y hasta de terroristas.⁷⁰

En sus programas radiales Cipriani frecuentemente ataca a la igualdad de género a la que denomina “ideología de género”, criminaliza el aborto y las relaciones entre personas del mismo sexo. En el 2016 ha sido también un importante actor durante la campaña “Con mis hijos no te metas”. Algunas de sus expresiones durante esa campaña fueron las

⁷⁰ Véase, más adelante, sobre el uso indiscriminado del adjetivo “terrorista”



siguientes: “El plan de Dios es hombre y mujer”. “Por qué poner género y no la palabra sexo? Nosotros siempre fuimos hombre y mujer”. Con esas expresiones Cipriani criticaba el Plan nacional de Educación, aprobado en junio de 2016 y que incluye la “igualdad de género”. En una de sus oraciones en misa Cipriani utilizó las siguientes palabras: “Señor, haznos este milagro, protege a la familia, no permitas que leyes perversas vayan contra la familia usando esa diabólica ideología, la ideología de género, que es veneno contra la familia”.

La campaña “Con mis hijos no te metas” fue lanzada en noviembre de 2016 como reacción al Plan Nacional de Educación y fue escenario para detectar el auge del conservadurismo religioso que ganó el espacio público, con marchas en las principales calles, propaganda en los medios de comunicación e intenso debate en las redes sociales mediáticas. Militantes católicos y evangélicos vienen, desde entonces, demostrando gran interés por intervenir en los espacios de decisión de las políticas públicas. Como el año de 2016 ha sido también año electoral, otros actores religiosos también han hecho oír su voz. Es en ese escenario que analizamos el papel del colectivo Cristianos y Cristianas de Izquierda (CCI).

Cristianos y cristianas de izquierda contra el fujimorismo

¿En dónde está la izquierda cristiana de rica historia política militante de la segunda mitad del siglo pasado? Esa cuestión es casi un misterio. Las manifestaciones públicas entre 2016 y lo que va de 2018 muestran que la derecha conservadora no las tiene todas consigo. El rechazo al indulto a Alberto Fujimori, al corrupto gobierno de Pedro Pablo Kuczynski (PPK) y al fujimorismo que controla el legislativo y desde allí al ejecutivo ha puesto a la población en las calles. Sindicatos, colectivos de todo tipo, movimientos sociales en general, ONGs, asociaciones civiles, colectivos religiosos y la ciudadanía en general ha tomado las calles en diversas coyunturas. Un momento muy sensible de esas movilizaciones ha sido la generada por el indulto a Fujimori que provocó gran indignación en los más diversos sectores sociales. No hay duda que un factor importante



para la renuncia del Presidente PPK, en marzo de 2018, ha sido la firme manifestación ciudadana en las calles. En ese escenario de legítima protesta popular inquieta la pregunta: ¿dónde están los movimientos cristianos de izquierda? En el cotidiano, apenas quebrado por las marchas de protesta, todo parece indicar que el rol de los cristianos está concentrado en las fuerzas de la derecha cristiana, que se manifiestan en los medios de comunicación, en el espacio público y en el campo político, dando la apariencia de haber borrado del campo religioso al cristianismo progresista.

El colectivo CCI surgió al calor de las elecciones generales de 2016 y se organizó inicialmente para apoyar la candidatura del Frente Amplio que postulaba a Verónica Mendoza a la Presidencia. La información disponible sobre su activismo en las redes mediáticas y la observación de campo sobre su participación en las marchas nos permiten rica información sobre el mismo. Completamos la información sobre ellos con entrevistas a 6 de sus integrantes.⁷¹ El colectivo tiene clara consciencia de que no representa la voz mayoritaria del campo religioso cristiano y también de la fuerza que ha ganado el movimiento religioso conservador en el Perú del siglo XXI. Pero al mismo tiempo no se resigna a pensar que la mayoría de cristianos se sienta fujimorista o se posicione al lado “del enemigo común de la patria: el engendro del fujiaprismo que ensombrece el futuro próximo del país”, como lo afirma una de las respuestas.

Veamos los principales aspectos de las relaciones entre ser cristiano y al mismo tiempo ser de izquierda. Indagamos sobre esa cuestión situándola específicamente en la coyuntura actual marcada por los siguientes dos aspectos. Por un lado, la de hegemonía fujimorista en el escenario político, que implica la profunda crisis de credibilidad de las instituciones políticas especialmente debido a la corrupción. Por otro lado, el auge conservador en el campo religioso, contrario a los Derechos Humanos y revitalizado con las nuevas cuestiones morales ya abordadas en este texto: aborto, homosexualismo e “ideología de género”.

⁷¹ La investigación es parte de un proyecto más amplio. En este texto aprovechamos las entrevistas a tres de ellos. Al citarlos utilizamos, intencionalmente, seudónimos.



El colectivo mantiene una crítica teológica diáfana ante a los cristianos que defienden o militan en el fujimorismo:

“Desde la perspectiva bíblica-teológica no es posible ser cristiano y fujimorista, dado que el mensaje evangélico confronta aquellas intencionalidades y experiencias contrarias a la praxis de la fe, la cual se caracteriza por solidaridad, justicia y amor al prójimo” (Jorge).

En la misma perspectiva Andrés afirma:

Desde el punto de vista ético, no es posible ser cristiano y ser fujimorista a la vez; el cristiano está guiado por principios que defienden la vida, práctica la solidaridad, el servicio, el amor, la justicia, la libertad, el respeto a los demás, etcétera; valores todos estos que son negados por el fujimorismo (Andrés).

El juicio teológico al fujimorismo se expresa de la siguiente manera: “El fujimorismo es una expresión de la perversidad en todos sus extremos, del pecado individual, social e histórico y, por tanto, anticristiano por naturaliza” (Jorge). El balance crítico del fujimorismo va más allá del análisis teológico alcanzando perspectiva histórica y política. Nótese en las siguientes dos citaciones la referencia al neoliberalismo y al capitalismo:

Desde la perspectiva socio-histórica, la conformación del Poder político peruano da cuenta de un proceso de “putrefacción del Estado” en el cual el fujimorismo hace sus principales “contribuciones” en todos los niveles, resumidas en la institucionalización de una de las peores dictaduras del continente, cuyos rasgos hablan del autoritarismo, neoliberalismo y narcoestado. Ese alineamiento, orienta la construcción de un pensamiento crítico, encaminado hacia la afirmación de una ética bíblica y política liberadora, profundamente evangélica, que jamás podrá comulgar con el fujimorismo y sus ansias de poder, fundado en la corrupción, la prepotencia y el sufrimiento de los más pobres. Quien se reconozca conscientemente como cristiano y fujimorista incuba seguramente el germen del pecado y la complicidad con la corrupción: cueva de ladrones, mercader en curso, fariseo en ciernes (Jorge).



En el Perú, la expresión “fujimorismo”, denota el asalto (robo), control y manipulación, ejercida por los miembros de ese partido (fujimorista) a las instituciones del Estado. Pero esto se da dentro de la lógica de ganadores y perdedores del capitalismo. Es decir, el fujimorismo es la maximización de la corrupción en un sistema capitalista, para ensañarse contra las personas: viola derechos humanos, desaparece, asesina y tortura personas, desinforma, idiotiza a la gente a través de aparatos ideológicos como la televisión, la radio, los periódicos (conocidos como prensa basura), las iglesias evangélicas y católicas conservadoras y fundamentalistas; es la falta de libertad de prensa, expresión y pensamiento, es la negación de la dignidad humana. (Andrés)

Se considera también que no son pocos los cristianos e iglesias fujimoristas que actúan explícitamente como tales poniendo sus recursos al servicio del fujimorismo:

En el Perú hay muchas iglesias que se llaman cristianas evangélicas, y muchos de sus miembros se declaran fujimoristas; y se denomina fujimoristas no solamente porque apoyan con sus votos a Keiko Fujimori y a varios evangélicos como candidatos a congresistas en los procesos electorales, sino también porque hacen trabajo orgánico con ese partido: volantean, participan de sus marchas, organizan actividades del partido, colaboran económicamente, prestan sus templos para hacer proselitismo políticos, etcétera. Además, se observa que en algunas redes sociales como Facebook, estos cristianos-fujimoristas realizan una defensa a ultranza (fundamentalista) del fujimorismo. (Andrés)

Durante las marchas contra el fujimorismo, de hecho, no encontramos ningún grupo católico o evangélico que se identificara institucionalmente. En otras palabras, no había iglesias manifestándose públicamente contra el fujimorismo. Es muy probable, entonces, que importante número de cristianos sea simpático al fujimorismo o inclusive militante del mismo, tal como lo afirma la citación anterior. Esa posibilidad está corroborada por lo que observamos en los “chats” en los días posteriores al indulto de Fujimori. Muchas personas justificaban el indulto con argumentos apoyados en valores cristianos, como el perdón y el amor al prójimo. Cabe también destacar que las mismas



reaccionaban con violencia a las observaciones de que Fujimori era un condenado por violación de derechos humanos. Por regla general surgía la acusación “debes ser un comunista” o un “proterrucos”. En el contexto de la lucha contra el terrorismo durante los gobiernos de Fujimori en los años 90 se crearon las condiciones para estigmatizar toda defensa de los derechos humanos asociándola al terrorismo de Sendero Luminoso a cuyos militantes se les llamaba popularmente “terrucos”. La expresión ha sido divulgada al punto de que hoy existe el verbo “terruquear”. Activistas de derechos humanos, periodistas y militantes de izquierda son, con frecuencia “terruqueados”; es decir, acusados de ser pro terrucos. El terruqueo como arma para deslegitimar a los críticos ha sido (y es) divulgado y utilizado ampliamente por los medios de comunicación, la mayor parte de ellos, al servicio de las élites en el poder. “Terruco” es el adjetivo extremo de la siguiente secuencia: liberal, izquierdista, socialista, comunista, terruco.

También indagamos en el colectivo su comprensión sobre qué significa ser de izquierda. Planteamos la siguiente cuestión: ¿Cómo se posiciona un cristiano de izquierda en la coyuntura peruana actual con Alberto Fujimori indultado y el fujimorismo controlando el legislativo? Las respuestas remiten a diversas perspectivas y prácticas políticas que en seguida analizamos. Está muy claro que se trata de una toma de posición en una sociedad estratificada y excluyente, con sectores sociales privilegiados en detrimento de los más pobres:

Concretamente, ese posicionamiento supone una postura política contra los intereses de las clases burguesas y oligárquicas, así como las mafias organizadas en esos niveles, y en favor de las clases populares, empobrecidas y excluidas de la sociedad peruana. (Jorge)

El argumento base para considerarse de izquierda es al mismo tiempo político y teológico. Seguir el ejemplo de “Jesús de Nazaret” es una opción política y no solamente teológica:

Un cristiano de izquierda debe posicionarse contextualmente, como Jesús de Nazaret lo hizo contra el poder del imperio romano y su mediación religiosa farisaica. Se trata de una opción socio-política y no sólo ético-política. Eso significa asumir claramente una postura



antifujimorista, antineoliberal y antiimperialista en la coyuntura actual. (Andrés)

Como el contexto del surgimiento del colectivo es la hegemonía fujimorista y el indulto de Alberto Fujimori, la definición de lo que es ser de izquierda se manifiesta en relación a ambas cuestiones. Ser de izquierda es ser antifujimorista, pero también, ser “antineoliberal” y “antiimperialista”. Ser de izquierda es también denunciar la ilegalidad del indulto y exigir su anulación en nombre de una espiritualidad:

A partir de una espiritualidad comprometida con la paz, la justicia, la esperanza, la solidaridad, la tolerancia y el amor, se hace necesario denunciar el canje político de Kuczynski y el indulto de Fujimori, así como la alianza fujiprista que priva en la toma de decisiones legislativas para su propio beneficio. La anulación del indulto y la disolución del congreso son las dos caras de la misma moneda, tarea urgente en este momento. (Jorge).

El colectivo CCI define sin ambigüedades quién es el blanco inmediato de su acción política. Un cristiano de izquierda:

Se posiciona luchando contra las distintas formas de expresión del fujimorismo; y esto se da en distintos terrenos: la calle, el púlpito, las redes sociales, el centro de estudio, el lugar de trabajo, etcétera. Vale señalar, que es muy evidente, tanto en la calle como en las redes sociales, que un cristiano de izquierda en el Perú, es una persona informada, y tiene que dar batalla, contra una especie de “subcultura” creada por el fujimorismo, caracterizada por ser personas desinformadas y, por asumir prácticas fundamentalistas. (Marcos)

De hecho, ha llamado la atención el éxito de la propaganda fujimorista en sectores sociales muy pobres que se convirtieron en defensores incondicionales de Alberto Fujimori y posteriormente seguidores de Keiko Fujimori. La base del éxito fujimorista en sectores populares es, al mismo tiempo, la desinformación y la oferta de regalos de ínfimo valor a cambio del voto: camisetas, gorritos, “tapers” con un billete de 5 soles dentro. Son algunos ejemplos de lo que podemos llamar la política



del “taper” fujimorista. En la campaña electoral del 2016 el “taper” con un billete dentro fue usado de forma intensa y extensa. Ómnibus y camionetas se desplazaban a muchos rincones del país distribuyendo “tapers” de color naranja (el color del fujimorismo) que eran entregados con la siguiente frase: “Fuerza Popular le saluda”.

El trabajo en las redes mediáticas es considerado también muy importante. El CCI actúa intensamente en esas redes aumentando la intensidad en las coyunturas más delicadas, como durante la campaña de “Con mis hijos no te metas” o con motivo del indulto a Alberto Fujimori. El trabajo de CCI en las redes merece un estudio específico y no tenemos aquí el espacio para hacerlo.

Otros dos aspectos de como CCI entiende el ser de izquierda están relacionados a la identificación con el pueblo movilizado protestando en las calles. La acción del pueblo en las calles es considerado decisivo para la derrota del fujimorismo:

Un cristiano de izquierda en el Perú actual, participa de las marchas de protesta contra el fujimorismo, porque forma parte del pueblo, y sabe que el fin del fujimorismo no se decidirá en ninguno de los poderes del Estado (estos están cooptados por el fujimorismo), sino a través del pueblo organizado, luchando en las calles y en cualquier otro frente de batalla (es una lucha cultural que se debe dar desde las propias iglesias).

También está presente la necesidad de una política de alianzas con los más diversos sectores de izquierda en el país y los movimientos progresistas.

Un cristiano de izquierda hoy en el Perú, está llamado a construir puentes con las diversas organizaciones de izquierda y con otras fuerzas progresistas que apuestan por recuperar el Perú de manos del fujimorismo. La construcción de puentes pasa necesariamente por abrirse a hacer alianzas con los grupos de izquierda y los movimientos sociales que tienen el mismo objetivo; ahí están las feministas con teoría de género, los grupos de la diversidad sexual, los ambientalistas, los campesinos, los familiares de los desaparecidos, torturados y asesinados, las mujeres esterilizadas, etcétera, todos víctimas del fujimorismo; con ellos y desde ellos se posiciona un cristiano de izquierda.



La tarea de construir puentes con las organizaciones de izquierda es muy importante, pues la izquierda se encuentra bastante dividida. Inclusive el Frente Amplio que CCI apoyaron en las elecciones del 2016 y que consiguió elegir a 20 congresistas, hoy, a mediados del 2018 se encuentra dividido en el Congreso, constituyendo dos fuerzas políticas diferentes y en conflicto: una con el nombre de Frente Amplio (ahora no tan amplio) y la otra con el nombre de Nuevo Perú.

Es de singular importancia, sin duda, la voluntad de alianzas de CCI con los movimientos sociales, entre los cuales se menciona a sectores sociales que tradicionalmente no aparecían en la agenda de la izquierda. Entre otros se menciona a “los grupos de la diversidad sexual”, a “los ambientalistas” y a “las mujeres esterilizadas”. La igualdad de género se ha constituido, en la segunda década del presente siglo, en campo de tensiones y de lucha frontal en las calles, en el espacio público en general, en los medios de comunicación y en el propio Congreso. La referencia a las mujeres esterilizadas por política de Estado de Alberto Fujimori tiene un gran significado, pues la violencia de género ha hecho mucho más visible las marcas de una sociedad patriarcal. En todas las marchas acontecidas entre 2016 y 2017 han participado grupos de mujeres, especialmente jóvenes, protestando contra la violencia de género. El control social de los cuerpos de las mujeres ha adquirido una nueva perspectiva, claramente política (Blancarte 2013). Una de los slogans más expresivos de esos grupos en las marchas sintetiza de manera extraordinaria la continuidad entre las esterilizaciones forzadas del gobierno de Alberto Fujimori y la desigualdad de género actual contra la cual se protesta y se lucha: “Somos las hijas de las campesinas que no pudiste esterilizar”.

Conclusión

Es común, pero no inédito, que un colectivo de cristianos/as se identifique claramente con la izquierda. La manifestación inicial de CCI fue la campaña electoral del 2016 apoyando la candidatura de Verónica Mendoza, pero ese hecho coyuntural dio lugar a acciones permanentes en los años 2017 y lo que va del 2018. En la marcha contra el indulto de diciembre de 2017 los CCI se encontraron con decenas de hermanos/



as, católicos y evangélicos de las más distintas denominaciones, incluyendo pentecostales. Sin embargo, siendo todos ellos cristianos y antifujimoristas, no se identifican con la izquierda. La gran mayoría eran jóvenes (hombres y mujeres), pero también algunos líderes antiguos del otrora dinámico ecumenismo en el Perú. Es necesario recordar que muchos cristianos han estado presentes en las manifestaciones históricas contra el fujimorato, inclusive en la gran marcha de “Los cuatro suyos” que contribuyó decididamente a la caída y posterior fuga de Alberto Fujimori en noviembre del 2000. Un importante grupo de cristianos marcaron su presencia en las marchas, pero sin vínculos políticos y menos aún con la izquierda. El siglo XXI, sin embargo, ha traído novedades en el campo religioso. Hay en el Perú de este siglo una clara derechización del discurso religioso, cristiano hegemónico, que se aproxima peligrosamente al fascismo. Fascismo que podemos resumir en dos ideas básicas: considera peligroso y eliminable a todo diferente en cualquier campo, por ejemplo, izquierdistas, no creyentes, heterosexuales, etc. El fascismo, también, se manifiesta más libre y desvergonzado conforme se aproxima al poder político. Clara expresión de ese fenómeno son los pastores Julio Rosas y Rodolfo González. O el desvergonzado Cardenal Cipriani. No es un fenómeno aislado el peruano. El candidato a la Presidencia de Brasil (elecciones de 2018) Jair Bolsonaro, es evangélico y exmilitar, y se declara abiertamente de ultraderecha, homofóbico, no admite igualdad hombre/mujer, es contrario a los Derechos Humanos y afirma que la dictadura militar de los años 60 cometió un grave error al no eliminar a todos los comunistas. En un reciente discurso desde el púlpito de una iglesia bautista afirmó que “tenemos que barrer el comunismo de este país”.

Es en ese escenario que se debe valorar la participación del colectivo CCI. Está muy claro que no se trata de un grupo con pretensiones mesiánicas y que tiene sus descontentos con la izquierda dividida. Considera que la izquierda dividida no puede seguir haciéndole el juego a los políticos que saquean al país. El movimiento de protesta tendrá que transformarse en movimiento de propuesta. En el escenario religioso peruano contemporáneo los CCI constituyen una contraparte política teológica del movimiento fascista conservar CMHNTM (“Con mis hijos no te metas”). Pero, está claro, que el horizonte de acción política de CCI trasciende toda la mezquindad conservadora que caracteriza a CMHNTM.



Referências

- Baubérot J et Milot M (2011), **Laïcités sans frontières**. Du seuil. Paris.
- Blancarte R (2013) **Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo**. El Colegio de México, México.
- BURGOS-VIGNA, D. (2011). Alberto Fujimori: le populisme de l'efficacité. @mis. n. 5, 2005. Disponible en: <<http://amnis.revues.org/1015>.
- Degregori C. I. and Meléndez C. (2007). **El nacimiento de los otorongos. El Congreso de la República durante los gobiernos de Alberto Fujimori (1990-2000)**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- Jasper J M. (1998) The Emotions of Protest: reactive and affective emotion in and around social movement. **Social Forum** 13: 397-424.
- TANAKA, M.; BARRENECHEA, R.; VERA, S. (2012) "Cambios y continuidades en las elecciones presidenciales de 2011". **Revista Argumentos**, año 5, n. 2, May. 2011. Disponible en: <http://web.revistargumentos.org.pe/cambios_y_continuidades_en_las_elecciones_presidenciales_de_2011>.
- Urrutia A. (2011) Hacer campaña y construir partido: fuerza 2011 y su estrategia para (re)legitimar al fujimorismo a través de su organización. In: **Argumentos. Revista de análisis y crítica**, n.2, mayo. Disponible en: <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/hacer-campana-y-construir-partido-fuerza-2011-y-su-estrategia-para-relegitimar-al-fujimorismo-a-traves-de-su-organizacion/>

[Volta ao Sumário]





Memos e zoações: A exploração humorística das vulnerabilidades estéticas, morais e comportamentais dos evangélicos brasileiros na Internet





Airton Luiz Jungblut

Doutor em Antropologia Social pela
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul (UFRGS)

Professor e pesquisador do Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais da
PUC-RS (PPGCS/PUC-RS)

E-mail: jungblut@pucrs.br

Como referenciar este texto:

JUNGBLUT, Airton Luiz, Memes e zoações: A exploração humorística das vulnerabilidades estéticas, morais e comportamentais dos evangélicos brasileiros na Internet. In: MARRANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades: Educação e Espaço Público** (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 303-316.

Introdução: Pentecostalismo – crescimento e adversidades

Até bem recentemente os estereótipos atribuídos aos evangélicos pentecostais brasileiros, não só pelo senso comum, mas, também, por boa parte dos estudiosos do assunto compunham uma imagem deste grupo religioso como detentor de uma superioridade moral em relação a sociedade envolvente. Numa sociedade onde o catolicismo “democrática e anarquicamente”, segundo as palavras de Carlos Rodrigues Brandão, estaria por todos os espaços, “não só nas igrejas e nas cortes de justiça”, mas também “nos prostíbulos, nos campos de futebol e nos blocos de carnaval” (Brandão, 1988: 53), o evangélico destacava-se como renunciante a isso tudo, o sujeito que asceticamente mantinha-se afastado de tudo aquilo que, em seus trajetos intramundanos, mostrava-se brasileiromente impróprio para a almejada salvação pós-morte: a frouxidão moral da malandragem tupiniquim, a sensualidade tropical, o hedonismo mundano.

No imaginário popular brasileiro o evangélico pentecostal, também chamado “crente”, foi, por muito tempo, tomado por aquele sujeito que apesar de se apresentar desagradavelmente sisudo, introvertido, moralista e ascético possuía, em contrapartida, uma confiabilidade bastante interessante para uma sociedade onde há grandes déficits de credibilidade entre seus cidadãos. Com esse índice de confiabilidade alto, já que de um evangélico nunca se esperaria uma atitude de desonestidade, esse grupo tem faturado as vantagens trazidas por essas características identitárias, como por exemplo, o acesso privilegiado a determinados espaços profissionais. Entre as classes populares, por exemplo, de onde os grupos sociais mais privilegiados arregimentam mão de obra para ocupações domésticas, levam vantagem aqueles indivíduos que se declaram evangélicos. Essa auto-identificação aumentou significativamente as chances destes serem contratados pois essa auto-identificação, funcionado como eficiente atestado de probidade, diminuiu consideravelmente as preocupações cotidianas dos futuros patrões com a presença doméstica de alguém que, não fosse evangélico, inspiraria aquele temor das “sempre perigosas” classes populares.



Declarar-se convertido à fé evangélica no Brasil atual tem sido, outrossim, uma atitude de auto-identificação que, em vários contextos, produz efeitos atenuantes sobre o passado de indivíduos com trajetórias biográficas socialmente deterioradas. Assassinos cruéis, facínoras, criminosos notórios, etc.. depois de presos e submetidos à justiça têm, com bastante frequência, se declarado convertidos à fé evangélica. Os benefícios destas declaradas conversões para a imagem pública desses criminosos não são nada desprezíveis: declarando-se culpados perante a lei dos homens e a lei de Deus e, resignados com as conseqüências penais que terão que encarar, eles adquirem uma dignidade que os faz serem menos execrados socialmente. Nos presídios acabam por habitar alas especiais onde são segregados do mundo extremamente violento do sistema carcerário brasileiro. Quando se encontram em condições de solicitar benefícios como regime semi-aberto, liberdade condicional, indultos, etc.. a condição de convertido à fé evangélica sempre é lembrada por seus advogados como atestado de reabilitação moral.

Muitos crentes parecem ter se dado conta dos benefícios sociais produzidos pela associação entre fé evangélica e comportamento ético. Percebendo que dispunham de uma identidade religiosa que funciona como um eficiente atestado de idoneidade moral numa sociedade em que há escassez dessa moeda, trataram de, explicitamente, faturar os potenciais benefícios desta imagem. Isso se viu mais claramente no campo da política eleitoral onde tem sido crescente a cada eleição o número de candidatos a todos os cargos eletivos ostentarem suas identidades de cristãos evangélicos.

Surfando nessa onda favorável o pentecostalismo brasileiro tem crescido muito nas últimas décadas, principalmente a partir de uma certa tendência autoctonizante dos grupos locais que permitiu uma relação menos cautelosa com a mundanidade envolvente da cultura brasileira. Esses grupos, percebendo as vantagens conversionistas de tal postura, passaram a inserir-se cada vez mais em inusitados e inesperados espaços sociais mundanos em detrimento de seu pregresso sectarismo, tais como a mídia eletrônica e a política partidária, tiveram que de se acomodar às pressões, regras e exigências dessas instituições midiáticas e



políticas; ao optarem cada vez mais pelo *marketing*, viram-se constrangidos a adaptar seus cultos, crenças e práticas religiosos às demandas, sempre diversificadas, de indivíduos que não estavam dispostos ao sectarismo puritanista do pentecostalismo tradicional. Atendendo a essas demandas, ditadas pelo mercado, eles vêm se tornando cada vez mais indistintos da cultura e sociedade envolventes.

Mas esse crescimento tem limites? Há um teto para a expansão pentecostal brasileira? Essa estratégia de aproximação com a cultura brasileira não estaria a causar prejuízos à imagem puritana dos crentes-pentecostais locais? Paul Freston, em texto onde analisa a capacidade de crescimento desta modalidade religiosa no Brasil, afirma que “pelas tendências atuais nunca haverá uma maioria protestante [leia-se pentecostal] no Brasil” muito em função dos “prejuízos à própria imagem evangélica: escândalos, lideranças autoritárias, promessas não-cumpridas, imagem política negativa e capacidade limitada de realizar transformações sociais (ao contrário de transformações individuais, nas quais o pentecostalismo é muito exitoso)” (Freston, 2010: 24-25).

Olhando rapidamente para a literatura a respeito do recente crescimento do pentecostalismo brasileiro, nota-se certa lacuna em relação a problematização dos fatores inibidores desse processo ou aos efeitos imprevistos desse crescimento que poderiam obstaculizar o prosseguimento de um crescimento ininterrupto desse rebanho religioso. Torna-se, então, oportuno inventariar os fatores inibidores desse crescimento e, também, atentar para a maneira que essa suposta imagem negativa do pentecostalismo brasileiro estaria a se desenvolver. Para isso, propomos olhar atentamente para a imagem construída dos evangélicos no anedotário popular, particularmente através das peças humorísticas que se desenvolvem em várias plataformas de interação online possibilitadas pela Internet. Entendemos que a contestação humorística de certas práticas sociais tem forte poder corrosivo sobre a imagem dos atores que as desenvolvem e, assim sendo, queremos analisar mais de perto essa possibilidade de que práticas humorísticas direcionadas aos crentes-pentecostais brasileiros, através de recursos disponibilizados pela Internet, estejam causando danos a sua imagem pública. Vejamos, então, o que se apresenta.



O humor que maltrata o crente

No universo do humor popular sempre existiram temas que, alternando-se, de acordo com a época e o contexto sócio-cultural, prestam-se a jocosidade, ensinam um sem-número de anedotas, paródias, expressões jocosas, etc.. Mais recentemente, com a emergência da Internet, esse tipo de prática tem ganhado novos formatos (o meme, o vídeo humorístico, o texto trolhação, etc.) e grande circularidade e penetrabilidade midiática. Dentre os temas que, no Brasil, têm ganhado espaço como matéria prima para práticas jocosas na Internet está o estilo de vida dos crentes pentecostais.

Fazer um levantamento exaustivo ou amplo desse tipo de produção é, praticamente, impossível, haja vista a natureza amorfa dos suportes midiáticos e a instabilidade e efemeridade de muitas manifestações que ocorrem nesse ambiente comunicacional. Podemos, no entanto, elencar alguns protagonistas desse ofício e algumas práticas mais ou menos típicas que servem ao nosso propósito aqui, que é de exemplificar algo que em nossa percepção causa prejuízos identitários aos crentes do rebanho pentecostal brasileiro.

Por onde quer que se circule pelo ciberespaço a chance de topar com alguma fotomontagem, desenho-montagem, ou textos em frames painelizadas de natureza humorísticas no formato “meme” é muito grande. Os memes estão por toda parte, por todas as plataformas de interação online, e são, quando caem na gosto daqueles que os avisitam, compartilhados *ad infinitum* produzindo aquilo que muitos chamam de viralização. Não é diferente com os memes que ironizam a condição crente-pentecostal. Os temas, as abordagens, as estratégias de se obter o efeito de ironia e/ou jocosidade são as mais variadas, como de resto o são para todos os tipos de memes. Há, por exemplo, memes que exploram as contradições entre a condição crente e práticas mundanas pouco ou nada condizentes com as doutrinas pentecostais. Neste caso, contudo, embora haja ironia, geralmente a jocosidade não jorra tão fortemente quanto em outras manifestações humorísticas que abordam a condição crente-pentecostal. Trata-se, antes, de zombar com alguma severidade desaprovadora daquilo que desaprova moralmente em tal condição. Exemplo:



Meme onde aparece a seguinte legenda: “Se recusa a visitar um hospital infantil espírita por se dizer evangélico, engravida uma menina de 17 anos ainda solteiro.

Fora do estilo ironia-denúncia moral de contradições, há, contudo, memes que assumem mais abertamente o tom jocoso. Como aqueles, por exemplo, que deboçam abertamente, com graus diferenciados de hostilidade, da condição crente:

Meme onde aparece a seguinte legenda: “Não discuto com crente. Saber que eles são enganados e roubados todos os dias já é o suficiente para mim.”

Uma variação deste estilo pode conter ironias direcionadas à líderes eclesiásticos e/ou políticos do rebanho pentecostal, algo bastante recorrente:

Meme onde aparece a seguinte legenda direcionada ao Pastor Silas Malafaia: Silas Malafaia acusou Lula de usar a morte de sua esposa para fins políticos. Logo Malafaia, que usa a morte de Jesus para ganhar dinheiro.

Outra forma de instrumento de provocação jocosa contra a condição crente-pentecostal ocorre através das performances comunicativas de personagens fictícios que atuam em vários tipos de plataformas de interação social na internet. No Facebook temos, por exemplo, a Irmã Zuleide, perfil fictício do DJ Álvaro Oliveira Rodrigues lançado em abril de 2012, que em suas postagens nesse site de relacionamentos busca, assumidamente, satirizar as igrejas evangélicas e ironizar seus seguidores. O perfil conta com cerca de 7 milhões de seguidores. Seu principal mote são as venturas e desventuras das moças evangélicas em busca de seu “varão” tendo que, para isso, lidar com pulsões mundanas sempre reeprendidas em nome de Jesus. Uma postagem sua, muito curtida, dá tom de suas performances:

Comigo satanás não tem vez! Estou indo em direção ao combate do pecado, hoje irei dar uma empinada na cara do encardido com minha moto ungida no óleo de Jacó, personalizada com a hello kitty virgem e casta. Oh Glória! Estarei na porta de todos os bares próximos as faculdades para repreender e vigiar os jovens que estarão bebendo



mijo de satanás nessa sexta. Tomem cuidado espíritos do alcoolismo, pois sou uma varoa com potencial gospel de exorcizar todo mal dos ambientes pecaminosos. Vou orar pra alma também das piricrentes que vão caçar macho nesse final de semana! Vai ser vuadora de dois pé na cara do cão pra que a obra de Deus se cumpra! ALEUIAAAA HANALAKA SUVYA XABALALA! (Aproveitando o post pra dizer que to solteira e quero um varão procriador)

Há também, outros personagens fictícios do Facebook que, embora menos famosos, sem uma trajetória tão longa e bem sucedida como a de Irmã Zuleide, conseguiram em algum momento grande sucesso com peças cômicas que viralizaram na internet. É o caso, por exemplo, do Pastor Adélio, perfil fictício do humorista, ator, escritor e roteirista Márcio Américo que tem uma página no Facebook desde fevereiro de 2013. Ele tem cerca de 100 mil seguidores. Mesmo não tendo o mesmo sucesso de Irmã Zuleide, ele obteve, em alguns momentos, a viralização, em várias plataformas além do Facebook, de alguns textos painelizados seus. O que obteve mais sucesso foi uma postagem feita em dezembro de 2017 intulado “Masturbação, o jeito cristão de praticá-la. Como praticar o prazer solitário sem desagradar o nosso Criador?”. Dizia o seguinte:

A masturbação só é lícita se for pensando em alguém do sexo oposto. Não pratique-a pensando em mundanos, mas dê sempre preferência aos irmãos e irmãs de sua congregação, observando que estes sejam solteiros. Fantasia sexual com casados será considerada e punida como adultério.

Tendo escolhido seu parceiro para inspirar-se, não esqueça de que mesmo na fantasia, vocês devem ser casados. Atenção varões, a masturbação deve ser pura, portanto, abstenham-se de inserir qualquer coisa no ânus. Temos relatos de irmão que inseriu um Rexona roll on no reto. Se o irmão ou a irmã optar por se masturbar no banheiro da congregação, procure aguardar o término do culto para fazê-lo. Já tivemos que interromper um testemunho por conta do orgasmo da irmã Juraci.

Irmãos que tem o hábito de se masturbar na cama, sejam mais altruístas com a mamãe, e não limpem as secreções na fronha, no lençol e nem na parede. E para evitar exageros, pareceu bem



a nós e ao espírito santo atrelar a masturbação ao dízimo. A cada masturbada o jovem deverá ofertar R\$ 20 a congregação. Nenhum irmão ou irmã deverá masturbar outra pessoa. A masturbação é um ato solitário. Em caso de dúvida, busque a Deus em oração, mas atenção, procure não orar enquanto se masturba.

Pastor Adélio também mantém um canal na plataforma de vídeos Youtube, com mais de 100 mil inscritos, onde disponibiliza curtos vídeos através dos quais, apresentando-se como pastor pentecostal, faz pregações jocosas sobre a vida dos crentes, dízimo, sexo evangélico, etc. Seu linguajar destoa um pouco daquele empregado em seu perfil de Facebook e do padrão observado entre os humoristas que abordam jocosamente a condição crente-pentecostal. Abusando de termos obscenos, algo chulos, zomba grotescamente das coisas que fazem parte do cotidiano de um crente, particularmente àquelas relacionadas a sexo. Alguns destes vídeos viralizaram em outras plataformas e conseguiram ultrapassar a barreira das 500 mil visualizações.

Mas há, também, alguns grupos e personagens humorísticos que fazem um humor mais familiar, aparentemente direcionado ao intramuros evangélico. É o caso, por exemplo dos canais de Youtube “Desconfinados (2.621.348 inscritos) e do Tô Solto (1.817.396 inscritos).

O primeiro, “Desconfinados”, se autointitula uma “canal censura livre” de vídeos cômicos que faz um humor soft destinado à família, sem emprego de palavrões. Embora façam muitos vídeos destinados a explorar o cotidiano de crentes-pentecostais, não exploram somente esse filão. Outros assuntos alheios a isso são explorados. Contudo, nos vídeos que zombam de crentes-pentecostais, a maneira como demonstram dominar o palavreado empregado nas comunidades pentecostais e a maneira como esse palavreado aparece exaustivamente explorado indica tratar-se de um produto feito por crentes e destinado ao público evangélico. Entre os vídeos mais bem sucedidos em visualizações estão as paródias musicais de músicas mundanas e do gênero gospel com a celebradíssima “Vai varão”:

Eu sou varão de oração
Pra namorar é um problema ai, ai



As varoas não quer unção
Só quer os bonitos pros esquemas, só os bunitim
Eu sou varão de oração
Não tem mulher na minha igreja, não não
Não vou buscar no mundo não
Pra não perder a minha bença, só fico sozim
Eu queria ser obreiro, Jesus sempre me guardou
Quero agora casamento, mas a vasa num me achou
As bunita da minha igreja, todo mundo já casou
As solteiras que sobraram só o sangue do Senhor
Eu sou varão de oração
Não tem mulher na minha igreja, não não
Não vou buscar no mundo não
Pra não perder a minha bença, só fico sozim
(...)

Já o canal “Tô Solto”, segue nessa mesma linha do Desconfinados, vídeos humorísticos soft de crentes-vangélicos destinados ao intramuros evangélico. A única diferença é que não explora situações cômicas fora do cotidiano crente-pentecostal.

Os vídeos disponibilizados nesses dois canais, embora explorem um humor que só pode ser compreendido inteiramente no intramuros evangélico, também são visualizados por não crentes. Isso fica evidente quando se presta atenção aos comentários feitos pelo público que visita o canal. É comum notar comentários como esse que dá o tom de um tipo recorrente de recepção: “Esses crentes além de trouxas e vacilões são uns comédias mesmo.” Desta forma, contribuem, mesmo que essa não seja a intenção, para uma percepção difusa algo desfavorável a condição crente pentecostal. Isso, por vezes, gera reclamações evangélicas a tais empreendimentos humorísticos. Como para se vacinar contra as críticas do intramuros evangélico o proprietário do canal “Tô Solto” adverte ao seu público:

Oi! Sou Vini Rodrigues, e esse canal pertence a mim, um cristão que acredita que rir não é pecado e que gosta de fazer outros rirem também. Se você não pensa assim, não assista. Sério! Não assista. Canal expressamente proibido para religiosos e cristãos cheios frescura e mimimis. Caso contrario, seja muito bem-vindo e divirta-se. Esse canal é para você!



Por fim temos o canal Youtube que mais consegue amplificar um humor que desfovece identitariamente o seguimento crente-pentecostal brasileiro. Trata-se do celebradíssimo canal do grupo “Porta dos Fundos” que têm cerca 14,6 milhões de inscritos, sendo o sexto maior canal brasileiro de Youtube. Em operação desde 2012, o grupo especializou-se na produção de vídeos humorísticos de curta duração, com excelente qualidade técnica, que muito facilmente viralizam na Internet brasileira. Segundo o blogueiro Ancelmo Gois, do grupo O Globo, o Porta dos Fundos teria ultrapassado, em janeiro de 2017, marca de 3 bilhões de visualizações. Seus vídeos tematizam muitos assuntos de interesse do público brasileiro, como temas referentes à política local e a religião. Dentre os que se ocupam da religião, os vídeos que troçam da condição crente-pentecostal são disparadamente os mais frequentes e os mais visualizados. Não é exagero dizer que esse é um dos filões carro-chefe do grupo.

O Porta dos Fundos costuma dar um tratamento algo crítico-denunciativo quando aborda temas referentes à condição crente-pentecostal. O deboche refinado com que, por exemplo, relata em uma de suas peças o fenômeno dos bandidos convertidos a igrejas pentecostais, não deixa dúvida a respeito de suas intenções denunciativas. No vídeo intitulado “Traficante gospel” (mais de 2,2 milhões de visualizações), um traficante de drogas de um morro qualquer, convertido, mostra domínio completo do jargão pentecostal e mistura aos seus afazeres de traficante também as funções de líder pentecostal, formando um sincretismo identitário algo insólito e, por conta disso, muito engraçado. Em um outro vídeo, intitulado “Demonio”, um dos campeões de visualizações (quase 13 milhões), um pastor pentecostal se depara, em um exorcismo na igreja, com um fiel que manifesta um demônio que argumenta, insólita e desconcertantemente, pelo direito de permanecer obsediando o fiel. Em “Disse Jesus” (mais de 2,6 milhões de visualizações) um pastor é procurado por Jesus em sua residência e ouve diretamente do messias muitas daquelas frases que pastores pentecostais frequentemente dizem, em seus cultos, ter ouvido diretamente do filho de Deus, tais como: “Eu preciso muito que as pessoas depositem dinheiro na sua conta. Somente quando sua conta tiver milhões de reais eu poderei finalmente ajudá-las. Fala pra elas que foi eu que pedi.”. O efeito humorístico é obtido demonstrando-se o quão insólito é a situação de tentar



convencer a membresia da igreja de que essa e outras falas transmitidas de Deus para eles são orientações realmente verdadeiras apesar, da sua aparente capciosidade. Para obter credibilidade o pastor arremata: “por isso eu venho até vocês contrariado”.

Humor erosivo?

De um modo geral toda essa carga de ironia e jocosidade direcionada aos crentes-pentecostais, por humoristas amadores e profissionais através de diversos recursos possibilitados pela Internet, acaba por instituir uma espécie de mote do tipo: “piada de crente”, “trollagem com crente”, “zoeira com crente”; uma espécie de filão humorístico tal com em outros tempos existiam as “piadas de português” ou as “piadas de papagaio”.

É óbvio que isso trás algum tipo de prejuízo a imagem pública do rebanho pentecostal. Difundem-se através disso alguns esterótipos nada abonadores, tais como: os fiéis são ingênuos e facilmente manipuláveis por pastores desonestos e inescrupulosos que achacam financeiramente suas membresias; há grandes dificuldades para o crente em se manter atento ao ascetismo prescrito; dificuldades essas que são mascaradas por práticas hipócritas; as pulsões sexuais dos crentes são sempre apresentadas como difíceis de serem controladas o que produz um déficit identitário permanente entre o ascetismo buscado e aquilo que se obtém verdadeiramente na vida cotidiana.

Esse tipo de acusação desabonadora geralmente tem custos sociais elevados e é muito difícil de ser vocalizada fora do registro humorístico. Como se sabe o humor permite dizer coisas que não se pode dizer através da comunicação ordinária. O humor é uma frame, um enquadramento, por onde a virulência acusatória pode fluir impunemente, afinal “é brincadeira”, “é zoeira”, “é trollagem”. Mas para que eles sejam realmente danosos, ao ponto produzir prejuízo a essa modalidade religiosa, é necessário mais, é necessário algo que a internet instituiu: a alta capacidade de viralização. Também o baixo custo de produção,



reprodução, trazido pelas pela digitalização e pelas plataformas online, possibilitam fazer desse tipo de acusação desabonadora um produto cultural altamente circulante.

O Ciberespaço não é, definitivamente, um território onde crentes evangélicos estejam protegidos da hostilidade mundana. Ali eles são constantemente interpelados pela mundanidade de uma maneira que quase nunca ocorre no mundo offline. Ali, por conta da possibilidade de anonimato dos emissores de mensagens, da informalidade que a comunicação assume, sem os constrangimentos das interações face-a-face, é tolerada uma agressividade interpelativa da qual os evangélicos não conseguem se proteger eficientemente. Não podendo se proteger são alvos fáceis de todo tipo de troça que uma mundanidade humoristicamente militante pode lhes dirigir.

Assim, nos parece fato incontestável que a produção e veiculação viralizada de peças humorísticas dirigidas ao ethos e estilo de vida crente-pentecostal no ciberespaço deve ser tomado como o fator de desgaste da imagem pública deste segmento evangélico o que pode inibir seu crescimento e/ou, mesmo, favorecer movimentos de defecção. Isso, contudo, só pesquisas futuras poderão atestar ou desmentir.



Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, Viola et alli. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58.

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. In: **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 13-30, 2010.

[Volta ao Sumário]





"Um tapa na cara pra quem
diz que cura gay não existe":
Ideologia de gênero e de
gênesis em Cleycianne, Lady
Gaga e Marco Feliciano





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

Como referenciar este texto:

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão, “Um tapa na cara pra quem diz que cura gay não existe”: Ideologia de gênero e de gênese em Cleycianne, Lady Gaga e Marco Feliciano. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 317-356.

*Deixe-me ir, preciso andar
Vou por aí, a procurar
Rir pra não chorar*
(Cartola)

No princípio era o riso

Apresento neste texto algumas das formas como Cleycianne, personagem da *internet* que representa uma mulher evangélica conservadora, atua parodicamente na resistência (ou “ris-istência”) aos dispositivos de sexualidade e cisheteronormatividade relacionados a uma certa “ideologia de gênese”, se contrapondo especialmente às concepções de “cura, restauração e libertação” da sexualidade de pastores-políticos midiáticos como Marco Feliciano. A ideologia de gênese que reveste tais dispositivos, por sua vez, se promove a partir dos ataques a uma fantasiosa e sofismática “ideologia de gênero” – termo falacioso que se relaciona com os mais que necessários estudos e diálogos sobre justiça e igualdade de gênero. O texto parte de uma análise de textos e imagens veiculados por essa *diva gospel*, entremeados com contribuições de pessoas que escreveram sobre religião e humor, análise de imagem e “cura gay”, e anotações de minha pesquisa de Doutorado em História Social (2014) sobre “cura, restauração e libertação” de pessoas transgêneras.

O texto se estrutura da seguinte forma: na *gênese* do mesmo refletirei a relação entre humor –especialmente a paródia – como resistência política no ciberespaço. Na sequência apresentarei Cleycianne, serva do Senhor na *internet*. Em seguida, quem lê o artigo acompanhará a questão da “cura, restauração e libertação” de pessoas não-hétero e não-cisgêneras e um de seus maiores promotores, o pastor-celebridade ou *popstor* Marco Feliciano. Logo após, observaremos tentativas de interdição de perfis de *drags* e demais pessoas transgêneras pelo Facebook e episódios de “ris-istência” estimulados por *tia Cley*, como o concurso (*reality show*) de cura de *drags*, relacionado à uma certa Fada Madrinha representada por um certo político e pastor famoso. No *apocalipse* ou final do texto virão considerações de caráter *inconclusivo* sobre a cura



da homofobia e transfobia através do humor – bem como sobre os necessários diálogos e estudos (des) envolvendo igualdade e justiça de gênero.

Deus é amor ou Deus é humor?

No princípio era o Verbo e o Verbo se fez paródia? Mais que dizermos que Deus é amor, será que Deus é humor?⁷² Em tempos de Idade Mídia⁷³ a *internet* pode ser considerada apologeticamente “uma benção” ou ela representaria o Apocalipse de uma “inferneta”?

Pierre Lévy compreende que a *internet* é benéfica já que o formato descentralizado da rede proporciona que as pessoas conectadas consigam construir e partilhar a inteligência coletiva sem submeter-se a qualquer tipo de restrição político-ideológica. Para Jorge Miklos, “na esteira da utopia cibernética, Levy encara a Internet como um agente democrático (porque democratiza a informação)” e também “humanitário (porque permite a valorização das competências individuais e a defesa dos interesses das minorias).” Miklos postula que essa “visão redentora da cibercultura” é “alargada por Paul Virilio (2000), que considera a cibercultura uma cultura de controle (apropriação por parte do poder instituído por grandes empresas, classes militares e Estado).” Este entende que “o libertário propugnado pela cibercultura foi tragado pelos interesses do capital” e que “o ideal de livre acesso converteu-se em apropriação dos efeitos tecnológicos ora pelo Estado com interesses militares,

⁷² “Porque Deus é humor” é título de *site* do pastor Jasiel Botelho. Além desse, há outros *sites* e *blogs* que utilizam o riso como forma de crítica social/religiosa com perspectivas mais ou menos conservadoras e/ou (nada) confessionais, como o *Genizah* (de Danilo Fernandes); o *Um sábado qualquer* (de Carlos Ruas); além do Porta dos Fundos, Pastor Adélio, Pastor Gaúcho, Ministros do Riso, Portal Fiel, Agnussantos, Cenáculo Universal e Infiltrados no Mundo, dentre outros. Eduardo Guilherme de Moura Paegle comentou sobre o *Genizah* e o Porque Deus é humor, que de acordo com ele, são *sites* feitos “por, para e pelos evangélicos” (PAEGLE, 2015, p. 2). Sobre o uso religioso da *internet* sugiro Airtton Jungblut (2012) e acerca da relação entre cristianismo e humor recomendo os diversos artigos de Salma Ferraz.

⁷³ Stewart M. Hoover é o autor da expressão *Idade Mídia* (2006).



ora pelo mercado com interesses de ampliação e reprodução do capital" (MIKLOS, 2010, p. 82). Para Miklos, "até o presente momento constatamos que aconteceu com a cibercultura o mesmo que ocorreu com a modernidade: a promessa de liberdade submeteu-se à onipotência do capital" (MIKLOS, 2010, p. 86).⁷⁴

Percebido assim, temos a impressão de que a cibercultura⁷⁵ e o ciberespaço são territórios maniqueisticamente dicotômicos: servem ao bem ou servem ao mal. Mas é possível entendermos que o principal sentido do ciber é a polissemia: trata-se de um ambiente especialmente marcado por te(n)sões, conflitos, disputas de poder e tentativas de domínio e de resistência política. Para além ou aquém das discussões que pensam o ciberespaço como positivo, negativo ou um *mix* das duas coisas, esse texto procurará identificar um caso que compõe uma bem-humorada rede de resistência paródica e ciberespacial através do riso⁷⁶ – e podemos chamar aqui essa risonha resistência de *ris-istência*.

Semelhantemente ao ciberespaço (a *internet* é benéfica ou maléfica afinal?), o riso também tem suas ambiguidades: pode, por exemplo, servir ao *status quo* e pode ter o intento de subvertê-lo. Como já contemplava Georges Minois, "o riso está a cavalo sobre uma dupla verdade: serve ao mesmo tempo para afirmar e subverter" (MINOIS, 2003, p. 16). Uma das formas como o riso floresce está na *paródia*. Esta pode ser ferramenta de afirmação da ordem ou de subversão à mesma e é definida por Linda Hutcheon como "imitação com distância crítica, cuja ironia pode beneficiar e prejudicar ao mesmo tempo", tendo como prin-

⁷⁴ O autor contempla que a ciber-religião "se por um lado, traz a promessa da redenção, da aproximação entre as pessoas, por outro, produz na sua sementeira a ilusão: no lugar do religare, a mera operacionalidade e a conexão técnica" (MIKLOS, 2010, p. 88).

⁷⁵ Em relação ao termo cibercultura, autores/as como Theophilos Rifiotis tem refletido sobre a inadequação do mesmo: "ao invés de definições apriorísticas de ciberespaço, cibercultura, etc., que poderiam se confundir com um nominalismo, retomamos as interrogações básicas sobre como se dão as interações nesse espaço. Possibilitando, então, condições para revisitarmos criticamente os conceitos e princípios metodológicos da Antropologia" (RIFIOTIS, 2002, p. 3).

⁷⁶ Alguns dos *sites* referidos na 3ª nota de rodapé podem ser considerados integrantes de uma rede de *ris-istência contra-hegemônica e contra-dispositiva* – outros, contudo, mais ratificam e reificam (quando não deificam) determinadas normas conservadoras do que propõem rupturas das mesmas. São, ainda assim, movidos por perspectivas humorísticas.



cipais operadores formais versões irônicas de “transcontextualização” e inversão, sendo que “o âmbito de ethos pragmático vai do ridículo desdenhoso à homenagem reverencial” (HUTCHEON, 1989, p. 54). Já Salma Ferraz entende paródia como uma forma de intertexto que “exige que o leitor conheça o texto base, o texto primeiro, a pintura primeira. Só que não ocorre apenas a introdução de um novo sentido ao texto primeiro, mas sim, uma completa alteração de significado do primeiro texto”, (FERRAZ, 2011, p. 53) devendo produzir sentidos risíveis, ou seja, humor. Ou como nota Josué Chaves, “quem lê uma paródia recebe claramente a mensagem de que nela existe uma comparação zombeteira, destinada à produção de comicidade” (CHAVES, 2018, p. 125). Para Julia Antivilo Peña, ao falar sobre arte e feminismo, “a ironia, o sarcasmo e a paródia tem sido ferramentas históricas às quais as mulheres tem recorrido para tomar a voz nas artes, como estratégia argumentativa de discurso e ação política feminista” (PEÑA, 2015, p. 168), e “rir de quem nos oprime nos faz perder o medo desse poder, pois desestabiliza, perturba, molesta, fissura o monólito dos discursos do poder hegemônico” (Idem, 2015, p. 170).⁷⁷

Cleycianne, *serva do Senhor na internet*

O caso identificado nesse artigo diz respeito ao *riso paródico* e resistente (*ris-istente*) ao poder de gênero hegemônico contido em Cleycianne, personagem da *internet*. A *gênese* de *tia Cley* se dá em julho de 2009, quando o DJ Thiago Pereira deu à luz ao *blog* da Cleycianne, que apresenta essa *serva do Senhor no mundo da internet*. Podemos considerar a personagem como a representação de uma mulher evangélica que *co-me-u o pão que o diabo amassou* e distribui o *pão da vida* no ciberespaço, ou de acordo com Santana, Almeida e Gouveia, uma “cristã convertida após ter levado uma vida promíscua *comandada pelo Diabo*”⁷⁸. Como o texto de apresentação de Cleycianne no *blog* homônimo⁷⁹ explica,

⁷⁷ Traduções minhas do espanhol.

⁷⁸ SANTANA, ALMEIDA, GOUVEIA, 2010, p. 1.

⁷⁹ Posteriormente, Pereira criou uma página de Facebook e um perfil no Twitter para



Meu nome é Cleycianne, sou modelo fotográfica e Cristã batizada. Sempre tive vontade de ter um site na internet, foi então que tive a ideia de criar esse blog com a ajuda de um amigo para comentar as coisas que acontecem na internet com uma visão cristã. Espero que as pessoas “do mundo”, aquelas que ainda não se converteram, não fiquem questionando os meus pensamentos e ideias pois é como o pastor da minha igreja diz: “eu não sou preconceituosa, sou apenas cristã e sei o que é correto”. (CLEYCIANNE, 2010).⁸⁰



Imagem: Cleycianne, serva do Senhor na internet

Fonte: <https://twitter.com/cleycianne>

Trata-se de uma personagem repleta de efeitos de verdade, tendo sido necessário ao autor, consciente do “reconhecimento da potencialidade de mentira implícita na linguagem” (DUARTE, 2006, p. 18), e de sua potência paródica/sarcástica/irônica, colocar uma nota de rodapé no *blog* alertando que “Cleycianne não passa de uma obra de ficção, criada na intenção de levar os estereótipos da evangélica fanática e da loura burra

veicular conteúdos do *blog* e conteúdos novos.

⁸⁰ Idem, 2010, p. 2.

a extremos absurdos, como estratégia de humor” (CLEYCIANNE, 2010).

Como narram Santana, Almeida e Gouveia, “um cristianismo bastante particular e exageradamente radical é adotado pela personagem, que ainda escreve de maneira inadequada em relação à norma culta da língua portuguesa”, se prendendo “a assuntos superficiais, como roupas e técnicas de emagrecimento” e fazendo chacota de ícones *pop* LGBT: “quando a cantora Lady Gaga caiu, durante uma apresentação, Cleycianne comentou que era Deus tentando derrubar a artista estadunidense, que é vista por ela como uma pessoa demoníaca” (SANTANA, ALMEIDA, GOUVEIA, 2010, p. 3).

Um dos motes da Cleycianne – personagem criada para veicular parodicamente concepções evangélicas entendidas por Pereira como discriminatórias – é se colocar como promotora da *cura, restauração e libertação* de pessoas vistas como *demoníacas*, como gente obesa e praticantes de outras religiões, especialmente de matriz afro-brasileira. Além desses públicos, o alvo constante de chacota e perseguição da *Diva Cleycianne* são as pessoas não-hétero⁸¹ e não-cisgêneras⁸² / transgêneras⁸³ (travestis, transexuais, *drag queens*, dentre outras). Mas no que consiste esta tal “cura, restauração e libertação”, comumente chamada de “cura gay”?

*Eu sou bonita do meu jeito
Pois Deus não comete erros*
(Lady Gaga)

⁸¹ Optei aqui pelo termo “não-hétero” ao invés do mais simplista “homossexuais” pois a discriminação que embasa a “cura gay” não se restringe, em termos de orientações sexuais, a pessoas homossexuais, mas a bissexuais, polisssexuais, pansexuais e outras pessoas não-heterossexuais. No quesito identidades / subjetividades / sensibilidades de gênero, a famigerada “cura” procura ainda abarcar todas as pessoas não-cisgêneras / transgêneras – (con)fundindo orientações sexuais e gênero como se fossem a mesma coisa.

⁸² *Cisgêneridade* é a condição sócio-política-cultural da pessoa outorgada “mulher” ou “homem” no nascimento ou gestação e que se sente adequada em plenitude às convenções e expectativas relacionadas ao sistema sexo-gênero que lhe foi designado.

⁸³ *Transgêneridade* ou *não-cisgêneridade* é a condição sócio-política-cultural da pessoa que foi designada ao nascer (ou na gestação) de um determinado sistema binário sexo-gênero (“homem” ou “mulher”) mas não se sente adequada às expectativas e normas sócio-culturais-políticas referentes ao sistema que lhe foi outorgado. Ver: LANZ, 2014; MARANHÃO Fº, 2014.



A “cura gay” da “ideologia de gênese”

Antes de tudo, “cura gay”⁸⁴ é um termo utilizado equivocadamente por pelo menos duas razões: uma, por procurar englobar não somente pessoas homossexuais (gays) como todas as pessoas com orientações sexuais e afetivas não-hêtero e pessoas com identidades / subjetividades transgêneras / não-cisgêneras. Além disso, não há “cura” do que não é doença.

A concepção de que pessoas que não são heterossexuais ou cisgêneras podem ser “curadas” de tais “vícios”, “pecados” e “doenças mentais, emocionais e espirituais” (por vezes com desdobramentos no corpo físico), e merecem ser judicializadas, psiquiatrizadas, patologizadas e *pecadologizadas* é recorrente em diversos setores ultra-conservadores da sociedade, incluindo a maior parte da Igreja Católica e das igrejas evangélicas. Em relação ao discurso evangélico, Marcelo Natividade distingue o que se costuma conceber por cura, libertação e restauração:

A primeira é alcançada em um processo, referido como *cura das memórias*, o que indica a influência de um discurso psicologizante na prática religiosa. Já a *libertação* toma como ponto de partida a noção de *possessão* e enseja uma prática ritual na qual fiel e pastor encenam *performances* de expulsão do mal. A categoria *restauração sexual* circunscreve um ideal a ser atingido: a adequação a um modelo de gênero condizente com o ideal de homem e mulher de Deus. Parto dessa classificação mais geral para a análise dos discursos sobre a *cura* da homossexualidade (NATIVIDADE, 2006, p. 123).

Natividade comentava sobre os modos como era vista a homossexualidade em 2006 por setores evangélicos, mas tais categorias podem ser aplicadas também a públicos como o das pessoas transgêneras,⁸⁵ e

⁸⁴ Além das aspas em citações, as aspas deste texto sinalizam sentidos irônicos.

⁸⁵ É necessário notar que não se deve confundir *homossexualidade* (uma orientação sexual, dentre muitas) com *transgeneridade* (a inadequação às convenções sociais que procuram orquestrar que os padrões “corretos” de gênero são correspondentes à cis-heteronormatividade).



dentre essas, a dois segmentos identitários específicos, o das travestis e das mulheres transexuais, costumeiramente alvos de ministérios evangélicos que pregam a “cura, libertação e restauração”.⁸⁶ Tais empreendimentos contra-identitários de aniquilação da subjetividade alheia são falaciosos visto não haver nenhuma base científica para que a não-heterossexualidade ou a não-cisgeneridade possam ser consideradas patologias, consistindo assim, em exercícios de *não-heterofobia religiosa* e de *transfobia religiosa*⁸⁷.

A não-heterofobia⁸⁸ e a transfobia são enraizadas, dentre outros fatores, em leituras bíblicas descontextualizadas sócio-historicamente e no *dispositivo da cisheteronormatividade*, que descreve / prescreve a cisgeneridade e a heterossexualidade como condições sociais “naturais” e “corretas”, *pecadologizando* / *psiquiatrizando* / *judicializando* / *psiquiatrizando* as demais alternativas subjetivas. Tal dispositivo⁸⁹ se funda na produção de “regimes e práticas de verdade”: “o par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber – poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete – o legitimamente a demarcação do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, 2008, p. 27). É nesse sentido que o dispositivo da cisheteronormatividade, legatário do que Foucault chama de *dispositivo da sexualidade*, “tem, como razão de ser, não reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (FOUCAULT, 1988, p. 100). Como *dispositivo da cisnormatividade*, podemos entender

⁸⁶ Tais discursos, ao extremo, podem levar à morte essas e outras pessoas transgêneras (MARANHÃO Fº, 2014, 2017b).

⁸⁷ *Transfobia religiosa* / *espiritualista* diz respeito à aversão / discriminação / intolerância / violência a pessoas transgêneras a partir de concepções, pressupostos e/ou dogmas religiosos ou espiritualistas (MARANHÃO Fº, 2014, 2017).

⁸⁸ Preferi utilizar aqui *não-heterofobia* a *homofobia* pois o guarda-chuva “cura gay” enfeixa não apenas pessoas auto-declaradas homossexuais, como também todas as pessoas que não são heterossexuais, como por exemplo bissexuais, polisssexuais e pansexuais. Tal guarda-chuva engloba ainda, e também erroneamente, pessoas assexuadas e pessoas interssexo.

⁸⁹ *Dispositivo*, para Michel Foucault, trata-se de “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo, o dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos” (FOUCAULT, 2000, p. 244).



A rede de relações entre saberes, dizeres e poderes que direcionam as concepções mais generalizadas na sociedade a respeito de gênero, enraizadas na percepção de que há uma normatividade a ser seguida, associada ao sexo/gênero binário, e dentro dos parâmetros da cis-generidade. Esse conjunto de concepções e poderes dá substância ao preconceito, discriminação e intolerância a pessoas que não se adequam ao que se espera de uma pessoa cisgênera, ou seja, que atuem no mundo a partir de um conjunto de normas e expectativas referentes ao sistema sexo/gênero/corpo (ou sexo/gênero/corpo/alma, em alguns casos), imputado no nascimento ou gestação. Tal dispositivo costuma se relacionar ao que podemos entender como *dispositivo da heteronormatividade*, quando se concebe que a heterossexualidade deva ser a norma de conduta a ser (per)seguida. Nesse caso, podemos falar de um *dispositivo da cisheteronormatividade* ou da *cisheteronorma*, responsável pela intolerância a pessoas não-cisgêneras e a pessoas não-hêtero. Certamente, há outros dispositivos sociais que içam concepções e atitudes discriminatórias, como o dispositivo de raça/etnia, de classe, de capacidade física/mental, de regionalismo, e daí por diante – e como não falar de um certo *dispositivo religioso*, com suas especificidades, como o *dispositivo religioso católico e/o evangélico*, por exemplo? Nesse caso, tratam-se de teias de saberes e poderes responsáveis por arquitetarem concepções e comportamentos a serem seguidos dentro de determinados cânones, se inter-relacionando com os dispositivos acima citados (MARANHÃO Fº, 2017, p. 171).

Em contexto católico e evangélico, esse dispositivo parece se relacionar a uma certa “ideologia de gênese” em que crê-se que há somente dois sexos concebidos por Deus (masculino e feminino), devidamente hierarquizados a partir das ideias de que a mulher veio da costela do homem (Gênesis 2:22) 1 Coríntios 11:9) e de que esse é “o cabeça da relação” (Efésios 5:23; 1 Coríntios 11:3).

Uma das formas como as missões evangélicas de “libertação, restauração e cura” de gênero e sexualidade reverberam esse dispositivo procurando “comprovar” a (suposta) eficácia e eficiência simbólica de suas atividades está na veiculação de imagens e discursos sobre o “antes e o depois”. Como disse uma pessoa que passou por um ministério de “cura de travestis”,



O pessoal da missão tira foto da gente quando tamos embaixo da ponte no *crack* e na cola e depois que passamos uns dias na casa de recuperação eles tiram a foto da gente com banho tomado, o cabelo raspado, as roupas de homem, e mandam pro exterior pra ganhar o dinheirinho deles com a transformação da gente.⁹⁰

Essa pessoa, assim como outras, relata que há igrejas e organizações estrangeiras que costumam financiar a ação “curativa, libertadora e restauradora” de missões brasileiras especializadas. Explica-se que para cada pessoa que (supostamente) se torna ex-travesti, ex-transexual ou ex-homossexual a missão receba determinada quantia de dinheiro. Além de relatório pormenorizado acerca dos “avanços” da pessoa *sobrando em reabilitação*⁹¹, costuma-se anexar as célebres fotos do “antes e depois”, sendo notório que o testemunho de pessoas ex-travestis se fundamenta no ato de *matar o velho homem* e fazer *renascer o novo*, ou em outras palavras, no *antes* e no *depois* enunciado / anunciado através de fotos (MARANHÃO Fº, 2014).⁹²

Esse contexto de “antes e depois” gerou, em 2014, uma bem-humorada intervenção de algumas pessoas transgêneras no Facebook. Se na imagem abaixo, da esquerda, vemos o (já falecido) pastor Joide Miranda, auto-declarado ex-travesti e líder de ministério de “cura” da sexualidade demonstrando sua transição de travesti a *varão ungido por Deus*, na imagem da direita Jacques Chanel, auto-denominada travesti / mulher transexual e líder de um ministério evangélico de acolhimento de travestis, mulheres transexuais e homens trans⁹³ mostra *a obra que*

⁹⁰ PESSOA que passou por missão de “cura de travestis 1”, entrevista a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, 2014.

⁹¹ Termo nativo, êmico utilizado por ministérios que pretendem “reabilitar, recuperar, libertar / curar” pessoas transgêneras e não-hêtero de suas subjetividades / identidades de gênero ou de suas sexualidades. As aspas deste texto têm caráter irônico.

⁹² Na tese referida, analisei o que pessoas transgêneras *faziam* com o que alguns discursos evangélicos *tentavam fazer* delas no tocante a suas identificações de gênero e sexualidade. Esse trabalho se fundamentou no que convenionei *etnografia e história oral ciborgues*: a imbricação entre etnografia e história oral, realizada em contextos *on* e *off-line* (MARANHÃO Fº, 2014, 2016a).

⁹³ Trata-se do *Ministério Sefora's de Travestis, Mulheres Transexuais e Homens Trans*, ligado à Comunidade Cristã Nova Esperança Internacional, a CCNEI, cuja sede fica na capital paulista (MARANHÃO Fº, 2014, 2015b).



Deus fez em sua vida: de homem a travesti / mulher transexual – dando novo significado ao “antes e depois” apresentado por Miranda.



Imagens: Antes e depois de Joide Miranda e de Jacque Chanel

Fonte: Perfis de Facebook de Joide Miranda e de Jacque Chanel

Se por um lado Miranda se encaixa no dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1988) / dispositivo da cisheteronormatividade, se enquadrando às convenções que regem os padrões binários de gênero, Chanel atua parodicamente na resistência (ou em uma bem-humorada ris-istência), a reboque do que Foucault notava: “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1999, p. 91). Para esse autor, as relações de poder “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão”, estando tais pontos “presentes em toda a rede de poder” (Idem, 1999, p. 91). Chanel atua ainda, a partir de sua imagem, como *profanadora do dispositivo* ou como *contradispositivo*, remetendo a Giorgio Agamben, que infere: “a estratégia que devemos adotar no nosso corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum” (AGAMBEN, 2014, p. 44).

3.1 A “cura gay” de Marco Feliciano

Chanel e Miranda demonstram perspectivas distintas sobre acolhimento de pessoas transgêneras por ministérios evangélicos. Se para Chanel – auto-identificada travesti e mulher transexual – as pessoas trans devem ser incluídas *como são* pois suas *transformações* fazem parte de uma obra de Deus em andamento, para Miranda – ex-travesti –, modificar o corpo implica em alterar a obra de Deus e tais pessoas podem ser acolhidas desde que não permaneçam *como estão*. Vale ressaltar a possível assimetria em relação ao impacto de tais perspectivas. Se ministérios como o de Chanel parecem poucos, missões de “cura, restauração e libertação” parecem existir aos montes. Conversei, durante pesquisa realizada em 2014, com missionários de “cura” de homossexuais e travestis indígenas em São Gabriel da Cachoeira, conhecida como “a cidade mais indígena da Amazônia”, localizada no Alto Rio Negro. A existência de missões desse tipo na região chamada “cabeça do cachorro”, no noroeste da Amazônia, indicia o alcance geográfico desses ministérios. Conversando com um missionário, ele explicou que as pessoas homossexuais e travestis eram assim “porque recebem encostos, entidades e pombagiras”. Perguntado como ele havia aprendido a relação entre homossexualidade / travestilidade e pombagiras demoníacas, ele ponderou: “assistindo os vídeos de homens abençoados como o pastor Silas Malafaia e o pastor Marco Feliciano”.⁹⁴ Na mesma entrevista, explicou sobre a pombagira que teria tomado o corpo de uma travesti indígena da cidade:

Este irmão travesti era possuído pela Pombagira Lady Gaga. Por que é isso: Deus faz o corpo do homem mas influenciado pelo diabo ele vai e deforma. O corpo é possuído por pombagiras como a Sete Saias e a Lady Gaga. Que era o caso deste irmão. Quando ele chegou na igreja, e o pastor colocou a mão na cabeça dele, ele vestido de mulher, o demônio manifestou, e disse que quem tava possuindo o corpo dele era a Pombagira Lady Gaga.⁹⁵

⁹⁴ Idem, fevereiro de 2014. Para mais informações: MARANHÃO Fº, 2014 e 2015a.

⁹⁵ MISSIONÁRIO indígena de “cura” de homossexuais e travestis indígenas, entrevista a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, fevereiro de 2014.



Tal concepção tragicômica demonstra o impacto que pastores/políticos midiáticos como Marco Feliciano e Silas Malafaia⁹⁶ tem no território nacional, na esteira do que nota Magali do Nascimento Cunha acerca dos ecos do neoconservadorismo evangélico brasileiro nas mídias: “as celebridades midiáticas são portadoras de crédito do público evangélico, formadas nas bases do protestantismo fundamentalista e puritano, e, portanto, alçadas ao caráter de autoridades religiosas” (CUNHA, 2015, p. 35).

Enquanto deputado⁹⁷ e líder da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, Feliciano apoiou projeto apresentado pelo deputado João Campos (Partido da Social Democracia Brasileira, de Goiás / PSDB-GO) que permitiria a “recuperação” de pessoas homossexuais e sua “transformação” em pessoas hétero,⁹⁸ projeto apelidado de “cura gay”.⁹⁹

⁹⁶ Acerca dos discursos fóbicos e extremistas de Malafaia relacionados à “cura gay”, ver: NASCIMENTO, 2013; CAMPOS, GUSMÃO, MAURICIO JUNIOR, 2015; MARANHÃO Fº, 2015.

⁹⁷ A eleição de políticos evangélicos e católicos ultraconservadores e a presidência da CDHM por Feliciano demonstraram os crescentes (e alarmantes) esforços destes em emprender sua *teologia/política* fundamentada na *trindade domínio/batalha/cura espiritual*, com a ingerência sobre a identidade e a sexualidade alheia e o controle de espaços cada vez mais consistentes do Legislativo, procurando atravancar avanços e demandas transgêneras, LGB e feministas. A indicação de Feliciano se deu do seguinte modo, em linhas bem gerais: em fevereiro de 2013, período de articulações políticas em torno de cargos em comissões parlamentares, o Partido dos Trabalhadores (PT) abriu mão da CDHM para se lançar em outras comissões, cabendo ao Partido Socialista Cristão (PSC) a indicação, em 5 de março de 2013 do novo presidente, que foi Feliciano. Cunha nota que “foram imediatas as reações de grupos pela causa dos Direitos Humanos ao nome de Marco Feliciano, com a alegação de que o deputado era conhecido em espaços midiáticos por declarações discriminatórias em relação a pessoas negras e a homossexuais” (CUNHA, 2013).

⁹⁸ O Projeto de Decreto Legislativo (PDC) foi arquivado mas Feliciano declarou, ainda em julho de 2013 através de seu perfil no Twitter, que continuaria fazendo esforços para sua aprovação. De acordo com o Portal Terra, em matéria de 2 de julho de 2013, “o deputado João Campos (PSDB-GO), autor do projeto, decidiu nesta terça-feira arquivar a proposta na Câmara Federal. O recuo de Campos veio após a onda de protestos que atinge o País há quase um mês”. Para Feliciano, o parlamentar acertou ao retirar a matéria pois “o PSDB, seu partido, inviabilizou quando notificou ser contra” e João Campos teria entendido “que os ativistas, a mídia e alguns partidos invisíveis usariam o PDC 234 para tirar o foco das manifestações verdadeiras”. Feliciano afirmou ainda que a bancada evangélica já esperava a derrota do projeto: “Sempre soubemos que perderíamos nas comissões por sermos poucos”, disse. A “cura gay” foi aprovada na CDH, mas precisaria passar por duas comissões da Câmara antes de ser votada em plenário. Para o deputado, mesmo assim a Frente Evangélica “marcou posição”: “Essa perseguição de parte da mídia e dos ativistas nos fortaleceu e nosso povo acordou. Nos aguarde em 2015! Viremos com força dobrada”, afirmou” (*Feliciano admite derrota e diz que ‘cura gay’ pode voltar: ‘nos aguarde em 2015’*, 2013).

⁹⁹ Contextualizando, em 2011 já havia ocorrido o confronto entre ativismos LGB, trans* e feminista e coletivos religiosos, sobretudo evangélicos – controvérsia moldada em torno



Cabe realçar que Feliciano, ferrenho partidário da “cura” de pessoas trans, estimulou publicamente fiéis a contribuírem para a “reversão da sexualidade” destas pessoas inclusive através de campanhas do Facebook.

Conforme explicou uma matéria, de modo pouco sutil, “Talita de Oliveira quer voltar a ter aparência masculina e quer arrancar as próteses de silicone”, e ainda,

O deputado Marco Feliciano postou em seu Facebook um pedido de um membro da igreja Assembleia de Deus Ministério Madureira em Rio Branco (AC) que quer pagar a retirada de silicoes de um travesti que quer deixar a prática. O travesti em questão já ganhou destaque na rede social do deputado paulista ao aparecer em um vídeo criticando o ativismo gay e defendendo a família tradicional. Querendo voltar a assumir sua identidade de homem, Talita de Oliveira quer retirar as próteses nos seios depois de ter cortado os cabelos. O evangelista Elieser Fidelis se solidarizou com o caso e resolveu criar uma

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



campanha para arrecadar o dinheiro necessário para pagar a cirurgia. Com mais de 1,8 milhão de seguidores na rede social, Feliciano resolveu divulgar a campanha. No texto o deputado evangélico relata que Talita tem alguns problemas de saúde e muita vontade de voltar a ter uma aparência masculina. As doações para essa causa podem ser feitas pela internet através do site Vakinha. O objetivo é alcançar R\$ 70 mil para pagar a cirurgia.¹⁰⁰

As investidas do *popstor* na seara da conversão de pessoas transgêneras demonstram os esforços de evangélicos, inclusive parlamentares, em prescrever identidades e orientações afetivas /sexuais a pessoas que supostamente se encontrariam nas garras do diabo e necessitariam de “cura, restauração e libertação”. Esse contexto que opõe “batalha espiritual para uns, luta por reconhecimento para outros” (NATIVIDADE, 2008, p. 69) tem um inimigo à vista no *front*, o “demônio do homossexualismo”: “Deus ama o pecador mas não ama o pecado. Se o homossexual não se converte Deus vai pesar a mão e o jugo é pesado: haverá choro, ranger de dentes e lago de enxofre para os que estão endemoninhados e na mão do inimigo”.

Cunha observa a edificação do “inimigo” como fundamental em parte das igrejas evangélicas: “Exércitos precisam de inimigos. A teologia de um Deus guerreiro e belicoso sempre esteve presente na formação fundamentalista dos evangélicos brasileiros, compondo o seu imaginário e criando a necessidade da identificação de inimigos a serem combatidos” (CUNHA, 2013). Como notei sobre igrejas como a Bola de Neve Church, e que se amplia para a *galáxia gospel*, tais agências religiosas possuem “um discurso bélico que aponta para a teologia da batalha espiritual”, em 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,

¹⁰⁰ Marco Feliciano faz campanha para pagar cirurgia de ex-travesti, 2014.



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 para a guerra como *Exus-caveiras, Pombagiras, Tranca-ruas, Maria Padilhas, Capa-pretas, Capirotos, Carochos, Cramulhões, Coisas-ruins, Caramujos-no-lombo* e outras *sobras das Trevas*. Tais esforços são responsáveis por retirar Lúcifer e seus tinhosos do corpo e da alma dos/as crentes bem treinados/as” (MARANHÃO Fº, 2012, p. 134).

E quais são os *tinhosos* e *zarapelhos* que costumam ser alvo de pregadores como Feliciano? A comunidade LGBT e as religiões afro-brasileiras. Em entrevista realizada em 2014 em um acampamento de “cura” de travestis, um pastor explicou uma das causas para a homossexualidade e transgeneridade:

Eu conheço muitos casos que a criança foi oferecida. Aí ela cresceu. Ela nasceu, aí os pais levaram no centro e disseram: nós queremos consagrar nossa filha à Maria Padilha, que é uma entidade da pombagira, um tipo de pombagira (...) 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 (MARANHÃO Fº, 2017a, p. 136).

Para esse religioso, as causas que levariam ao “homossexualismo” envolveriam, de modo entrelaçado ou não, causas espirituais (em que religiões afrobrasileiras são diabolizadas), psicológicas / emocionais (envolvendo situações traumáticas e ideologias afirmativas advindas da escola e da mídia) e físicas (de cunho hormonal). Não é difícil compreender porque outro missionário – o de São Gabriel da Cachoeira – equacionou religiões afro + Lady Gaga = travestis endiabradas após assistir “vídeos de homens abençoados como Malafaia e Feliciano”. Em um desses vídeos, Feliciano reforça a construção do “inimigo” vinculando religiões afro e a cantora *pop* estadunidense, ícone LGBT: “se o Diabo tem uma Lady Gaga que canta e encanta, o meu Jesus tem uma Lady Shirley Carvalhaes que quando canta mexe com a nossa alma (Feliciano gritando)” (FELICIANO, 2013a). No vídeo o pastor midiático relaciona o sucesso de



Lady Gaga e de Caetano Veloso¹⁰¹ ao diabo, diretamente associado a orixás, entidades e mães-de-santo.

O dispositivo da cisheteronorma propagado por Feliciano aglutina concepções maniqueístas, colonialistas e preconceituosas em relação às religiosidades afrobrasileiras e se capitaliza *capetalizando* tais públicos. Esse *marketing da intolerância* (OLIVEIRA, 2012), mais que um *marketing de guerra santa* (MARANHÃO Fº, 2012), denuncia um “massacre santo”, visto que em uma guerra costuma haver alguma resistência marcial, e as pessoas que são vilipendiadas por Feliciano – praticantes de religiões afrobrasileiras – não costumam pagar na mesma moeda do extremismo intolerante. E claro, tal intolerância de “santa” não tem nada. É plausível dizer que essa modalidade de “cura gay” se conecta a uma “cura afro” – e não nos esqueçamos dos discursos de Feliciano afirmando haver uma maldição divina pairando sobre pessoas afrodescendentes (SOARES, 2013), o que indica seu racismo religioso.

Como visto, religiões afro e mundo LGBT (incluindo Lady Gaga) são declarados inimigos do “felicianismo”. Não é por acaso que Cleycianne, em *ris-istênciã paródica*, tem como principais adversários os fiéis das “macumbas” e do “omossexualismo” (sic), dentre eles a cantora, devidamente satanizada através do apelido *Gaganás*. Quando a mesma esteve no Brasil em 2012 para *shows*, Cleycianne anunciou: “Lady

¹⁰¹ Sobre Veloso, Feliciano inferiu que o mesmo teria explicado o segredo de seu êxito artístico da seguinte forma: “Meu segredo é Mãe Menininha do Patuá (sic). Antes de mandar qualquer música pra rádio, pro Brasil eu mando pra ela, eu canto pra ela. E ela possuída pelos orixás diz assim: pode gravar que eu abençoo”. Na sequência, explica: “não subestime o Diabo. Porque ele tem poder” (FELICIANO, 2013a). Em outro comentário polêmico no mesmo evento (que por decoro acadêmico não chamarei de *pernicioso e maniaco*), Feliciano relacionou o assassinato de John Lennon a entrevista em que o mesmo comentara que os Beatles eram mais célebres que Jesus Cristo. O *popstar* arguiu: “Eu queria estar lá quando descobrirem o corpo dele. Ia tirar o pano de cima e dizer: “me perdoe, John, mas esse primeiro tiro é em nome do pai. Esse é em nome do filho, e esse em nome do espírito santo. Ninguém afronta Deus e sobrevive para debochar” (FELICIANO, 2013b). Como se não fosse suficiente, também relacionou o acidente aéreo que vitimou o conjunto Mamonas Assassinas à vontade de Deus: “O avião estava no céu, região do ministro do juízo de Deus. Lá na Serra da Cantareira, ao invés de virar para um lado, o manche tocou pra outro. Um anjo pôs o dedo no manche e Deus fulminou aqueles que tentaram colocar palavras torpes na boca das nossas crianças (FELICIANO, 2013b).



Gaga joga flores de despacho pela janela de hotel e homossexual pega" (CLEYCIANNE, 2012), relacionando religiões afro (despacho) e homossexualidade.

Ainda que existam pessoas que levem a sério as inflamadas declarações de Cleycianne por conta de seus (d)efeitos de verdade, a personagem faz parte de um clamor social que não se coaduna com o extremismo felicianista. Como nota Cunha, "as redes sociais digitais foram infladas com calorosas manifestações contrárias não só aos discursos como à presença do deputado Marco Feliciano na CDHM. Foi nas redes pela *internet* que surgiu a frase que se popularizou rapidamente: "Feliciano não me representa" (CUNHA, 2013).¹⁰² E certamente, não representa boa parte das pessoas evangélicas. É bom realçar isso para que não se reduza o cosmos evangélico a um bloco homogêneo e estanque:

Em um determinado imaginário popular do tempo presente, as pessoas evangélicas em geral, e em certa medida também as católicas, são (con)fundidas com uma parcela de pessoas adeptas de tais cristianismos mas também adeptas de atitudes intolerantes e discriminatórias em relação a outras – e certamente, nem só de conservadorismo ou/e reacionarismo vive o mundo evangélico. Nesse caminho, é possível observarmos movimentos distintos: se por um lado, há uma onda ultraconservadora que discrimina religiões de matriz afro-brasileira e cosmologias indígenas, e que é reacionária a avanços sociais relacionados a minorias políticas, como mulheres e comunidade LGBT*, ao mesmo tempo, há alas de evangélic@s que são respeitos@s às religiões e culturas alheias, e também às conquistas sociais femininas, de pessoas trans* e de pessoas homossexuais/afetivas (MARANHÃO F, 2015).

Sabemos que parte do eleitorado politicamente religioso e religiosamente político de Feliciano compartilha e retroalimenta suas ideias discriminatórias e que o próprio *popstor* age como propagador do dispositivo da cisheteronorma dentro e fora do Facebook. Mas além disso, o próprio Facebook parece atuar reforçando a "ideologia de gênese" da cisheteronorma em um momento ou em outro.

¹⁰² Ler ainda: PAIVA, NICOLAU, 2013.



A“ideologia de gênese” no (do) Facebook

Em 2014 o Facebook promoveu uma espécie de *caça a perfis* de pessoas transgêneras. Todas aquelas cujas identidades, subjetividades e expressões de gênero não eram consideradas *autênticas* pela rede social começaram a ser alvo do apagamento de suas identidades virtuais por ali – ou seja, eram excluídas da rede. Rainha Tchaka, uma das *drag queens* mais célebre do país, narrou: “tive meu Face excluído 2 vezes. Disseram que não podia usar o nome fantasia Tchaka e deveria usar o de batismo, Valder Bastos”, questionando: “Por que Fernanda Montenegro, Valeska Popozuda, Zezé de Camargo, Lady Gaga e todos os artistas com nomes sociais não tem de colocar seus nomes de batismo?”¹⁰³ Irônica e paradoxalmente, na semana em que Tchaka teve seu perfil interditado se comemorava o *Dia Internacional da Drag Queen* (16 de julho).

A lógica do Facebook era a mesma do dispositivo da cisnorma: o que vale é o nome de batismo que combina com o sexo-gênero de outorga no nascimento. Faz parte da política do Facebook que se utilize “seu nome verdadeiro, conforme descrito em seu cartão de crédito, carteira de habilitação ou identificação de aluno”. Mas em se tratando de pessoas não-conformes com o sistema sexo/gênero de nascimento e cujos nomes de batismo não as representam, como definir nomes “verdadeiros” sem atentar à automarcação identitária? Além disso, há uma infinidade de perfis pessoais no Facebook cujos nomes não condizem com pessoas reais, como de organizações, igrejas, etc. A própria Bola de Neve Church, que analisei no mestrado em História,¹⁰⁴ tem dezenas de perfis pessoais com seu nome acrescido das indicações de suas filiais. Seria Bola de Neve um “nome verdadeiro, conforme descrito em seu cartão de crédito, carteira de habilitação ou identificação de aluno”?

Como me explicou mais de uma dezena de pessoas auto-identificadas *drag queens*, travestis e transexuais, a proibição afetou diretamente a identidade e/ou a expressão de gênero de muitas delas, fazendo com que algumas preferissem abandonar o Facebook a ter de utilizar

¹⁰³ TCHAKA, entrevista a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, 14 de julho de 2014.

¹⁰⁴ A dissertação resultou em livro (2013).



o nome do RG (ainda não retificado), e outras discutissem abertamente em seus perfis sobre o que consideravam uma forma de censura. Além disso, como observou uma *drag queen*, “com o perfil do Face atinjo uns 70 % de seguidores e amigos em cada publicação. Sabe quantos atinjo com a *fanpage*? Menos de 10%, e só aumento este índice se pagar pro site. Entendeu a lógica da proibição agora? O Face quer é que artistas migrem para a *fanpage* para poder cobrar pela divulgação.”¹⁰⁵ Ou seja, a motivação para a “cura drag” seria possivelmente econômica, representando uma forma do Facebook capitalizar recursos a partir da auto-divulgação do trabalho das *drag queens*. De modo aparentemente similar, muitas pessoas auto-declaradas (ex)travestis e (ex)transsexuais que passaram por “missões de restauração, libertação e cura” me disseram em entrevistas que a motivação de tais missões era potencialmente econômica (como observei mais acima).

Este duplo episódio (censura do Facebook a perfis de pessoas com identidades e/ou expressões transgêneras) e o “tratamento” de “resgate da heterossexualidade” oferecido por missões evangélicas e católicas motivou uma brincadeira bem-humorada do *blog* da Cleycianne, divulgada amplamente através de sua *fanpage* do Facebook. Tratava-se de um *reality show* de caráter *gospel* que tinha o objetivo de “restaurar” *drags* com o auxílio de uma fada madrinha.

O reality show gospel de cura de drags e a Fada Madrinha da Cura Drag

Se Feliciano, seus asseclas e o Facebook em alguns momentos propagam o dispositivo da cisheteronorma, atuar risonhamente como contra-dispositivo ou profanação do dispositivo é o que faz Cleycianne (e seu “Pai Criador”, Thiago Pereira). Um exemplo está no *reality show gospel* de cura e restauração de *drags* promovido por *tia Cley* através do Facebook em 2014. A descrição do paródico evento era a seguinte:

Como vai funcionar: Durante duas semanas, de segunda a quinta, vocês conhecerão cada *Drag* e verão a linda transformação de verdade e conhecerão quem está por trás de toda aquela maquiagem do

¹⁰⁵ PESSOA que faz *drag*, afetada pelo policiamento do Facebook, entrevista a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, 18 de julho de 2014.



pecado. Na sexta-feira, começa a votação entre as candidatas apresentadas e as 4 ganhadoras irão para a fase final! O prêmio: um VIP para o céu, título de Varão Valoroso do Blog da Cley e uma Sexy com a Andressa Urach na capa, pois se houver recaídas o vencedor conseguirá se reerguer vendo como o corpo de uma varoa é lindo (sim, eu sei que é revista de piranhagem mas para a cura *drag* e *gay* vale tudo!) Estão prontos para o primeiro *reality show gospel* de cura e restauração de Drags da face da Terra? Então vem crente! Que vença o melhor varão!¹⁰⁶

Rebecca Foxx foi a primeira a participar da *cura e restauração drag*. As fotos mostravam o “antes e o depois da cura *drag*”.



Imagens: Antes e depois da cura drag de Rebecca Foxx

Fonte: Perfil de Cleycianne no Facebook, julho de 2014

Através do *inbox* do Facebook, Rebecca Foxx / André Gomes explicou:

¹⁰⁶ Cleycianne, Facebook, última semana de julho de 2014.

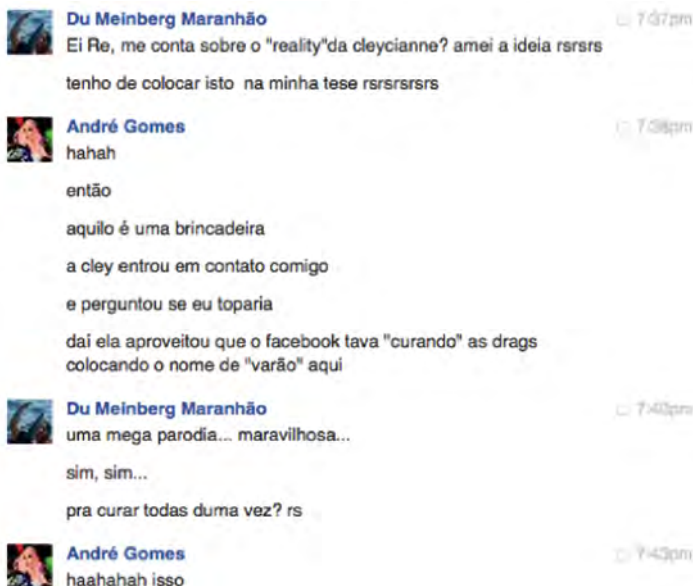


Imagem: Conversa inbox com Rebecca Foxx / André Gomes

Fonte: Conversa com Rebecca Foxx sobre a “cura drag” promovida por Cleycianne

Foxx¹⁰⁷ observa que o intuito da paródia estava na “cura drag” promovida pelo Facebook¹⁰⁸ e é fácil deduzir que as críticas embutidas em Cleycianne referiam-se também à “cura” de pessoas transgêneras e não-hêtero em geral. Como confirma Thiago Pereira, através de conversa em inbox do Facebook, o objetivo da brincadeira era duplo: ajudar

¹⁰⁷ Vale observar, na imagem acima, que o nome constante na conversa era André Gomes, e não Rebecca Foxx, visto o bloqueio do Facebook ao segundo nome.

¹⁰⁸ Até outubro de 2014 aconteceram muitos protestos feitos por pessoas transgêneras contra os apagamentos e aniquilações identitárias virtuais que o Facebook procurava promover. A *drag queen* Nany People, também bastante conhecida dentro e fora da rede, foi uma das primeiras a abandonarem o Facebook como sinal de protesto. Outras pessoas preferiram ali permanecerem como sinal de resistência, criticando o que entendiam ser uma perseguição de gênero. Muitos dos comentários lembravam que “o Facebook só deleta perfis de *drags* e trans porque eles são denunciados”. No começo de outubro, depois de muita polêmica, a rede voltou atrás e permitiu as pessoas transgêneras a utilizarem seus nomes sociais.



na divulgação do trabalho dos rapazes que atuam como *drag queens* e “satirizar toda essa história de cura gay”: Pereira se sentia particularmente incomodado com os diversos vídeos que circulavam no Facebook e Youtube com missionários/as que testemunhavam a “cura” de travestis e transexuais enquanto cortavam os cabelos destas pessoas e as declaravam “libertas do demônio”.¹⁰⁹ Quem fez as honras do concurso de *cura drag* (imaginamos que à contragosto) foi o deputado Marco Feliciano, famigerado pelo apoio dado ao “resgate da sexualidade” de pessoas não-hétero e pessoas não-cisgêneras. O *popstor* foi retratado por Cleycianne como a *Fada Madrinha da Cura Drag*.



Imagem: Marco Feliciano, fada madrinha da cura drag

Fonte: Perfil de Cleycianne no Facebook, julho de 2014

A *ris-istente* paródia relaciona a atuação dos ministérios de “cura” de pessoas transgêneras e não-hetero com as interdições do Facebook a perfis de *drag queens* – ou metaforicamente a “cura de drags”. A composição da imagem, meio Feliciano e meio fada, confere uma imagem mental a partir de ausências e presenças que se interpolam, em sentido similar ao que comenta Sandra Pesavento:

Uma imagem mental forma-se dotada de propriedades semânticas: nós pensamos coisas enquanto vemos, e lhes atribuímos valor e significado; classificamos o que vemos e lhes conferimos sentidos;

¹⁰⁹ PEREIRA, Thiago. Conversa *inbox* no Facebook com Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, 21 de julho de 2014.

correlacionamos aquilo que é visto, e que está presente, com o plano das imagens ausentes, mas lembradas e evocadas pelo pensamento (PESAVENTO, 2008, p. 101).

Nessa imagem de Marco “fada madrinha” Feliciano, é plausível que a pessoa fruidora correlacione o que vê com o que não vê, ou seja, um corpo de fada sem cabeça de fada, ou a cabeça de Feliciano sem o seu corpo. No segundo caso, a figura presente (a cabeça) não é complementada pela figura ausente (o corpo de Feliciano), mas potencialmente outro ausente se constitui e presentifica preenchido pelas concepções que se pode ter sobre Feliciano. É possível, por exemplo, que o ausente seja preenchido com a concepção de Feliciano como um pastor e político extremista (ou outros atributos que possam ser relacionados a ele).

Assim, a imagem mental se forma tanto a partir de coisas que vemos como a partir *daquilo que não vemos mas... vemos* – ou como diz Pesavento, “através de uma operação mental e pelas artes da memória, presentificamos uma ausência que é capaz de se tornar presente” (PESAVENTO, 2008, p. 102). A autora também contempla que

Há uma tensão “entre a dimensão visível da imagem – aquilo que é exibido enquanto forma, composição, figura, cor – e o que nela é invisível: os seus silêncios e lacunas, as coisas ou sentidos para os quais ela aponta, e que não são mostrados, a insinuar uma continuidade da trama ou da cena, ou a apelar para outros significados, presentes em outras imagens” (PESAVENTO, 2008, p. 107).

Certamente, de modo similar ao que aponta Pesavento, ao mostrar Feliciano como Fada Madrinha da Cura Drag, procura-se apontar justamente para o contrário, seu extremismo religioso / sexual / generificado.

#TomaEmCristo: Um tapa na cara pra quem diz que Cura Gay não existe!

Em 2014 Cleycianne comentou o *milagre* envolvendo o (inventado) cabeleireiro Rogério Arruda, de 24 anos, que se curou do “homossexualismo” ao se encantar com as *varoas* da Igreja Ungida de Itaquera –



especialmente com as suas saias longas, saltos, presilhas no cabelo e camisetes.¹¹⁰



Imagem: #TomaEmCristo

Fonte: Perfil de Cleycianne no Facebook, julho de 2014

Outra postagem apresenta O “Bonde da Cura Gay”, ministério evangélico fundado com o propósito de converter homossexuais em *varões ungidos* e prepara-los para o casamento com as *irmãs* ainda solteiras.

O tema do bonde seria “encalhada não, meu varão ainda é homossexual”, e segundo uma das missionárias de cura casamenteira, “estou com 35 anos, as opções de homens em minha Igreja acabaram e

¹¹⁰ Cleycianne, 30 de junho de 2014.



arrumar um namorado de fora é complicado”, sendo a melhor opção “investir em um homem que ainda não entrou no mercado gospel e que se curará de um mal através da religião. É como comprar um apartamento na planta”.¹¹¹

Cleycianne
uma diva do Senhor no mundo da internet

terça-feira, 16 de setembro de 2014

Tá faltando homem! Evangélicas solteiras fundam "Bonde da Cura Gay", visando futuros casamentos heterossexuais



Imagem: Bonde da Cura Gay

Fonte: Perfil de Cleycianne no Facebook, setembro de 2014

O mesmo argumento foi repetido em outros momentos e mídias, como no Twitter:



Cleycianne @Cleycianne · 26 Sep 2017

Para cada homossexual curado existe uma **irmãzinha** sedenta pelo amor de um varão. Cura gay é unir o útil ao agradável ❤

1

7

17

Imagem: Cura gay no Twitter de Cleycianne

¹¹¹ Cleycianne, 16 de setembro de 2014.



Em comentário de 2010 no *blog*, Cleycianne afirma: “Sonho em Cristo que um dia não teremos mais festas como essa aqui em nosso país, só teremos carnaval de Jesus com muito louvor e adoração! Eu mesma promovi a cura de várias pessoas nesse feriado: homossexuais, prostitutas, travestis, pessoas obesas, drogados”.¹¹² Uma das estratégias de Cleycianne – uma *autoura* (sic) e *psicóloga formada pela vida a partir de estudos bíblicos* – em promover a cura esteve na distribuição do *kit macho*, “uma cartilha que fará seu filho gostar apenas de mulheres”:

Ser homossexual ou não é questão de fé e educação, por isso venho aqui lembrar e colocar à disposição de vocês o Kit Macho, uma cartilha que visa transformar o seu filho em um ungido heterossexual. Só imprimir e distribuir na escola para a molecada. Deus é mas!.¹¹³

A cartilha ensina que é perigoso “gostar de linguiça”, pois “não é coisa de macho”, usar brinco por ser o primeiro passo para um menino se interessar pelo universo das meninas” e “virar travesti (menino que vira menina) em apenas 3 meses!”, e adverte que isso “fará com que você perca todos os seus brinquedos, pois terão de ser doados para algum menino que não virou travesti”.¹¹⁴ O *kit macho* explica que para meninos e meninas há determinadas cores (respectivamente azul e rosa), brinquedos (carrinho e boneca) e filmes (de ação e comédias românticas) que são adequados, e ao final traz uma recomendação de utilidade pública: “se souber de algum amiguinho que não é macho ou que se recuse a ler a cartilha, ligue para 190 e o denuncie (sic) para a polícia”.¹¹⁵

Aludir a policiamentos do gênero (ou seriam policiamentos *de gênero*, e também de sexualidade?) remete à polêmica envolvendo o “*Kit de Combate à Homofobia nas Escolas*”, conjunto de vídeos e guia de orientação a docentes, que apresentavam de modo positivo a homossexualidade de adolescentes, procurando combater a discriminação a pessoas não-hétero e não-cisgêneras em contexto escolar,¹¹⁶ diminuindo

¹¹² SANTANA, ALMEIDA, GOUVEIA, 2010, p. 5.

¹¹³ Cleycianne, 21 de abril de 2014.

¹¹⁴ Idem, 2014.

¹¹⁵ Idem, 2014.

¹¹⁶ Os três vídeos do *kit* enfocavam a transexualidade, a bissexualidade e a homossexualidade feminina entre adolescentes.



o sofrimento emocional de tais jovens. O *kit* intentava ainda atuar na prevenção da AIDS entre adolescentes. Tal *kit*, apresentado em 2010 na Câmara dos Deputados, foi rapidamente apelidado pejorativamente de “*kit gay*”, sendo repudiado por deputados da ala reacionária como Jair Bolsonaro e Marco Feliciano, que diziam ser o material um “estímulo ao homossexualismo e à promiscuidade”.¹¹⁷ Com a pressão da Bancada da Bíblia – compreendida aqui como aquela formada não somente pela ala ultra-conservadora evangélica como pela ala igualmente conservadora formada por deputados católicos – a presidenta Dilma Rousseff vetou a distribuição do material em maio de 2011.

O *kit macho*, paródico em relação ao censurado “*kit gay*”, ensinava ainda que “gostar de cantoras pop é perigoso!”:



Imagem: Lady Gaga no kit macho

Fonte: Perfil de Cleycianne no Facebook, 2014

¹¹⁷ Bolsonaro inferiu, em fala na Câmara: “atenção, pais de alunos de 7, 8, 9 e 10 anos, da rede pública: no ano que vem, seus filhos vão receber na escola um kit intitulado Combate à Homofobia. Na verdade, é um estímulo ao homossexualismo, à promiscuidade. Esse kit contém DVDs com duas historinhas. Seus filhos de 7 anos vão vê-las no ano que vem, caso não tomemos uma providência agora” (*Discurso no plenário da Câmara Federal*, 30/11/2010).

O *textimagem* recomenda que a cantora Lady Gaga seja desejada como mulher, mas que suas músicas seriam espécies de portais demoníacos que poderiam levar a criança a se tornar moradora de rua: “quando o papai e mamãe descobrem, eles expulsam o menininho de casa! Já pensou você morando na rua, sem ter o que comer e onde dormir?”

A imagem é complementada pela figura de Marco Feliciano, títular da resistência ao “kit gay” e da própria cantora, considerada por muitas pessoas um ícone LGBT. O (d)efeito pretendido por Cleycianne (e seu “senhor”, Thiago Pereira), pode ultrapassar o aspecto paródico rumo à hiper-realidade e ao simulacro. Aliás, é comum que o ciber seja espaço profícuo para a imbricação entre (d)efeitos de ilusão e de verdade, como infere Baudrillard,

Os *media* carregam consigo o sentido e o contra-sentido, nada pode controlar este processo, veiculam a simulação interior ao sistema e a simulação destruidora do sistema, segundo uma lógica absolutamente (...) circular. Não há alternativa, não há resolução lógica. Apenas uma exacerbação lógica e uma resolução catastrófica (BAUDRILLARD, 1981, p. 116).

Nesse sentido, é plausível que Cleycianne mescle paródia e hiper-realidade (SANTANA, ALMEIDA, GOUVEIA, 2010, p. 12), trazendo, para quem vê o *textimagem* de modo desavisado, possível (con)fusão entre a pilhéria e a realidade. Assim, para Santana, Almeida e Gouveia, “os textos publicados pela personagem são levados a sério por muitos visitantes, que não se dão conta de que se trata de uma piada” e “como a paródia não é clara, a não ser pela nota colocada no final da página, a inversão da realidade gera um efeito da própria realidade a ser parodiada, ultrapassando o próprio conceito de paródia” (idem, p. 1)¹¹⁸. E é similarmente que Marcelo Santos e Patrícia Coelho notam que esse tipo de coisa acontece “em função da existência de uma nebulosa fronteira entre ficção e efeito de sentido de verdade nos textos veiculados pelo blog” (SANTOS; COELHO, 2011, p.1). Parece ser nessa risível conexão

¹¹⁸ Destarte isso poder acontecer, o *blog* de Cleycianne “se configura como uma espécie de ‘piada interna’, compartilhada entre o autor e os leitores que compreendem a brincadeira e participam dela através do sistema de comentários” (idem, p. 9).



entre (im)pactos de real e falseado que funciona nossa diva gospel – e como já percebemos, é em *ris-istência contradispositiva e profanadora* a missões de “cura, restauração e libertação” que Cleycianne atua.

*A sorrir, eu pretendo levar a vida
Pois chorando eu vi a mocidade perdida*

(Cartola)

A cura da homofobia e transfobia através do humor

Entre as fronteiras da afirmação e a subversão do riso (MINOIS, 2003), as falas e imagens de Cleycianne procuram aparentemente afirmar as normas de gênero e sexualidade hegemônicas ao passo que intentam problematiza-las e/ou subverte-las. Parodicamente, promovem alteração do texto-base estimulando que se procure um sub-texto (FERRAZ, 2011), atuando como ferramenta histórica do tempo recente na fissura do poder o desestabilizando e perturbando através do riso (PEÑA, 2015). Pura *ris-istência*!

Seus efeitos de verdade se enraízam na potencialidade de mentira imbuída na linguagem (DUARTE, 2006), sendo *linguagem* aqui entendida como texto, imagem e a mistura de ambas (o que convencionei *textimagem*). Tanto texto como imagem (e *textimagens*) seguem a consideração que Sandra Pesavento faz:

As imagens, como representação, partilham dessa condição de ambivalência, de ser e não ser a coisa representada, portando, em si mesmas, o fato de serem *mímesis* – o que permite a identificação –, e o de serem *fictio*, constituindo um significado revelador de uma interpretação do mundo. Assim, em virtude da ambivalência que faz da imagem uma espécie de oximoro, figura portadora de contrários, ela é, também, ambígua. A imagem *é e não é*, ao mesmo tempo, o real representado, mas traz a presença de um *plus*, de um outro sentido que se insinua, mostrando a essência do fenômeno de representação (PESAVENTO, 2008, p. 104).

Para Pesavento, “as imagens partilham com as outras formas de linguagem a condição de serem simbólicas, isto é, são portadoras de



significados para além daquilo que é mostrado" (PESAVENTO, 2008, p. 99), e é assim que atua Cleycianne: parodicamente dizendo uma coisa para dizer outra – promovendo uma fada madrinha inverossímil que sinaliza para o absurdo que é o extremismo religioso. Nesse sentido, Cleycianne vai seguindo como "contra-mola que resiste" (Secos e Molhados, 1973), como contradispositivo profanador (AGAMBEN, 2014) do dispositivo (FOUCAULT, 1988), com textos e imagens (e *textimagens*) que *são mas não são*.

O conjunto de representações que envolve Cleycianne cria um reconhecimento por parte de seu público-fiel – *capital simbólico* (BOURDIEU, 1996) – revestindo seu discurso de *eficácia performativa* (idem, 1996) e auxiliando na confirmação da autoridade de sua fala.

O *tapa na cara* de Cleycianne consiste em demonstrar a inviabilidade da "cura, restauração e libertação" de pessoas não-hétero e não-cisgêneras dado que uma pessoa não ser cisgênera ou hétero não consiste em doença alguma. A única "cura" possível é a da não-heterofobia e da transfobia / não-cisfobia, bem como da intolerância religiosa, do racismo, capacitismo, sexismo, masculinismo, xenofobia, elitismo, academicismo, dentre outras formas de violação de direitos humanos e constitucionais. Em relação às situações fóbicas e extremismos com as quais nos deparamos, muitas vezes é melhor lembrar da canção de Cartola que diz que é melhor "rir para não chorar", a exemplo do que também entoa Minois:

O riso vai se insinuar por todas as imperfeições humanas. É uma constatação de decadência e, ao mesmo tempo, um consolo, uma conduta de compensação, para escapar ao desespero e à angústia: rir para não chorar. Eis aí o que os pais da Igreja recriminam: em lugar de chorar sobre nossa decadência, o que seria marca de arrependimento, rimos de nossas fraquezas, e essa é nossa perda. Vemos nosso nada e rimos dele: um riso diabólico. (MINOIS, 2003, p. 112-113).

Na encruzilhada entre afirmar e subverter, o riso se reveste de intenso sentido profanador e contradispositivo, lembrando Agamben, para quem "a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido" (AGAMBEN, 2014, p. 45), e Minois: "se o riso é qualificado às vezes como diabólico,



é porque ele pôde passar por um verdadeiro insulto à criação divina, uma espécie de vingança do diabo, uma manifestação de desprezo, de orgulho, de agressividade, de regozijo com o mal” (MINOIS, 2003, p. 19).

Se pensarmos o dispositivo da cisheteronormatividade como supostamente “divino” visto sua hegemonia política, se faz mister uma encapetada *ris-istência* profanadora, contradispositiva e bem-humorada, remetendo à canção de Elba Ramalho: “nas trincheiras da alegria o que explode é o amor”. E como se sabe, não há nada mais divinamente diabólico ou diabolicamente divino que o amor.

Nesse tempo presente, “vibrato do inacabado que anima todo um passado, presente aliviado de seu autismo, inteligibilidade perseguida fora de alamedas percorridas” (RIOUX, 1999, p. 50), devemos pensar nossas vivências como ensina Jorge Larrosa, para quem a experiência do presente deve ser pensada não com a verdade de nosso passado, mas “com o passado de nossas verdades; não a verdade do que fomos, mas a história do que somos e daquilo que já estamos deixando de ser” (LARROSA, 2004, p. 34). Um exercício desse tempo mais que presente¹¹⁹ – imediato – certamente é amar em tempos de trevas. Ou como disse Agamben, percebendo o escuro do presente, dele devemos apreender a luz, afim de

Transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade que

¹¹⁹ Entendo história do tempo presente e história do recente, dentre outros epítetos, como sinônimos e como recursos heurísticos/didáticos, ciente de que tais expressões certamente não dão conta da complexidade dos fenômenos contemporâneos. Tais termos, como uma infinidade deles, podem (devem) ser colocados *sob rasura*, utilizados desde que conscientes de sua insuficiência como categoria e/ou conceito. História do presente, história próxima e história imediata não se referem exatamente à mesma cronologia, segundo autores/as como Chaveau e Têtart (1999). Para ele/a, estes três tempos históricos fariam parte de um tempo muito contemporâneo, aquele a partir do segundo terço do século XX. De modo geral a história próxima é entendida como os últimos trinta anos enquanto a história do presente englobaria os últimos cinquenta ou sessenta. As duas seriam definidas por características como a natureza dos arquivos e forma de acessibilidade destes, natureza dos métodos, círculo dos historiadores e continuidade cronológica num século. Já a história imediata, feita no calor do acontecimento e por vezes associada ao ofício jornalístico, seria o complemento da história do presente. Entendo todas como parte do mesmo campo historiográfico e sinônimos.



não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora (AGAMBEN, 2009, p. 72).

E é nesse sentido, ainda que cientes que “a escrita sobre o outro é uma escrita conquistadora” (CERTEAU, 1982) e a relação de quem pesquisa com quem é pesquisada/o é estruturada em jogos de sedução e poder que se estabelecem entre ambas as partes, que devemos nos posicionar – tomar partido – em nossas pesquisas.

Longe de “descobrir a pólvora”, é incrível como determinados movimentos espiritualistas e religiosos (que de “novos” não tem nada, podendo ser convenionados “velhos movimentos religiosos”, no pior sentido que “velhos” podem trazer, de mais que ultrapassados, carcomidos), muitas vezes usam o idioma da “libertação” para atrair as pessoas, por vezes remetendo a paradigmas libertários da contracultura. O que acontece quando as pessoas adentram nesses locais? Por vezes percebem que ao cair das máscaras os movimentos são sumamente autoritários; que promovem adicção a doutrinas e não estimulam a criação, originalidade e liberdade; e que procuram “curar” o que não é patologia e “restaurar” a pessoa em uma ordem progressiva de amarras ideológicas e de programações mentais, espirituais e emocionais de caráter alienante. O que tais movimentos promovem não é nem lavagem cerebral, é «sujagem» cerebral: mais poluem, envenenam e intoxicam que promovem ventos libertários que promovam paz, alegria, sabedoria, fraternidade e amor. E ainda que a pessoa tenha a liberdade de procurar um movimento autoritário, é bom lembrar que a liberdade, em si, é anti-autoritária.

De qualquer forma, para além do adágio “Deus é amor”, podemos considerar que *Deus é humor*, e em tempos contemporâneos sombriamente envoltos por extremismos que são religiosamente políticos e politicamente religiosos, recheados com a eclosão de movimentos ideológicos regressistas como a Escola Sem Partido, censuras, e perseguição a docentes e discentes, sorrir talvez seja o melhor remédio ou ainda mais, nos traga *cura, restauração e libertação*. De mãos dadas com Cartola, seguimos cantando: “deixe-me ir, preciso andar, vou por aí, a procurar, rir pra não chorar”.



Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O amigo & O que é um dispositivo?** Chapecó: Argos, 2014.
- _____. **O que é o contemporâneo e outros ensaios.** Chapecó: Argos, 2009.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação.** Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas** (o que falar quer dizer). São Paulo: EDUSP, 1996.
- CERTEAU, Michel de. **La fable mystique.** Paris: Gallimard, 1982.
- CHAUVEAU, Agnes; TÉTART, Philippe. Questões para a história do presente. In: CHAUVEAU, Agnes; TÉTART, Philippe (Orgs). **Questões para a história do presente.** Bauru/SP: EDUSC, 1999.
- CHAVES, Josué. **Ironia e humor no ciclo bíblico de Jacó.** Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Literatura. Orientação de Salma Ferraz. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Gênero, religião e cultura: ecos do neoconservadorismo evangélico brasileiro nas mídias. In: BRONZSTEIN, Karla Regina Macena Pereira Patriota; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **Gênero e religião: Diversidades e (in) tolerâncias nas mídias** (Vol.1). Recife: ABHR / ABHR Nordeste, 2015.
- _____. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do "inimigo" no caso de Marco Feliciano. **Comunicação, mídia e consumo.** São Paulo, v. 10, n. 29, p. 51-74, 2013.
- DUARTE, Lélia Parreira. **Ironia e humor na literatura.** Belo Horizonte: Editora PUC-Minas; São Paulo: Alameda, 2006.
- FERRAZ, Salma. **Pólen do Divino.** Blumenau: Editora da FURB, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **História da sexualidade, vol. 1.** A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. Sobre a História da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 243 – 27.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. O uso religioso da Internet no Brasil. **PLURA** – ABHR, v. 1, p. 202-212, 2010.
- HOOVER, Stewart. M. **Religion in the media age.** New York: Routledge, 2006.
- HUTCHEON, Linda. **Uma Teoria da Paródia.** Ensinamentos das formas de arte do século XX. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.



LANZ, Letícia. **O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 342 p., 2014.

LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 29, n.1, p. 27-43, 2004.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A Bola de Neve avança, o Diabo retrocede: Preparando davis para a batalha e o domínio através de um Marketing de Guerra Santa em trânsito. **REVER** – Revista de Estudos da Religião (PUC-SP), ano 12, n. 2, p. 124- 143, 2012.

_____. Acampa, mona, que este é o Caminho: (Re/des) fazendo gênero em um acampamento de «cura» de travestis. **Paralellus**, v.8, n.17, pp. 117-151, 2017a.

_____. **A grande onda vai te pegar**: marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

_____. A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro. **Mouseion** (Unilasalle), v. 22, pp. 151-175, 2015a.

_____. “A travesti morreu, mas carregou ela no caixão” e outras histórias vivas: conversão, transfobia religiosa e morte. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 9, p. 165-216, 2017b.

_____. “É prá baixar o porrete!” Notas iniciais sobre discursos punitivos-discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 21, p. 47-87, 2015.

_____. “Jesus nasceu pra gente que é travesti e trans também, meu bem”. O primeiro Natal do Ministério Séfora’s de Travestis e Transexuais da CCNEI. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, VIII, 15, p. 131-149, 2015b.

_____. “Me adiciona? / pode entrevistar pelo Facebook?”: (Re/des) conectando procedimentos operacionais através de etnografia, história oral e observação ciborgues. **Poder & Cultura**, UFRJ, v.3, n.6, p. 263-287, 2016a.

_____. **(Re/des)conectando gênero e religião**. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em História Social. Orientação de José Carlos Sebe Bom Meihy. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

_____. “Sou presbiteriana crossdresser e saio do armário



no Facebook” (Re/des) montando identidades trans* em rede e na rede.

Observatório, Palmas, v.2, n.1, p. 138-160, 2016b.

MIKLOS, Jorge. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura: a ciber-religião**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Comunicação e Semiótica. Orientação de Norval Baitello Júnior. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MINOIS, George. **A história do riso e do escárnio**. São Paulo: Unesp, 2003.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, p. 115-132, 2006.

NASCIMENTO, Andrew Feitosa. “*Eu amo homossexuais como eu amo bandidos*”: o pensamento religioso de Silas Malafaia. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Orgs.). **ANAIS** do 1º Simpósio Sudeste da ABHR, 1º Simpósio Internacional da ABHR, Diversidades e (In) Tolerâncias Religiosas. São Paulo, ABHR, 2013 (p. 1730-1740).

PAIVA, Fernanda; NICOLAU, Marcos. “...e o Marco Feliciano Não me Representa”: As Múltiplas Formas de um Meme no Instagram. **ANAIS** do XV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste. Mossoró, RN: INTERCOM, 12 a 14 de junho de 2013. Disponível em: [http://](http://www.portalintercom.org.br/anais/nordeste2013/resumos/R37-0207-1.pdf)

www.portalintercom.org.br/anais/nordeste2013/resumos/R37-0207-1.pdf. Acesso em: 18 maio 2018.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. Humor e fé: os evangélicos na mídia. In: BRONZSTEIN, Karla Regina Macena Patriota; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Orgs.). **ANAIS** do 2º Simpósio Nordeste da ABHR. Recife, PE: ABHR, 11 a 14 de setembro de 2015. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/1245>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

PEÑA, Julia Antivilo. **Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldias**: Arte feminista latinoamericana. Bogotá: Desde Abajo, 2015.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo da imagem: território da História Cultural. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nâdia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza. **Narrativas, imagens e práticas sociais**. Percursos em História Cultural. Porto Alegre: Editora Asterisco, 2008.

RIFIOTIS, Theophilos. Desafios contemporâneos para a antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica. **Civitas**: Revista de Ciências Sociais (impresso), v. 12, p. 566-578, 2012.

RIOUX, Jean-Pierre. Pode-se fazer uma história do presente? In: CHAUVEAU, Agnes; TÉTART, Philippe (Orgs.). **Questões para a história do presente**. Bauru/SP: EDUSC, 1999.



SANTANA, Adriana; ALMEIDA, Cecília; GOUVEIA, Diego. A hiper-realidade em Cleycianne: efeitos de verdade a partir da paródia. **ANAIS** do XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Caxias do Sul, RS: 2 a 6 de setembro de 2010.

SANTOS, Marcelo; COELHO, Patrícia Margarida Farias. Manipulação em Cristo (ou humor ungido?): uma análise semiótica do fenômeno “Cleycianne”. **Estudos Semióticos**. V. 7, n. 2, p. 79-93, 2011.

VIRILIO, Paul. **Cibermundo**: a política do pior. Lisboa: Teorema, 2000.

Entrevistas

FOXX, Rebecca. **Entrevista**. Facebook, 17 de julho de 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MARTINS, Ledah. **Entrevista**. Facebook, 17 de julho de 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRIO indígena de “cura” de homossexuais e travestis indígenas. **Entrevista**. São Gabriel da Cachoeira, 25 de fevereiro de 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

PESSOA que faz *drag*, afetada pelo policiamento do Facebook. **Entrevista**. Facebook, 17 de julho de 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

PESSOA trans afetada pelo policiamento do Facebook.

Entrevista. Facebook, 17 de julho de 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho. **TCHAKA**, Rainha. **Entrevista**. Facebook, 14 de julho de 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

Internet

BOTELHO, Jasiel. **Porque Deus é humor**. Disponível em <<http://jasielbotelho.blogspot>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CLEYCIANNE, **Blog da. Anteriormente** disponível em: <www.cleycianne.com>. Atualmente fora do ar. Acesso em várias datas.

CLEYCIANNE, Diva (Thiago Pereira). **Postagem pública em perfil pessoal do Facebook**, 2017.

DISCURSO no Plenário da Câmara Federal. Discurso de Jair Bolsonaro na Câmara Federal, 30 nov. 2010. Youtube (06 min06 seg.).

FERNANDES, Danilo. **Blog do Genizah**. Disponível em: <www.genizahvirtual.com>. Acesso em: 22 jan. 2018.

FOXX, Rebecca. **Postagem pública em perfil pessoal do Facebook**, 2014.

MARTINS, Ledah. **Postagem pública em perfil pessoal do Facebook**, 2014.



TCHAKA, Rainha. **Postagem pública em perfil pessoal do Facebook**, 2014.

YOUTUBE. Marcos Feliciano (Postado em 09 abril 2013): **“Caetano Veloso, Mãe Menininha do Gantois e Lady Gaga**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zla1R6gDCtE>. Acesso em: 17 maio 2018.

YOUTUBE. Marcos Feliciano (Postado em 08 abril 2013): **“Feliciano diz que John Lennon e Mamonas Assassinas morreram por “afrontar” Deus”**.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hikdkxczLv8>. Acesso em: 17 maio 2018.

SOARES, Luis. Marco Feliciano volta a dizer que africanos são amaldiçoados. **Pragmatismo Político**, 05 abril 2013. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/04/marco-feliciano-africanos-amaldicoados.html>. Acesso em: 18 maio 2018.

[Volta ao Sumário]





Política, religião e
mídias: O ativismo
progressista entre
evangélicos brasileiros
nas mídias sociais





Magali do Nascimento Cunha

Doutora em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP), com Estágio Pós-Doutoral em Comunicação e Política pela Universidade Federal de Brasília (UFBA)

Coordenadora do Grupo de Pesquisa Comunicação e Religião da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM)

E-mail: magali.ncunha@gmail.com.

Como referenciar este texto:

CUNHA, Magali do Nascimento, Política, religião e mídias: O ativismo progressista entre evangélicos brasileiros nas mídias sociais. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 357-377.

Introdução

A interface mídia, religião e política é um campo de estudos ainda em aberto nas Ciências Humanas e Sociais no Brasil. Objeto de atenção maior de cientistas políticos e da religião, a intensificação da presença de cristãos na política partidária no Brasil, em especial a partir do Congresso Constituinte de 1986, conectada à potencialização da ocupação de espaços midiáticos, principalmente dos evangélicos em amplo crescimento no país a partir dos anos 1990, tem gerado mais curiosidade acadêmica de pesquisadores da Comunicação.

Em pesquisas realizadas por esta autora, foram verificadas pelo menos três dinâmicas sociopolíticas e culturais relacionadas à participação de religiosos evangélicos no processo político brasileiro nas últimas décadas, que são bases importantes para a discussão que se segue neste artigo:

- (a) Os evangélicos são o grupo em maior evidência quando se aborda nas mídias noticiosas a temática mídia, religião e política. Muito por conta do amplo crescimento numérico e geográfico do grupo, verificado nas duas últimas décadas e das intensas presenças nas mídias tradicionais e nas mídias digitais e na política partidária¹²⁰.
- (b) A Frente Parlamentar Evangélica se consolidou e alcançou, na legislatura 2015-2018, uma bancada na faixa de 88 deputados eleitos em 2014 e três senadores reeleitos em 2010;
- (c) As mídias noticiosas e as mídias religiosas colocam em evidência uma hegemonia de ideologia conservadora entre os evangélicos, seja na cobertura das pautas da Bancada Evangélica no Congresso Nacional seja nos pronunciamentos de lideranças sobre temas da política nacional.
- (d) Os grupos progressistas evangélicos, sempre minoritários no contexto do segmento, têm buscado formas de rearticulação e recomposição diante do avanço conservador na política no

¹²⁰ Entenda-se por evangélicos no Brasil todos os fiéis da religião cristã não pertencentes às confissões Católica Romana e Ortodoxa.



período que culminou com o impeachment da Presidente Dilma Rousseff em 2016.

Estes elementos compõem o quadro que coloca os evangélicos como grupo religioso protagonista no processo político em curso no Brasil no tempo presente. Soma-se a eles, um novo aspecto observável e objeto deste estudo: a emergência de um ativismo político evangélico, não institucionalizado, com forte presença nas mídias digitais.

Este estudo se inscreve neste contexto e busca contribuir com a reflexão sobre o processo político que envolve evangélicos e mídias no país. O objetivo é estudar o recente fenômeno da emergência de um ativismo evangélico no Brasil, para além do partidário e de campanhas eleitorais, expresso nas mídias digitais. Interessa especificamente expor um perfil de quem são os ativistas progressistas que atuam por meio do Twitter e no Facebook.

Para se alcançar este objetivo, o texto toma como base teórica estudos de cientistas da religião e desta autora para a compreensão do quadro da participação política de evangélicos brasileiros no tempo presente e sua relação com a comunicação. Recorreu-se também às abordagens que relacionam comunicação e política e a uma compreensão do sentido de ativismo e de ativismo digital. A identificação dos usuários progressistas presentes no Facebook e no Twitter e o estudo de suas práticas tomou por base um mapeamento de ativistas evangélicos realizado em pesquisa feita pela autora no ano de 2016, nos meses de agosto e setembro, período que marcou a fase final do processo de impeachment da Presidente Dilma Rousseff e seus desdobramentos.

Evangélicos progressistas na política e nas mídias

Apesar da cultura religiosa que alimenta a hegemonia conservadora entre os evangélicos na relação com a política, especialmente a institucionalizada, com destaque para a Bancada Evangélica no Congresso Nacional (ALVES, 1979; BAPTISTA, 2009; BURITY, 2010; FRESTON, 1994), as expressões progressistas entre os evangélicos brasileiros são antigas e



ganham mais potência a partir dos anos 1930 por meio da formação da Confederação Evangélica do Brasil (BITTENCOURT FILHO, 1992). Projetos sociais significativos com parcerias governamentais, conferências de estudos que tratavam de temas de ponta na relação religião-sociedade marcaram a atuação da CEB e deram visibilidade à presença evangélica no Brasil para além do isolacionismo alimentado pelas teologias petista e fundamentalista predominantes. Este processo estabeleceu uma pauta comum ao progressismo evangélico no país: combate à desigualdade econômica e cultural; defesa de direitos civis, das minorias, do meio ambiente; defesa do Estado laico e da liberdade religiosa.

Durante a ditadura civil-militar o compromisso com a democracia foi reafirmado pelos líderes e pelos grupos formados pela CEB. A perseguição dentro e fora das igrejas enfraqueceu mas não eliminou a perspectiva do diálogo entre fé e política construído nas décadas anteriores e permitiu a sobrevivência de lideranças e seus ideais e a formação de novos grupos (CNV, 2014; TRABUCO, 2017).

Joanildo Burity (2010) avalia que apesar dessas expressões progressistas se configurarem como “marginais”, por sempre terem causado desconfiança das esquerdas do País; serem fonte de deboche da maioria conservadora evangélica; serem desprezadas pela cobertura das grandes mídias, elas são “uma minoria inegavelmente importante”. O Movimento Evangélico Progressista (MEP), nos anos 90, exerceu papel importante na chamada de atenção de igrejas e suas lideranças para as questões da ética na política e da participação responsável no processo eleitoral (FREESTON, 1994). Foi também importante interlocutor de evangélicos com políticos e partidos de esquerda.

O esfriamento da atuação do MEP nos anos 2000 deu espaço para mais visibilidade da Bancada Evangélica e para alianças de conservadores evangélicos com o governo do Presidente Lula, a partir de 2003, este com a estratégia de buscar mais aproximação com o segmento religioso (MARIANO, 2016). Isto resultou na potencialização da presença de evangélicos conservadores na política institucional, com o crescimento da Bancada Evangélica, a nomeação de evangélicos para Ministérios do Governo Federal e a ocupação de espaços políticos por lideranças evangélicas em Estados e Municípios. A eleição do deputado Eduardo Cunha (PMDB/RJ) para Presidente da Câmara Federal, em 2015, representou a culminância deste processo.



Burity avalia que a questão-chave que delimita fronteiras entre evangélicos conservadores e progressistas é a

Regulação estatal sobre o corpo, particularmente a sexualidade: aborto, homossexualidade e manipulação genética. (...) O segundo embate refere-se mais ao acerto de contas entre fé evangélica e pluralismo sociocultural, esposado por diversas formas de esquerda não ou pós-marxista influenciadas pelos movimentos de direitos civis, estudantil, feminista, ecológico e gay dos anos de 1960 em diante, que ganharam visibilidade desde fins da década de 1980 (BURITY, 2010, on-line).

Comunicação que une religião e política apresenta-se, desde muito tempo, como um elemento que tem colocado conservadores em vantagem sobre progressistas no embate entre controle e libertação dos corpos, defesa da fé e liberdade de crença/estado laico, integristismo e pluralismo sociocultural. A linguagem da fé assumida pelos grupos tradicionalistas e conservadores, que encontra resposta entre os fiéis nas congregações (MACIEL, 1971), soma-se à ocupação das mídias de radiodifusão e à busca de visibilidade e espaço na esfera pública por estes mesmos grupos (CUNHA, 2017). A ressonância alcançada pela afinidade ideológica com as grandes mídias, que dão voz a esta ampla parcela de evangélicos no noticiário e nos programas de entretenimento, amplifica esta comunicação.

Com a potencialização da capacidade de comunicação social pelas mídias digitais, nos anos 2000, todo este processo foi ainda mais dilatado, com a produção de áudios e vídeos que são postados em páginas da Internet. Estas produções encontram vasta audiência, o que se intensifica quando são disseminadas (algumas viralizadas) pelas mídias sociais.

Em décadas passadas, restavam aos evangélicos progressistas os impressos alternativos e as atividades com grupos (os encontros de formação e capacitação), um ou outro pequeno espaço em programas de rádio dirigidos por simpatizantes, e nenhuma repercussão nas grandes mídias. A dificuldade de desenvolver uma linguagem que apelasse ao imaginário dos fiéis do segmento parece ter permanecido ao longo das décadas (CUNHA, 2007). No entanto, nos anos 2000, a mesma capacidade de comunicação pelas mídias digitais fica disponível a este grupo, tornando possível uma reverberação mais ampla de suas ideias e ações.



O ativismo político e digital entre evangélicos: Elementos novos

É em todo este contexto que um elemento novo ocupa expressivo espaço: o ativismo político evangélico. Ele deixa de ser uma ação voltada para as campanhas eleitorais corporativas, por meio da atividade de cabos eleitorais de candidatos pertencentes ou apoiados por igrejas (CUNHA, 2017).

Este estudo afirma o ativismo político como uma ação não institucional na esfera pública, movida por indivíduos, nas e a partir das suas redes sociais, no exercício de pressão sobre detentores do poder político, econômico e sociocultural, motivados pelo desejo de mudança de uma determinada ordem vigente ou de um elemento gerador de tensões e conflitos (TILLY, 1978; MELUCCI, 1986; JORDAN, 2002). Esta ação pode se dar diretamente tanto passivamente (desobediência civil) quanto ativamente, de forma não violenta (protestos públicos, ocupações, greves, boicotes), ou violenta (depredações e/ou ataques a propriedades privadas e/ou públicas). O ativismo também pode se concretizar por meio de ações indiretas (abaixo-assinados, processos eleitorais, dos recursos jurídicos) (JORDAN, 2002).

O ativismo político evangélico ganha destaque nos anos 2010, revelando o engajamento de lideranças religiosas e de fiéis, seja em períodos eleitorais – não só para a conquista de votos mas também para a rejeição e a oposição a candidatos – seja em torno de pautas, como a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara assumida pelo Deputado Pastor Marco Feliciano, em 2013, o projeto de redução da maioria penal (2015) ou o impeachment da presidente Dilma Rousseff (2016).

Este ativismo aparece de forma presencial em eventos de rua, como a anual Marcha para Jesus, promovida pela Igreja Renascer em Cristo, e manifestações específicas convocadas por lideranças ou organizações, como a Marcha pela Família, em Brasília, 2013, e os atos públicos da Frente Evangélica pelo Estado de Direito. Dá-se também à distância, por meio de manifestações múltiplas na internet, com especial destaque para as mídias sociais.



O desenvolvimento destas formas de ativismo político evangélico ocorre a partir de 2002, quando a Bancada Evangélica ganha força para além do Parlamento, ocupando também o Poder Executivo, e se intensifica a partir de 2010 com a forte oposição de evangélicos conservadores à campanha de Dilma Rousseff à Presidência da República, pelo Partido dos Trabalhadores (CUNHA, 2017).

Depois dos chamados “Protestos de Junho de 2013” e seus desdobramentos, com o fortalecimento de movimentos políticos e pautas conservadoras, a eleição do Congresso Nacional mais conservador desde 1964 em 2014 (DIAP, 2014) e a posse de Eduardo Cunha como Presidente da Câmara Federal, em 2015, que deram tom mais conservador ao quadro político nacional, grupos evangélicos com ele alinhados ganham visibilidade e passam a se expor mais publicamente. Ao mesmo tempo, evangélicos progressistas são provocados a manifestarem-se. Surge, por exemplo, a Frente Evangélica pelo Estado de Direito, em 2016, durante o processo de impeachment de Dilma Rousseff (CUNHA, 2017).

Neste contexto, é possível identificar a emergência de um ativismo político evangélico que acontece muito especialmente em e a partir de espaços digitais. O fenômeno está no contexto do que passa a ser compreendido como “esfera pública digital” ou “esfera pública virtual”. Nesse contexto, a renovação da esfera pública, concretiza-se na realização, via internet, de quase todas as formas de ação política por parte da esfera civil:

[...] Contato e pressão sobre os representantes eleitos até a formação da opinião pública, do engajamento e participação em discussões sobre os negócios públicos até a afiliação a partidos ou movimentos da sociedade civil, da manifestação à mobilização, da interação com candidatos até a doação para fundos partidários ou de organizações civis, da intervenção em fóruns eletrônicos sobre matéria da deliberação da sociedade política até a intervenção em plebiscitos on-line (GOMES, 2005, p. 64).

Emerge o que passa a ser identificado como ativismo político digital não-institucionalizado. Este tipo de ativismo nasce do contexto da popularização da internet (anos 90 do século 20), por meio de “uma série de movimentos de ação direta, com práticas sociais e comunicativas específicas, realizando novas formas de conflitualidades sociais”



(FELICE, 2013, p. 53). Com a popularização, outros termos surgem para dar conta das novas práticas: “ativismo on-line”, “defesa eletrônica”, “ciberativismo”, “netativismo”.

Massimo di Felice as sistematiza como ação social em rede e nas redes e explica que:

Não se resume à simples incorporação da internet aos processos comunicativos do ativismo, mas inclui a forma como essa tecnologia comunicativa transformou substancialmente o próprio ativismo e os conceitos de participação, espaço democrático, identidade coletiva e estratégia política, implicando em uma mudança significativa nas formas de ação social por parte dos movimentos ciberativistas (2013, p. 54).

Juan de Gracia (2015) também se debruça sobre o fenômeno do ativismo digital e identifica que ele carrega as motivações do ativismo clássico (pressão sobre grupos que exercem poder político, econômico e sociocultural; desejo de mudança de uma determinada ordem vigente ou de um elemento gerador de tensões e conflito) mas traz mudanças na cultura da ação política. Não apenas a transição das mídias tradicionais para as mídias digitais faz parte dessas mudanças, mas também:

Los activistas digitales definirán sus propios objetivos de actuación, decidirán libremente en qué causas quieren involucrarse, y lo harán siguiendo pautas bastante alejadas de las concepciones estándar de la política. Junto a las nuevas herramientas y tecnologías que permiten a los consumidores archivar, comentar y apropiarse de los comentarios mediáticos, también influye la aparición de una amplia gama de subculturas que desbordan ampliamente la definición de los movimientos sociales clásicos, y que se basa en una producción en red basada en el “hazlo tú mismo”, un espíritu que promueve una cierta desvinculación o deslealtad frente a los movimientos sociales clásicos (GRACIA, 2015, p. 87).

Neste ponto este artigo se deterá no objeto deste estudo: um olhar sobre o ativismo político digital evangélico progressista.



A trajetória deste estudo

A fim de compreender o perfil e as proposições dos ativistas políticos evangélicos progressistas no ambiente digital, este estudo valeu-se do mapeamento dos perfis de evangélicos ativistas no Facebook e no Twitter, empreendido em pesquisa realizada no ano de 2016, durante os meses de agosto e setembro, por esta autora. O Facebook foi selecionado por ser a primeira a mídia social mais acessada por brasileiros, segundo Pesquisa Brasileira de Mídia 2015 (BRASIL, 2014), e o Twitter, apesar de ocupar o sexto lugar entre as mídias sociais mais acessadas no Brasil, é a mais popular entre as elites políticas e formadores de opinião. A metodologia obedeceu as seguintes etapas:

(1) estabelecimento de uma base de personagens-referências, identificados no monitoramento de noticiário a partir do ano eleitoral de 2014. Foram levantados 43 personagens, entre indivíduos e grupos;

(2) identificação de contas destas personagens-referência no Facebook e no Twitter para verificação da frequência de publicações com conteúdo político (nível de ativismo) e posterior levantamento de outros perfis em interação (influenciadores-chave/outros ativistas em rede). Foram levantadas 101 novas personagens;

(3) levantamento de páginas públicas no Facebook e perfis no Twitter que articulam evangélicos e política, com número mínimo respectivo de 500 (aleatório) e 200 (média dos perfis com base em pesquisa) seguidores/curtidores e frequência de atualização, a partir de palavras-chaves e suas combinações em torno dos temas evangélicos e política. Outras 10 personagens foram identificadas.

Destas etapas foi estabelecida uma lista de 141 perfis entre indivíduos, grupos/organizações identificados como evangélicos, que atuam por meio do Facebook (45) e do Twitter (96), com postagens relacionadas à política, contendo convocação ao debate e expressão de opiniões sobre temas da política nacional, campanhas por eleições e por pressão sobre lideranças políticas.

(4) Estabelecimento de 35 perfis dentre os listados, classificados como ativistas políticos evangélicos influenciadores não institucionalizados.

O ranking de influenciadores foi criado a partir de combinação de elementos que são parte relatórios gerados pelo site de monitoramento



e análise de perfis Twitonomy (número de seguidores, frequência de postagens sobre política, nível de interação e autoidentificação como ativistas) e pelo site de monitoramento e análise de páginas Karma (número de seguidores/fãs/curtidore, total de reações, comentários e compartilhamentos, índice de performance das páginas, frequência de postagens sobre política).

Os indivíduos evangélicos que realizam ativismo político nas mídias sociais atuam em suas igrejas como pastores (oito) e leigos (sete). Verifica-se aí um equilíbrio quanto à forma de vinculação ao grupo religioso. Há um cantor gospel e dois missionários entre os leigos.

Quando consideradas as igrejas e tradições evangélicas destes indivíduos, há também um equilíbrio entre os grupos históricos (seis) – com maior número de batistas (quatro), seguidos de metodista (um) e reformada (um) – e pentecostais (cinco), sendo um da Assembleia de Deus e quatro de igrejas autônomas. Há um perfil ligado a confissão autônoma, e outros três sem identificação das igrejas a que estão ligados.

Estes 35 perfis foram classificados por nível de atuação (produtores, reprodutores de conteúdo de terceiros e credenciadores de conteúdo de terceiros) e por alinhamento ideológico (conservador e progressista).

Por conservador, entende-se aquele indivíduo ou grupo que defende “a manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras” (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 242). O perfil progressista, que em algumas abordagens da Ciência Política, pode ser identificado como liberal, diz respeito aqui à oposição ao conservadorismo, ou ao que defende a promoção de inovações socioeconômicas e culturais necessárias ao desenvolvimento sustentável das sociedades que implica no enfrentamento das desigualdades econômicas, de gênero, raciais, ecológicas, na defesa dos direitos civis e ambientais e na reconstrução dos valores político-sociais (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998). Em se tratando do campo religioso, importa observar que um alinhamento ideológico se alicerça em princípios teológicos que formam a teologia política do indivíduo ou grupo (SANTOS, 2013).

Uma análise do conteúdo das postagens dos 35 perfis levantados, nos meses de agosto e setembro de 2016 (por hashtags utilizadas, temas enfatizados e perfis/links mais reproduzidos e credenciados),



mostrou 13 perfis de alinhamento conservador e 22 de alinhamento progressista. Todos os perfis de alinhamento conservador estão no Twitter. Os evangélicos progressistas atuam mais no Facebook – são 18 – enquanto apenas quatro privilegiam o Twitter.

Quem são e o que propagam os evangélicos progressistas influenciadores em mídias digitais

Resulta do mapeamento descrito acima a seguinte lista dos 22 evangélicos ativistas progressistas que atuam no Facebook e no Twitter.

Tabela 1 – Ativistas políticos evangélicos influenciadores progressistas no Twitter (4)

Perfis	Atuação	Igreja/ Movimento	Segui- dores	Número de Tweets em um mês (ago/ set 2016)	Tweets so- bre política em um mês (ago/set 2016) Em %	Interação (soma da média de retweets + média favoritos)
Edupas- toral	Pastor	Histórica Batista	20.900	135 4.35 dia	62.22	48.10
Gondi- mricardo	Pastor	Pentecostal Autônoma	53.720	278 8.97 dia	57.91	37.52
Ariovaldo	Pastor	Histórica Batista	46.200	220 7.10 dia	27.27	30.00
Elienaijr	Pastor	Pentecostal Autônoma	6.126	197 6.57 dia	88.83	11.64

Fonte – CUNHA, 2017



Tabela 2 – Ativistas políticos evangélicos influenciadores no Facebook – Páginas (4)

Páginas	Identidade da Página registrada	Número de Curtidas- Mem-bros	Posts em uma semana	Posts sobre política em uma semana	Índice de perfor- mance da página (engajamento + crescimento) %	Total de reações, comentários e comparti- lhamentos
Evangelicos- comdila	Comunidade – eleitores evan- gélcos de Dilma Rousseff	4.383	284/dia	45	97	8.600
Fronteadevan- gelicos	Comunidade – Iniciativa de um grupo de evangélicos em defesa do estado democrático e da ordem constitucional	1.927	263.71 /dia	24	100	5.700
CristaosDeEs- querda	Comunidade – com o intuito de reunir os cristãos de esquerda	14.928	263.71/ dia	20	40	4.200
Conselhonacio- naldeigrejas	Organização – associação ecumênica	6.881	334.71/ dia	20	38	1.800

Fonte – CUNHA, 2017



Tabela 3 – Ativistas políticos evangélicos influenciadores no Facebook – Perfis (14)

Perfis	Atuação como evangélico	Igreja/ Movimento	Número Amigos + seguidores	Postagens/ uma semana	Postagens sobre política/ uma semana
Zebarbosajr	Leigo	Autônoma	8.181	36	20 2.85/dia
Ronilso.pacheco	Leigo	Autônoma Rede Fale	8.800	7	5 0.71/dia
Cemir.fernandessilva	Pastor	Histórica Batista Rede Fale	4.703	5	5 0.71/ dia
Anivaldo.padilha	Leigo	Histórica Metodista	4.468	30	23 3.28/ dia
Caio.marcal	Missionário	Histórica Batista Rede Fale	3.833	36	25 3.51/ dia
Nancy.cardosopereira	Pastora	Histórica Metodista	3.603	17	12 1,71/dia
Isabella.g.miranda	Leiga	Não identificada Rede Fale	3.218	8	8 1.14/dia
Morganaboostel	Leiga	Histórica Batista Rede Fale	3.078	21	9 1.28/dia
Paulo.saraiva.731	Pastor	Histórica Batista	2.662	28	15 2/dia
Daniela.sanchesfrozi	Leiga	Histórica Presbiteriana Rede Fale	2.595	54	37 5.28/dia
Romi.bencke	Pastora	Histórica Luterana	2.204	23	19 2.71/dia
Flavioconrado	Leigo	Histórica Batista Rede Fale	1.814	15	8 1.14/dia
Lusmarinacg	Pastora	Histórica Luterana	1.228	14	14 2/dia
Odja.barros	Pastora	Histórica Batista	1.192	8	8 1.14/dia

Fonte – CUNHA, 2017



Identifica-se um maior número de Produtores de Conteúdo (12), seguido de Credenciadores (7), sendo menor o número de Reprodutores de Conteúdo (3), quadro que revela que os ativistas digitais evangélicos influenciadores progressistas têm participação ativa no desenvolvimento dos conteúdos que postam em seus espaços no Twitter e no Facebook.

Entre os links e os perfis mais reproduzidos e credenciados por estes ativistas estão indivíduos identificados como progressistas e mídias alternativas e/ou reconhecidas entre a esquerda política: cartacapital; VIOMUNDO; emirsader; dilmabr; redebrasilatual; brasil247; ivanvalente; Gondinricardo; pablovillaca; Diário do Centro do Mundo; Carta Maior; rudariccioficial; Mídia Ninja; Blog do Sakamoto; Esmaelmorais.com.br; O Cafezinho.

A ênfase nas seguintes hashtags torna possível classificar estes evangélicos ativistas como progressistas: #golpe; #panamapapers; #assufragistas; #cunhanacadeia; #aeciomaiscitadoque#moralismoran zinha; #PelaDemocracia; #ChegadeGolpes; #QueroMulheresNosDebates; #QueroMariaPorDignidade; #Feminismo; #SomosMuitas; #Resistelsidora; #JustiçaUrbana; #rirpranãochorar; #golpecontraademocracia; #nãohãoquetemer; #alutaémeulugar; #égolpe; #ForaTemer; #TemerGolpista; #nãovoteinesseprojetogolpista.

Nestes perfis foram encontrados conteúdos que destacam temas como: crítica à Bancada Evangélica no Congresso Nacional, impeachment de Dilma Rousseff como ameaça à democracia, classificação do impeachment como golpe na democracia, seletividade no combate à corrupção por parte dos órgãos competentes, defesa da democracia e do Estado de direito, condenação da homofobia, do racismo, do estupro e toda forma de violência contra as mulheres, valorização do feminismo e do protagonismo das mulheres no processo social, defesa da Petrobrás como empresa nacional, condenação do projeto Escola Sem Partido, justiça para a Palestina.

Como parte da análise da vinculação dos 22 perfis ao grupo classificado como progressista, foram identificadas também marcas de afinidade ideológica. Para isto foi elaborada uma lista com 49 palavras-chaves identificadas na leitura dos conteúdos de cada perfil no período pesquisado (agosto e setembro de 2016). Foram selecionadas as



postagens de cada perfil que continham as palavras-chave (algumas agrupadas por similaridade) e, a partir desses conteúdos, organizados por tipo, foi criado um agrupamento de termos (nuvem). Em seguida, foi estudado o sentido geral atribuído nos perfis a cada um dos termos predominantes, o que está reproduzido a seguir (CUNHA, 2017):

Aécio/PSDB – Político e partido corrompidos protegido pelo MPF, pelo STF e pelas mídias

Corrupção/Corrupto – Mal que se abate sobre toda a classe política, mantida pela punição seletiva da parte do MPF, do STF e das mídias

Crime – Os crimes de Eduardo Cunha e de políticos do PSDB não podem ficar impunes

Cunha – Está sendo beneficiado pela seletividade da justiça e das investigações da Operação Lava Jato. Cumpriu o papel de realizar o impeachment e está sendo beneficiado

Democracia – ameaçada com as ações dos parlamentares na aprovação do impeachment de Dilma Rousseff e aprovação de projetos contra direitos conquistados nas últimas décadas

Direita – Fortalecida no poder do País e avançando em muitas frentes políticas

Dilma – Mulher honesta, injustiçada com o impeachment. Pagou o preço das alianças e dos erros cometidos pelo PT

Educação/Partido – É preciso impedir as investidas conservadoras sobre a educação no País, em especial o projeto Escola Sem Partido e os cortes que empobrecem a qualidade da educação

Eleições/Eleição – A participação nas eleições municipais com votação em candidatos progressistas é fundamental para conter o avanço conservador

Esquerda – Cometeu muitos erros quando esteve no poder executivo e legislativo. Precisa rever práticas.

Estado – O Estado de Direito está ameaçado pelas ações seletivas da justiça

Golpe – O impeachment de Dilma Rousseff foi um golpe parlamentar-jurídico-midiático

Governo – O governo Michel Temer é ilegítimo

Impeachment – um atentado à democracia e ao Estado de Direito

Lula – Tem sido alvo da justiça seletiva da Operação Lava Jato.



Precisa reconhecer seus erros na condução da liderança do PT quando tinha o poder no governo federal

PEC/PEC da Vergonha – (PEC 241) É uma proposta iníqua de favorecimento do capital sobre os direitos sociais conquistados no Brasil no campo da educação e da saúde, em especial

PMDB – Partido traiçoeiro e corrupto, com o qual o PT não deveria ter se aliado

Poder – O poder federal foi tomado por um golpe parlamentar-jurídico-midiático

Política/Político – Está corrompida/o pelos jogos de poder. Deve ser atenção dos evangélicos em busca de justiça

Povo – O mais sofrido em todo o processo vivido na política nacional

Rio – As eleições no Rio de Janeiro podem ser oportunidade para a esquerda com o PSOL

Saúde – A PEC 241, proposta pelo governo Temer, trará terríveis efeitos sobre a saúde pública com a redução dos gastos neste campo

Temer – Presidente ilegítimo, um dos autores do golpe contra a democracia

Voto – “Arma” política em busca da justiça e da garantia de direitos

É nítida aqui a ênfase em discursos que pautam temas clássicos dos movimentos progressistas como a justiça, a garantia de direitos, a defesa da democracia e da participação popular pelo voto. Destacam-se também os temas emblemáticos dos discursos progressistas em relação a personagens marcantes do processo vivido no Brasil 2016, como Dilma Rousseff, Lula (apoios) e Aécio Neves e Michel Temer (crítica). Denúncias em relação à atuação do PMDB (que tomou o poder do país em 2016) e a projetos decorrentes como a Projeto de Emenda Constitucional 234, de contenção de gastos públicos são ainda marcas discursivas identitárias dos evangélicos progressistas.

Considerações finais

Toda esta dinâmica aqui descrita torna possível considerar que a relação entre evangélicos, política e mídias é um fenômeno que marca o momento recente da política brasileira. Como mencionado, as mídias



tradicionais têm trabalhado com a construção de uma concepção de que os evangélicos se colocam na esfera pública como um bloco organicamente articulado, elegendo porta-vozes e referências conservadores e dando-lhes visibilidade. A própria ideia de “bancada evangélica” no Congresso Nacional transmite uma noção de homogeneidade que esconde as diferenças.

O ativismo político digital evangélico é componente novo neste quadro e elemento destacado no processo de participação política deste grupo religioso.

Verifica-se no campo religioso, uma hegemonia (no sentido pensado por SANTOS, 2011), como algo inevitável, sem qualquer alternativa) da corrente conservadora evangélica no Brasil, que se reflete no espaço político partidário e nos espaços midiáticos religiosos e não-religiosos tradicionais. Nesse contexto, a ação midiática promove a invisibilidade de outros grupos religiosos e de evangélicos mesmos, de vertente progressista.

Esta vertente não é nova: como mencionado neste estudo, tem expressão histórica. Desde as primeiras décadas do século 20, ações políticas de evangélicos progressistas foram desenvolvidas, ainda que com pouco destaque pelo perfil teológico conservador predominante entre o segmento. Estas articulações se consolidaram nos anos 50 e 60, ganharam mais visibilidade nos movimentos de resistência à ditadura civil-militar, recompuseram-se no período de redemocratização e marcam a identidade de uma minoria evangélica de importância reconhecida no presente.

Os ativistas identificados com progressistas não conquistam o mesmo nível de alcance dos conservadores: não têm celebridades midiáticas; não dispõem do montante de recursos financeiros; sua teologia e linguagem são conflitantes com o perfil conservador que caracteriza os evangélicos brasileiros; são invisibilizados pelas grandes mídias. As mídias digitais têm sido o espaço de maior expressão destes ativistas que se tornam práticas de comunicação alternativa que lhes garantam alguma voz, articulação entre si e interlocução com segmentos de mídias e segmentos políticos progressistas.

A descoberta de que a maior atuação de evangélicos progressistas se dá no Facebook traz elemento importante para futuras pesquisas.



Como mencionado anteriormente, o Facebook é a mídia social mais acessada pelos brasileiros que têm acesso à internet, 83%, de acordo com dados da época. Já o Twitter, apesar de ser a mídia mais acessada, por número inferior (5% dos entrevistados dessa pesquisa, 6º lugar no ranking), é a mais popular entre as elites políticas e formadores de opinião (BRASIL, 2014). Há aqui um indicativo de que os ativistas evangélicos conservadores optam por comunicarem-se com um grupo mais restrito, porém, identificado como mais politizado. Já os progressistas são a maioria dos ativistas evangélicos, mas privilegiam um espaço mais popular em detrimento de alcançarem formadores de opinião. O caráter de minoria no campo religioso torna as ações políticas de evangélicos progressistas também contra-hegemônicas em relação ao próprio público evangélico.



Referências

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira**: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo/São Bernardo do Campo: Annablume/ Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BITTENCOURT FILHO, José. Do Kairos protestante: Três Décadas de Conferência do Nordeste. **Contexto Pastoral**, Campinas/Rio de Janeiro, 2(8), mai./jun. 1992, p. 16-18. (Suplemento Debate Conferência do Nordeste: 30 anos)

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BURITY, Joanildo. De onde vêm os referenciais para uma tomada de posição político-eleitoral? (I). **Novos Diálogos**, 20 set. 2010. Disponível em: <<http://novosdialogos.com/de-onde-vem-os-referenciais-para-uma-tomada-de-posicao-politico-eleitoral-i/>>. Acesso em 24 set 2017.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CNV – Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos.

Vol. 2. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: <http://www.cnv.bov.br>. Acesso em 24 set 2017.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Do Púlpito às mídias sociais**. Evangélicos na política e ativismo digital. Curitiba: Prismas, 2017.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo. Rio de Janeiro: MAUAD, 2007.

DIAP – Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar. **Radiografia do novo Congresso**: Legislatura 2015-2019. Brasília: DIAP, 2014.

FELICE, Massimo. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **MATRIZES**, São Paulo, ano 7, n. p. 49-71, jul./dez. 2013. Disponível em: www.matrizes.usp.br/matrizes/index.php/matrizes/article/download/476/pdf. Acesso em 24 set 2017.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Enconrão, 1994

GOMES, Wilson. Internet e participação política em sociedades democráticas. **Famecos**, n. 27, p. 51-78, ago 2005. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3323/2581>. Acesso em 24 set 2017.



GRACIA, Juan P. Ecourt. La esfera pública digital y el activismo político. **Política y Sociedad**, v. 52, n. 1, p. 75-98, 2015. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/45423/45677>. Acesso em 24 set 2017.

HOOVER, Stewart. Mídia e religião: premissas e implicações para os campos acadêmico e midiático. **Comunicação & Sociedade**, vol. 35, n. 2, p. 41-68, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/viewArticle/4906>. Acesso em 24 set 2017.

JORDAN, Tim. **Activism! Direct action, hacktivism and the future of society**. London: Reaction Books, 2002.

MACIEL, Elter Dias. Faltou uma pedagogia da comunicação? **Boletim CEI**, n. 29, mai. 1971. Suplemento, p. 3-4.

MARIANO, Ricardo. “A esquerda abriu espaço e legitimou os evangélicos na política”. Entrevista a Gil Alessi. **El País Brasil**, 31 out 2016. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/31/politica/1477940246_927730.html. Acesso em 24 set 2017.

MELUCCI, Alberto. **Challenging Codes. Collective action in the information age**. Cambridge, Cambridge University, 1996.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Comunicação Social. **Pesquisa brasileira de mídia 2015**: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira. Brasília: Secom, 2014. Disponível em: <http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2015.pdf> Acesso em 24 set 2017.

SANTOS, Boaventura Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, B.S. **Renovar a teoria crítica, reinventar a emancipação social** (1ª ed rev.). São Paulo: Boitempo, 2011.

TILLY, Charles. **From mobilization to revolution**. New York: Random House, 1978.

TRABUCO, Zózimo. **“À direita de Deus, à esquerda do povo”**: Protestantismos, esquerdas e minorias em tempos de ditadura e democracia (1974-1994). Rio de Janeiro: Sagga, 2017.

[Volta ao Sumário]





Deputados evangélicos e o Programa Escola Sem Partido na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná





Frank Antonio Mezzomo

Doutor em História Cultural pela
Universidade Federal de Santa Catarina
(UFSC)

Docente do Programa de Pós-
Graduação Interdisciplinar Sociedade
e Desenvolvimento e do Mestrado
Profissional em Ensino de História da
Universidade Estadual do Paraná, câmpus
de Campo Mourão.

E-mail: frankmezzomo@gmail.com.

Como referenciar este texto:

MEZZOMO, Frank Antonio, Deputados evangélicos e o Programa Escola Sem Partido na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **Política, Religião e Diversidades:** Educação e Espaço Público (Vol. 1). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 378-394.

Paraná, 8 de dezembro de 2017.¹²¹ O Deputado Estadual Gilson de Souza (PSC) compartilha em seu perfil do *facebook* a iniciativa do Jornal Gazeta do Povo – maior portal de notícias do estado –, que havia criado uma plataforma para receber denúncias de doutrinação nas escolas: o “Monitor da Doutrinação”. O objetivo da plataforma consistia em reunir os casos de “excessos, com identificação clara de quando e onde aconteceram”, no intuito de denunciar e averiguar situações nas quais “um professor usa seu tempo em sala de aula para extrapolar os conteúdos pré-definidos com claro posicionamento ideológico”¹²².

Nos dias que se seguiram, a repercussão de tal ação foi intensa e controversa, gerando descontentamento de parte dos leitores do portal e da população em geral, em especial de professores e advogados. Em resposta ao lançamento do Monitor da Doutrinação, o Sindicato dos Trabalhadores da Educação Pública do Paraná (APP-Sindicato) publicou, também no dia 08 de dezembro, uma moção de repúdio, alegando que, além de desrespeitar os educadores, a ação da Gazeta do Povo cria um clima de patrulhamento, ao incitar que as famílias e a comunidade “denunciem o que, individualmente, considerem fora dos seus valores familiares, religiosos, políticos e sociais. [...] a Gazeta faz da sala de aula, palco de repressão moral. O patrulhamento é contraditório a um meio de comunicação que, tantas vezes, se vale de conceitos como a liberdade de imprensa e liberdade de expressão” (APP-SINDICATO, 2017).

No dia 10 de dezembro, quatro dias depois da divulgação da Plataforma, e diante de tamanha repercussão negativa, a Gazeta do Povo retirou do ar a ferramenta de acompanhamento do que chamou “doutrinação ideológica”. Com uma longa nota explicativa, anuncia a decisão e reflete acerca de seu papel enquanto órgão de comunicação e informação, reconhecendo “com total tranquilidade que concordamos em parte substancial com críticas contidas na nota da APP-Sindicato, divulgada na sexta-feira (8)” (GAZETA DO POVO, 10 dez. 2017).

Esse curto episódio de policiamento da ação docente ocorrido no Paraná ilustra um movimento que já vem reverberando nacionalmente

¹²¹ O presente texto foi escrito em coautoria com Cristina Satiê de Oliveira Pátaro.

¹²² Postagem do perfil de Facebook do Deputado Estadual Gilson de Souza, 08 dez. 2017 às 9h54. Disponível em: <<https://www.facebook.com/deputadogilsondesouza/>>. Acesso em: 11 dez. 2018.



nos últimos anos, cuja materialidade mais significativa é expressa pelo Escola Sem Partido, o qual, em uma de suas frentes, busca a proposição e aprovação de projetos de lei em diferentes esferas – nacional, estaduais e municipais – que visam coibir aquilo que entendem por doutrinação política e ideológica em sala de aula. Em 2017 havia um total de 124 proposições em nível municipal, 25 em âmbito estadual e 12 propostas tramitando no Congresso Nacional¹²³, todas solicitando a implementação do Programa Escola Sem Partido ou correlatos (PORTAL NEXO, 2017).

É neste contexto que este texto analisa os embates travados na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná (ALEP) diante da proposta de implementação do Programa Escola Sem Partido no sistema paranaense de ensino, cujo Projeto de Lei em tramitação tem o apoio e protagonismo de deputados evangélicos. Divulgada pela imprensa paranaense e conhecida popularmente como “Lei da Mordaza”, ou a lei “que pretende restringir discussões sobre política e sexualidade nos colégios públicos” (SANTOS, 2017), o Programa Escola Sem Partido no Paraná foi proposto para apreciação na ALEP em dois momentos. O primeiro Projeto de Lei, 748/2015 – apresentado em outubro e retirado em dezembro de 2015 –, foi encaminhado por Gilson de Souza (PSC), contando com co-autoria de outros onze deputados estaduais – vários deles vinculados a Igrejas evangélicas. Gilson de Souza é pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) há mais de 30 anos, e compõe atualmente o Conselho Estadual de Diretores da referida instituição religiosa. Responde também pela Secretaria Estadual de Cidadania da IEQ, cujo objetivo é atuar na esfera política segundo a doutrina da Igreja, em colaboração às autoridades, além de organizar candidaturas e acompanhar os mandatos de seus representantes junto ao legislativo e executivo das diferentes esferas¹²⁴. No segundo momento, o Projeto de Lei 606/2016, que se encontra em tramitação, teve como único autor o Missionário

¹²³ O mapeamento é feito pelo movimento Professores Contra o Escola Sem Partido e tem sido atualizado constantemente, permanecendo disponível em: <goo.gl/14Xz18>. Acesso em: 11 jul. 2018.

¹²⁴ Informações acerca da atuação da Secretaria Estadual de Cidadania da Igreja do Evangelho Quadrangular no Paraná podem ser conferidas em: <<http://www.portalquadrangular.org.br/>>. Acesso em: 11 jul. 2018.



Ricardo Arruda (na época, vinculado ao DEM), o qual foi eleito em 2014 para compor a ALEP, com candidatura apoiada oficialmente pela Igreja Mundial do Poder de Deus, na qual atua como missionário.

O envolvimento dos políticos vinculados a bancadas religiosas – evangélicos ou católicos – em proposições relativas ao Escola Sem Partido vem sendo discutido por diversos autores (RATIER, 2016; MIGUEL, 2016; ESPINOSA; QUEIROZ, 2017). Essa é também a realidade identificada na Assembleia Legislativa do Paraná, como veremos, o que sugere a existência de interesses por parte desses agentes religiosos na efetivação de tal proposta.

Características, vinculações e implicações do Escola Sem Partido

O movimento Escola Sem Partido é uma iniciativa que tem como objetivo combater “a instrumentalização do ensino para fins políticos, ideológicos e partidários” (ESCOLA SEM PARTIDO, 2017), opondo-se a práticas do que se considera doutrinação política e ideológica em sala de aula. Existente desde 2004 e idealizado por Miguel Nagib, atual coordenador do movimento, o Escola Sem Partido ganhou maior visibilidade apenas 10 anos depois, a partir de 2014, período que coincide com as discussões dos planos de educação nas diferentes esferas – nacional, estaduais e municipais – quando, em todo o país, emergiram mobilizações de diversos segmentos da população para a retirada da menção aos termos gênero e sexualidade nos referidos documentos (REIS, 2016; XIMENES, 2016). O movimento atua em duas frentes: por um lado, visa coibir e denunciar a atuação de professores que estariam doutrinando ideológica e politicamente crianças e jovens das escolas brasileiras; por outro, pretende implementar o Programa Escola Sem Partido em todas as escolas do país, por meio de projetos de lei nas diferentes esferas, seja dos municípios ou dos estados, além de alterações na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em nível federal (ESCOLA SEM PARTIDO, 2017).

Divulgado como um movimento independente, sem fins lucrativos e sem vinculações políticas, partidárias ou ideológicas, afirma



atuar em favor do pluralismo de ideias e da liberdade de pensamento nas escolas. No entanto, estudos e pesquisadores de diferentes campos vêm buscando demonstrar e evidenciar as vinculações – mesmo que não formalizadas – subjacentes ao Escola Sem Partido, seja a partir de declarações explícitas ou daquelas implícitas nos posicionamentos de seus protagonistas e dos grupos que aderem ou apoiam a causa. É assim que o movimento vem sendo associado a grupos de cunho liberal – contrários aos partidos e movimentos de esquerda e de origem popular –, a grupos religiosos que atuam na defesa de seus princípios – incluindo as bancadas evangélicas e de católicos carismáticos –, e a grupos conservadores que defendem a “família tradicional” e se colocam contrários a pautas relacionadas à chamada “ideologia de gênero” (MACEDO, 2017; FRIGOTTO, 2017; PARÁISO, 2016; XIMENES, 2016; MANHAS, 2016; MIGUEL, 2016). Por esse motivo, e tendo em vista suas propostas, é possível afirmar que o Escola Sem Partido se constrói a partir de um viés conservador, que se opõe a conquistas no campo dos direitos humanos e do reconhecimento da diversidade, tendo como objetivo alterar a estrutura jurídica que garante o direito à educação, impondo limites à liberdade de ensinar e embargando políticas públicas educacionais voltadas para o gênero, a sexualidade e a formação cidadã. (XIMENES, 2016).

Especificamente quanto à implementação do Programa Escola Sem Partido nas escolas brasileiras, o movimento declara-se em favor de “uma lei contra o abuso da liberdade de ensinar”. Seu site oficial traz, na página principal, o modelo de um cartaz com os seis deveres do professor – cuja afixação em todas as salas de aula se tornará obrigatória a partir da proposta de lei –, dentre os quais constam: não se aproveitar da audiência dos estudantes para a promoção de seus próprios interesses, opiniões ou preferências; não realizar propaganda político-partidária em sala de aula; respeitar o direito dos pais de promover a seus filhos a educação religiosa e moral conforme suas convicções. Além disso, o site traz um modelo do anteprojeto de lei para a implementação do Programa Escola Sem Partido nos sistemas de ensino das diferentes esferas – municipal, estadual e federal.

O modelo do Projeto de Lei em âmbito estadual – que nos cabe analisar neste texto – é composto por 7 artigos e uma justificativa fundamentada em 17 considerações, além do cartaz com os deveres do



professor, em anexo à proposição. Com base em princípios como dignidade da pessoa humana, neutralidade, liberdade, proteção da criança e do adolescente e direitos dos estudantes e de seus pais, o projeto de lei estabelece os deveres do professor no exercício de suas funções e a obrigatoriedade de afixação do cartaz com tais disposições nas escolas e salas de aula, impondo ainda a aplicação da lei aos conteúdos curriculares, livros e materiais didáticos, planos educacionais e projetos pedagógicos, concursos e avaliações relacionados à formação e carreira docente. Já os itens da justificativa retomam e reforçam os princípios mencionados, fazendo referência a outros documentos, como a Constituição Federal, o Estatuto da Criança e do Adolescente, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Ao que parece, a principal premissa da proposição é de que a doutrinação política e ideológica praticada pelos docentes estaria prejudicando a liberdade de consciência e crença das crianças e jovens e, ainda, ferindo o direito das famílias de educarem segundo seus próprios princípios morais e religiosos.

Ao empreender uma análise do discurso do Escola Sem Partido, Penna (2017) afirma que o movimento se constitui como uma chave de leitura do fenômeno educacional pautado em quatro elementos: uma *concepção de escolarização*, segundo a qual o professor deve atuar como um instrutor de conhecimentos neutros, sem abordar valores ou outros elementos da realidade dos estudantes – que seriam de prerrogativa da família e da religião, esferas responsáveis pelo ato de educar; *a desqualificação do professor*, do qual se subtrai a liberdade de cátedra e expressão, ficando sob constante vigilância e censura, além de ser encarado a partir de uma relação de consumo, como um prestador de serviço que deve atender às expectativas das famílias; *as estratégias discursivas fascistas*, com analogias que desumanizam os docentes, acusando-os de doutrinação político-ideológica e criando um clima de conspiração e denunciismo; e *a defesa do poder total dos pais sobre os filhos*, buscando aplicar aos espaços públicos – plurais, heterogêneos, diversos – a lógica da proteção do espaço privado, o que impossibilita um trabalho de formação para a cidadania e respeito à diversidade. Em suma, e tendo em vista a análise do movimento, concordamos com Reis (2016), quando afirma que o Escola Sem Partido não apenas banaliza os problemas da educação – resumindo-os à suposta ação doutrinadora dos professores



– mas reforça a reprodução das injustiças e desigualdades, ao impedir uma formação política e cidadã que possibilite o reconhecimento do outro, e, ainda, ao negar os saberes dos estudantes e inibir o trabalho com o conhecimento científico.

Postas breves considerações acerca do Programa Escola Sem Partido, vejamos a partir de agora como vêm ocorrendo as discussões, debates e disputas acerca da proposta na ALEP.

O Programa Escola Sem Partido em discussão na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná

O Projeto de Lei 748/2015 visava instituir, no âmbito do sistema paranaense de ensino, o Programa Escola Sem Partido. Foi apresentado à ALEP em 19 de outubro de 2015, pelo Deputado Estadual e Pastor Gilson de Souza, em co-autoria com outros 12 deputados¹²⁵, dentre os quais destacamos os políticos religiosos: Cantora Mara Lima – cantora gospel da Assembleia de Deus –; Missionário Ricardo Arruda – representante da Igreja Mundial do Poder de Deus – e Pastor Edson Praczyk – pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, eleito para o seu quinto mandato na ALEP, com apoio oficial de sua denominação religiosa.

O Projeto de Lei chegou a ir, sem ser discutido, para a pauta de Reunião Ordinária da Comissão de Constituição e Justiça por duas vezes, em 20 de outubro e em 10 de novembro. Contudo, na sessão de 03 de novembro, alguns deputados fizeram uso da palavra em Plenário para tecer alguns esclarecimentos e questionamentos referentes à proposição. Em 23 de novembro do mesmo ano, o Deputado Wilmar

¹²⁵ Os doze deputados que assinaram o Projeto de Lei 748/2015, e os respectivos partidos a que eram filiados à época são: Gilson de Souza (PSC), Elio Rusch (DEM), Artagão Junior (PSB), Pastor Edson Praczyk (PRB), Claudio Palozi (PSC), Paranhos (PSC), Cantora Mara Lima (PSDB), Cobra Reporter (PSD), Hussein Bakri (PSD), Missionário Ricardo Arruda (PSC), Schiavinato (PP), Tião Medeiros (PTB) e Wilmar Reichembach (PSC). Convém mencionar que todos os partidos dos deputados envolvidos faziam parte da base aliada do então Governador Beto Richa (PSDB).



Reichembach, “após ouvido o soberano Plenário”, solicitou a retirada definitiva de sua assinatura do Projeto de Lei. Por fim, em 01 de dezembro de 2015, os demais autores solicitaram o arquivamento da proposição.

O texto do Projeto de Lei segue a estrutura sugerida pelo Movimento Escola Sem Partido em seu site (ESCOLA SEM PARTIDO, 2017), trazendo, contudo, pequenas alterações e algumas ênfases, como a do Parágrafo único do Art. 1º, no qual faz-se menção explícita à proibição daquilo que seria a “ideologia de gênero”: “O Poder Público não se imiscuirá na orientação sexual dos alunos nem permitirá qualquer prática capaz de comprometer ou direcionar o natural desenvolvimento de sua personalidade, em harmonia com a respectiva identidade biológica de sexo, sendo vedada, especialmente, a aplicação dos postulados da ideologia de gênero.” (Art. 1º, Parágrafo único do PL 748/2015 ALEP). O Artigo 2º foi também incluído pelos deputados do Paraná, trazendo um destaque para a proibição de práticas de “doutrinação política e ideológica, bem como veiculação de conteúdos ou a realização de atividades de cunho religioso ou moral que possam estar em conflito com as convicções dos pais ou responsáveis pelos estudantes” (Art. 2º do PL 748/2015 ALEP).

Na sessão do dia 03 de novembro de 2015, fazendo uso da palavra no horário da liderança de seu partido, PSC, o Pastor Gilson de Souza pronunciou-se em plenário com o intuito de esclarecer as acusações que a imprensa estaria fazendo contra a implementação do Programa Escola Sem Partido no Paraná: segundo a imprensa, o projeto atenderia aos interesses da base do Governo ou, sobretudo, da bancada evangélica, no intuito de “fazer prevalecer na sala de aula o ensino evangélico, [...] promulgar a nossa fé” (Gilson de Souza, PARANÁ, 2015, p. 06). De acordo com o Pastor, não seria esse o objetivo da proposta, que se resumiria na obrigatoriedade de que as escolas afixassem em lugar visível os deveres dos professores, em vista de garantir os direitos dos estudantes e familiares. Em seu pronunciamento, Gilson de Souza fez a leitura e teceu comentários sobre os seis deveres dos professores que constam no Projeto de Lei, afirmando, em sua argumentação, que o Programa Escola Sem Partido serviria para proteger os estudantes e os familiares, com o intuito de tão somente garantir os direitos já previstos na legislação atual: “não têm nada de novo, tudo baseado na própria Constituição



Federal e também no Estatuto da Criança e do Adolescente” (Gilson de Souza, PARANÁ, 2015, p. 06). A defesa do Pastor deixa explícito que o alvoroço e desconforto diante da proposição estariam sendo provocados pela imprensa, ao alardear que o Programa implicaria na imposição de uma “Lei da Mordaza”, com a retirada de direitos dos professores. No entanto, embora rechace a hipotética mordaza aos professores, o próprio deputado, ao finalizar sua arguição, reforça: “Quando se fala em liberdade de expressão para o professor, *isso não cabe numa sala de aula*. A sala de aula não é local para o professor falar qualquer coisa que pensa: futebol, novela” (Gilson de Souza, PARANÁ, 2015, p. 06, grifos nossos).

À defesa realizada pelo Deputado Gilson de Souza, seguiram outras manifestações, favoráveis e contrárias ao Projeto de Lei. Dentre os que endossaram o mérito de tal propositura constam os deputados Pastor Edson Praczyk – Pastor da Igreja Universal do Reino de Deus – e Cantora Mara Lima – vinculada à Igreja Assembleia de Deus –, ambos integrantes da bancada evangélica da ALEP. Em seus pronunciamentos, ratificam que a motivação do Programa Escola Sem Partido consiste em atuar contra a doutrinação que estaria sendo praticada pelos professores das escolas paranaenses, ao favorecerem determinadas concepções, ideologias partidárias e conteúdos – que deveriam ser trabalhados de forma neutra pelo professor. Ressaltam, ainda, que os professores paranaenses estariam usando da autoridade de sua função para coagir os estudantes para militarem em partidos e movimentos sociais. Tais procedimentos estariam subvertendo o verdadeiro papel dos professores: ensinar a leitura, a escrita e o cálculo – nisso consistiria o trabalho pedagógico:

O que na prática temos observado é enfiarem goela abaixo nos nossos filhos e nossos netos ensinamentos que não condizem com uma unanimidade de entendimento, quer seja político, quer seja na área da sociologia, quer seja na área da religião. (Pastor Edson Praczyk, PARANÁ, 2015, p. 08).

O que não pode [...] é trazer um Partido único para dentro das escolas, que é o que está acontecendo [...] de professores trazerem crianças na rotatória, usarem para manifestação, para passeata, en-



sinando essas crianças a serem militantes, a usarem a camiseta do MST, como se crianças tivessem que ser todos os dias doutrinadas por seus professores e por aquilo que eles imaginam dentro da sua ideologia. (Cantora Mara Lima, PARANÁ, 2015, p. 07).

A criança não é obrigada a isso; isso não é pedagogia. Pedagogia é aprender a ler, escrever, multiplicar, e isso não está acontecendo em muitas escolas [...] porque está sendo usado o espaço e o tempo para ensinar coisas que não deveriam ensinar. (Cantora Mara Lima, PARANÁ, 2015, p. 08).

Outro ponto que é bastante ressaltado pelos deputados da bancada evangélica diz respeito ao conflito de valores que estariam sendo ensinados nas escolas às crianças e jovens, contrariando a moral das famílias paranaenses, sobretudo no que se refere a questões de gênero e sexualidade. Tal preocupação se expressa nas falas a seguir:

Tentou-se [...] a inclusão da ideologia de gênero no plano de educação, e não se teve êxito, foi suprimido, mas se ensina descaradamente verdades que não são verdades absolutas, e que devem pertencer exclusivamente à família ensinar. (Pastor Edson Praczyk, PARANÁ, 2015, p. 08).

Ela foi coagida a concordar [...] que era um absurdo o menino brincar de carrinho e a menina brincar de boneca. [...] E o professor disse assim: “- Quem discordar, aconselho não expressar a sua opinião”. É o que tem acontecido nas nossas escolas. (Pastor Edson Praczyk, PARANÁ, 2015, p. 08).

Tem professores que estão constrangidos de ter que, durante uma semana cultural, exigir que a criança venha vestida ou de menino ou de menina, porque é semana cultural, e os pais não estão gostando [...], estão reclamando, estão tristes. A família paranaense está triste com essa atitude da questão política. (Cantora Mara Lima, PARANÁ, 2015, p. 07).

Ainda que os defensores do Programa Escola Sem Partido aleguem a neutralidade partidária, a pluralidade de ideias e liberdade de expressão e de crença, o que tem sido evidenciado nos diversos Projetos de Lei



propostos pelo país – seja nas Câmaras Municipais, nas Assembleias Legislativas e no Congresso – é uma participação intensa das bancadas evangélicas na apresentação e defesa de tais proposições (REIS, 2016; ESPINOSA; QUEIROZ, 2017). No Paraná essa vinculação fica explícita.

Ainda, diferentes pesquisadores vêm sugerindo uma relação entre os políticos evangélicos e a “onda conservadora” que marca o contexto político-religioso brasileiro – embora não apenas movimentada pela religião –, da qual uma das linhas de força é justamente a defesa de pautas moralmente reguladoras, que incidem sobretudo nas discussões acerca da constituição da família e da reprodução da vida (ALMEIDA, 2017). Contudo, vale ressaltar que, embora haja um alinhamento das pautas entre as bancadas evangélicas – que atuam muitas vezes próximas às bancadas católicas –, nem sempre há uma sintonia entre o posicionamento destes políticos religiosos e o dos fieis evangélicos (PRANDI; SANTOS, 2017).

De toda forma, o que podemos ver do Projeto de Lei e de sua defesa pelos deputados evangélicos é que, ao que parece, os autores da proposição partem de uma constatação de que o Estado – por meio do ensino das escolas públicas – estaria sendo apropriado por grupos empenhados em desconstruir os valores defendidos pelas famílias, impondo às crianças e jovens em formação uma concepção política e ideológica que favoreceria um determinado tipo de sociedade, de família e, consequentemente, de partido político e candidato. Essa suposta ação, subtrairia o papel da família, que seria o de educar em valores, inclusive religiosos – diga-se, cristãos. Essa é justamente a lógica que orienta o discurso do Escola Sem Partido, que se sustenta em uma concepção de escolarização neutra, desvalorizando a ação docente, criando um clima de denunciismo e atribuindo primordialmente às famílias o papel de vigiar, censurar e decidir o que e como deve ser o ensino nas escolas (PENNA, 2017).

Ainda na sessão de 03 de novembro de 2015, outros deputados fizeram uso da palavra e se manifestaram acerca da proposição, desta vez em posicionamento contrário à implementação do Programa. Tadeu Veneri (PT), Péricles de Mello (PT) e Luiz Claudio Romanelli (líder do Governo na ALEP e, à época, filiado ao PMDB) enfatizaram que o Projeto de Lei vinha na esteira de um movimento nacional de busca pela



implementação do Programa Escola Sem Partido em todo o Brasil, e apontaram diversos argumentos que sustentavam a contestação, tais como: a inconstitucionalidade do Projeto de Lei, tendo em vista o cerceamento dos princípios de democracia e liberdade nas escolas – previstos na Constituição Federal –, além das despesas que seriam criadas ao Governo para a confecção dos cartazes com os deveres dos professores; a instauração de um clima de denunciismo e punição dos docentes nas escolas, sendo o Programa comparado ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição; a distorção quanto ao papel da instituição escolar, ao impedir a discussão de temáticas relevantes à sociedade e/ou relacionadas à política. Parece que tais questionamentos promoveram certa insegurança aos proponentes do Projeto, já que durante os debates no Plenário teriam mencionado a possibilidade de apresentar retificações à proposição, caso esse fosse o entendimento da maioria da ALEP.

Com efeito, nas semanas seguintes às manifestações no Plenário da ALEP, possivelmente por conta da repercussão negativa da proposição, os autores solicitaram o arquivamento do Projeto de Lei 748/2015. Entretanto, essa decisão parece não ter sido unânime, já que um ano depois, em 13 dezembro de 2016, a proposta foi reapresentada, sendo agora assinada apenas pelo Deputado Missionário Ricardo Arruda – também integrante da bancada evangélica da ALEP, vinculado à Igreja Mundial do Poder de Deus e, na ocasião, filiado ao DEM. O Projeto de Lei 606/2016 traz a mesma redação do anterior, com pequenas alterações na justificativa para a implementação do Programa nas escolas do Paraná.

Ao que tudo indica, a reapresentação do projeto parece não ter sido articulada aos demais integrantes da bancada evangélica da ALEP. Foi apenas no final de 2017 que o novo Projeto de Lei entrou para a pauta da Reunião da Comissão de Constituição e Justiça, tendo como relator o Deputado Pastor Edson Praczyk. No entanto, na sessão do dia 17 de outubro de 2017, Pastor Praczyk teria provocado certo desconforto em Missionário Arruda, ao solicitar a retirada de pauta do projeto: “Quero estudar o tema. Não quero apresentar de qualquer forma ou de forma leviana um parecer que não seja técnico” – afirmou Praczyk em matéria da imprensa (FOLHA DE LONDRINA, 18 out. 2017). Na semana seguinte, na sessão de 24 de outubro, o Projeto de Lei 606/2016 retornou para discussão e, embora tenha finalmente obtido voto favorável do relator,



foi, a pedido, disponibilizado para vistas a todos os deputados. Ao longo do primeiro semestre de 2018, a proposição passou por aprovação de diversas comissões, estando atualmente, em julho de 2018, em apreciação pela Comissão de Educação.

* * *

Embora não tenham sido os únicos autores do Projeto de Lei que visa a implementação do Programa Escola Sem Partido no Paraná, vimos que os deputados da bancada evangélica da ALEP assumiram o protagonismo na proposição e defesa do Programa. Dentre os principais argumentos em favor da proposta pelos políticos religiosos – expressos nos pronunciamentos dos deputados Gilson de Souza, Pastor Edson Praczyk e Cantora Mara Lima –, constam a necessária neutralidade – política, ideológica, moral, religiosa – da escola e da ação docente, além da prerrogativa de não destituir da família o direito natural de educar seus filhos conforme suas crenças e valores. Vale ressaltar que as pautas morais e a recorrência a elementos religiosos já marcam a atuação de tais deputados evangélicos desde a campanha eleitoral em 2014 (ROSA; MEZZOMO; PÁTARO, 2016), o que explicita a vinculação à instituição religiosa da qual são representantes, além de suscitar a necessária problematização da atuação de políticos religiosos ante a laicidade do Estado (ALMEIDA, 2017; MARIANO, 2011).

Dentre outros aspectos, a articulação dos deputados evangélicos da ALEP em torno da implementação do Programa Escola Sem Partido no Paraná sugere, ao menos parcialmente, as vinculações e bases político-ideológicas que sustentam o movimento que vem se fortalecendo em todo o país, como já vêm indicando outras investigações (ESPINOSA; QUEIROZ, 2017; FRIGOTTO, 2017; MANHAS, 2016). Compreender as motivações, interesses e disputas que estão por detrás de tal proposta – que se apresenta como neutra, apartidária e isenta de interesses político-ideológicos – consiste em um primeiro e fundamental passo para a luta contra o movimento conservador que – ganhando adeptos de diferentes parcelas da população, dentre os quais destacamos as bancadas religiosas – tem atuado no sentido de fazer frente a conquistas no âmbito da educação, dos direitos humanos, do respeito à diversidade.



Com efeito, a tramitação na ALEP do Projeto de Lei que visa a implementação do Programa Escola Sem Partido no Paraná apenas exemplifica uma das facetas de uma tendência mais ampla e cada vez mais intensa, que acirra o embate entre os valores das famílias – em âmbito privado – e os valores coletivos que devem ser trabalhados pela escola – espaço público, da diversidade, do diálogo –, além de incentivar uma postura de policiamento, censura e desvalorização do professor, sob a premissa de que o ensino escolar deve ser neutro, apolítico e desvinculado de posicionamentos partidários e ideológicos. As manifestações que atuaram pela retirada das discussões sobre gênero nos Planos de Educação consistem em exemplo deste movimento (XIMENES, 2016).

Frente a tal cenário, parece pertinente considerar a relevância das manifestações nas ruas e da disseminação de informações ao público, em vista de promover debates que esclareçam os interesses por detrás da atuação dos representantes políticos (MANHAS, 2016). Conforme verificamos neste texto, os posicionamentos e discussões explicitados pelos deputados da ALEP quanto à implementação do Programa Escola Sem Partido sugerem que os embates e as controvérsias promovidas – de diferentes matizes ideológicas e de grupos sociais – contribuíram para que o Projeto de Lei fosse melhor discutido. Nesse sentido, as estratégias e negociações políticas da própria bancada evangélica se mostraram fragmentadas e não tão efetivas, na medida em que o próprio líder do governo – de quem a bancada é politicamente próxima –, se pronunciou contrário à proposição. A propósito, vale ressaltar que em dezembro de 2017 – talvez tardiamente, e possivelmente motivado pelas reações, controvérsias e resistências – o Conselho Estadual de Educação do Paraná posicionou-se contrário ao referido Projeto de Lei, em nota circunstanciada e fundamentada.

De fato, ao que parece, as mobilizações sociais têm demonstrado sua força, fazendo recuar parte da onda conservadora que ameaça os direitos conquistados: é o caso da suspensão do controverso “Monitor da Doutrinação”, citado no início deste texto, e também do arquivamento de diversas proposições vinculadas ao Escola Sem Partido pelo país, como ocorreu recentemente com o Projeto de Lei do Senado n. 193/2016, de autoria do Senador Magno Malta (PR/ES). Esperamos que tais mobilizações sociais sirvam de inspiração para seguirmos refletindo e debatendo.



Referências

- ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017.
- APP-SINDICATO. **APP-Sindicato repudia Monitor da Doutrinação da Gazeta do Povo**. 08 dez. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/a724QF>>. Acesso em: 11 jul. 2018.
- ESCOLA SEM PARTIDO. **Objetivos**. Disponível em: <www.escolasempartido.org/objetivos>. Acesso em: 12 jul. 2018.
- ESPINOSA, Betty; QUEIROZ, Felipe C. Breve análise sobre as redes do Escola sem Partido. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). **Escola “sem” partido**: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017, p. 49-62.
- FOLHA DE LONDRINA. **‘Escola sem Partido’ põe em atrito bancada evangélica**. 18 out. 2017. Disponível em: <<http://www.folhadelondrina.com.br/politica/escola-sem-partido-poe-em-atrito-bancada-evangelica-990972.html>>. Acesso em: 18 jul. 2018.
- FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). **Escola “sem” partido**: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017.
- GAZETA DO POVO. **Gazeta do Povo tira do ar “Monitor da Doutrinação”**. Entenda por quê. 10 dez. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/bfybLM>>. Acesso em: 11 jul. 2018.
- MACEDO, Elizabeth. As demandas conservadoras do movimento Escola Sem Partido e a Base Nacional Curricular Comum. In: **Educação & Sociedade**, vol. 38, n. 139, p. 507-524, abr./jun. 2017.
- MANHAS, Cleomar. Nada mais ideológico que “Escola Sem Partido”. In: AÇÃO EDUCATIVA (Org.). **A ideologia do movimento Escola Sem Partido**: 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Ação Educativa, 2016, p. 15-21.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: **Civitas**, Porto Alegre, vol. 11, n. 2, p. 238-258, maio-agosto. 2011
- MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” – Escola Sem Partido e as leis da mordada no parlamento brasileiro. In: **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.
- PARAÍSO, Marlucey Alves. A ciranda do currículo com gênero, poder e resistência. In: **Currículo sem Fronteiras**, vol. 16, n. 3, p. 388-415, set./dez. 2016.
- PARANÁ. **Diário Oficial da Assembleia**. Ed. 977, 18ª legislatura, 1ª sessão legislativa, n. 178, 09 nov. 2015.



PENNA, Fernando. O Escola sem Partido como chave de leitura do fenômeno educacional. In: FRIGOTTO, G. (org.). **Escola “sem” partido**: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017, p. 35-48.

PORTAL NEXO. O mapa que registra projetos da Escola sem Partido no país. 12 nov. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/jtDvCd>>. Acesso em: 11 jul. 2018.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no congresso nacional e na bancada evangélica. In: **Tempo Social**, São Paulo, vol. 29, p. 187-213, 2017.

PROGRAMA ESCOLA SEM PARTIDO. **#EscolaSemPartidoJá**. Disponível em: <<https://www.programaescolasempartido.org/>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

RATIER, Rodrigo. 14 perguntas e respostas sobre o “Escola Sem Partido”. In: AÇÃO EDUCATIVA (Org.). **A ideologia do movimento Escola Sem Partido**: 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Ação Educativa, 2016, p. 29-41.

REIS, Toni. Gênero e LGBTfobia na educação. In: AÇÃO EDUCATIVA (Org.). **A ideologia do movimento Escola Sem Partido**: 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Ação Educativa, 2016, p. 117-124.

ROSA, Daiana Nunes; MEZZOMO, Frank; PATARO, Cristina. Agentes religiosos em campanha eleitoral para a Assembleia Legislativa do Paraná. **Anais Colóquio Nacional Cultura e Poder**. Campo Mourão, Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, 2017, p. 189-203.

SANTOS, Ivan. Deputados pastores ‘batem-boca’ por projeto ‘Escola sem partido’. 17 out. 2017. **Portal Bem Paraná**. Disponível em: <<https://goo.gl/bCkG5b>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

XIMENES, Salomão. O que o direito à educação tem a dizer sobre “Escola Sem Partido”? In: AÇÃO EDUCATIVA (Org.). **A ideologia do movimento Escola Sem Partido**: 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Ação Educativa, 2016, p. 49-58.

[Volta ao Sumário]



