

VIII SEMINÁRIO INTERNACIONAL PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO (UEL-UBI)

II SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE JUVENTUDES, EDUCAÇÃO BÁSICA E ENSINO RELIGIOSO
VI SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

9 A 11 DE ABRIL DE 2019



www.uel.br/laboratorios/religiosidade/

+ Programação | + Envio
de trabalhos
e comunicações orais |
+ Mais informações



INVESTIMENTOS* E PRAZOS:

OUVINTES	R\$ 20,00 até 08 de abril
ESTUDANTE DE GRADUAÇÃO COM APRESENTAÇÃO DE TRABALHO E ANAIS	R\$ 30,00 até 31 de março
PROFESSORES, PESQUISADORES, COMUNIDADE E PÓS-GRADUANDOS COM APRESENTAÇÃO DE TRABALHO E ANAIS	R\$ 50,00 até 31 de março



PROMOÇÃO: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades UEL | Núcleo de Estudos da Religião UBI | **APOIADORES:** Especialização em Ensino de Sociologia UEL | Especialização em Religiões e Religiosidades UEL | Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social UEL | Programa de Pós-Graduação em Sociologia UEL | Programa de Pós-Graduação em História UEL | Universidade Estadual Norte do Paraná – UENP | Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica – NDPH-UEL | CLCH – Cultural | Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade da Universidade Federal do Amapá – CEPRES UNIFAP

Comitê Organizador

Diretores

Fabio Lanza, Universidade Estadual de Londrina

José Wilson Assis Neves Junior, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Marília), Brasil

Vinicius dos Santos Moreno Bustos, Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Dra. Clara Margaça

Diretores de Modalidade

Fabio Lanza, Universidade Estadual de Londrina

José Wilson Assis Neves Junior, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Marília), Brasil

Kaique Matheus Cardoso, Universidade Estadual de Londrina

Alfredo Alfredo Moreira da Silva Júnior, UENP - Universidade Estadual do Norte do Paraná

Edson Elias de Moraes, Universidade Estadual de Londrina

Letícia J. Storto, Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil

Claudia Neves da Silva, Universidade Estadual de Londrina

Alfredo Oliva

Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Luiz Ernesto Guimarães, SEED

Flávio Braune Wiik, UEL

Luis Gustavo Patrocínio, Universidade Estadual de Londrina

Marco Antonio Soares

Douglas Alexandre Boschini, PPG SERVIÇO SOCIAL E POLÍTICA SOCIAL UEL

Celso Vianna Bezerra de Menezes, Universidade Estadual de Londrina

Giovanni Cirino, Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Donizete Rodrigues

Vanda Fortuna Serafim

prof Jozimar Paes de Almeida, UEL, Brasil

Richard Gonçalves André

Sérgio Azevedo Rogério Junqueira, Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER), Brasil

Sr. Alfredo dos Santos Oliva, UEL

Celso Vianna Bezerra de Menezes, UEL

Dr. Marcos Vinicius

Dra. Clara Margaça

Dra. Angelita Marques Visalli

Frank Antonio Mezzomo, Universidade Estadual do Paraná – Unespar

Agências de Fomento

Fundação Araucária

SUMÁRIO

DO TERREIRO PARA A TELA: NOTAS SOBRE A (DES)CONSTRUÇÃO DA UMBANDA NO YOUTUBE Fernanda de Abreu da Silva.....	01
A RELAÇÃO DO HISTORIADOR E A FONTE: O HALLEL DE MARINGÁ-PR (1995-2018) POR MEIO DOS PERIÓDICOS UMA ANÁLISE SOBRE O “MARAVILHOSO” Mariane Rosa Emerenciano da Silva	276
EM PROL DA SUPREMACIA ESTATAL INGLESA: O CONFLITO DE PODERES NA ERA ELISABETANA (1558-1603) Giovana Eloá Mulza.....	433
O CINEMA NORTE-AMERICANO DA DÉCADA DE 1970: UMA ANÁLISE A PARTIR DE CARRIE (1976) Fernanda da Silveira.....	442
CONCORDATA VATICANO E MOÇAMBIQUE (2012): LAICIDADE, PLURALIDADE RELIGIOSA E ENSINO RELIGIOSO CATÓLICO Ilídio Fernando, Fabio Lanza	146
EXPERIÊNCIAS CATÓLICAS E ORIENTALIZAÇÃO Renan Baptistin Dantas.....	423
BOLA DE NEVE CHURCH: UM DIÁLOGO COM A MERITOCRACIA LIBERAL Maryana Marcondes.....	412
A IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DA CIDADE DE SÃO PAULO: REPRESENTAÇÕES DA CULTURA AFRICANA E TÁTICA DE RESISTÊNCIA (1778-1872) Fernanda Moreno Rosa Araújo.....	205
“QUANDO UM JUSTO GOVERNA, O POVO SE ALEGRA”: CAMPANHA DE CANDIDATOS EVANGÉLICOS NAS ELEIÇÕES À ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ, EM 2018 Brandon Lopes dos Anjos, Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro.....	118
SACRALIZAÇÃO DA FAMÍLIA E DEFESA DE VALORES CRISTÃOS ENTRE CANDIDATOS EVANGÉLICOS PARA A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA ESTADUAL DO PARANÁ NAS ELEIÇÕES DE 2018 Lucas Alves da Silva, Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro.....	11
CARACTERIZANDO O GÊNERO TEXTUAL ORAL PREGAÇÃO Sabrina Valeriana do Carmo, Letícia J. Storto.....	27
MULHERES NA POLÍTICA: A PARTICIPAÇÃO DE CANDIDATAS RELIGIOSAS À ALEP (2018)	

Crislaine Pereira De Lima, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro, Frank Antonio Mezzomo.....	43
QUANDO AS PAUTAS SÃO MAIORES QUE AS PLACAS: CATÓLICOS E EVANGÉLICOS EM CAMPANHA PELA DEFESA DA VIDA Brandon Lopes dos Anjos, Lara Pazinato Nascimento, Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro.....	71
“CHEGOU A HORA! VAMOS DIALOGAR!”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ACOLHIDA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA ÀS PESSOAS HOMOSSEXUAIS Alessandra dos Reis de Souza, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro, Frank Antonio Mezzomo.....	56
A RELIGIOSIDADE DOS HAITIANOS RESIDENTES EM CAMBÉ ATENDIDOS PELA CÁRITAS ARQUIDIOCESANA DE LONDRINA Ediane de Paula Machado, Claudia Neves da Silva(UEL/PQ) Neves da Silva, Ediane de Paula Machado Soares.....	87
A DEVOÇÃO À VIRGEM DE FÁTIMA E O ANTICOMUNISMO NO TRADICIONALISMO CATÓLICO BRASILEIRO (1935-1970). João Lucas Martucci Queiróz.....	102
A EXPERIÊNCIA DA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ Alfredo Moreira da Silva Júnior, Fábio Antonio Gabriel.....	171
(DES)IGREJADOS E NOVAS PERSPECTIVAS DE SOCIABILIDADE RELIGIOSA Vanderlei Frari, Fábio Lanza.....	186
RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL SOB A ÓTICA DA IDENTIDADE CULTURAL NA PÓS-MODERNIDADE Patrícia Vicente Dutra, Claudia Neves da Silva.....	223
INVESTIGAÇÕES SOBRE CONTEXTOS E PERSPECTIVAS DO ENSINO RELIGIOSO: A BNCC EM LONDRINA E REGIÃO Matheus Henrick Pallisser Silva, Fabio Lanza, Vinicius dos Santos Moreno Bustos.....	235
AS RELAÇÕES DAS JUVENTUDES COM AS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES: UMA ANÁLISE COM ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO DO NÚCLEO REGIONAL DE EDUCAÇÃO DE LONDRINA-PR Franciele Rodrigues.....	248
“AS ESCOLAS PÚBLICAS NO BRASIL ESTÃO PREPARADAS PARA A DIVERSIDADE RELIGIOSA?” Franciele Rodrigues.....	261
A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE CURITIBA E O PROCESSO DE DIOCESANIZAÇÃO PÓS-PADROADO.....	455

Marcia Regina de Oliveira Lupion

AS CONCEPÇÕES DE MATERNIDADE DAS MULHERES IMIGRANTES HAITIANAS DO MUNICÍPIO DE CAMBÉ/PR Daniele Soares Sana, Lília Maria Bettiol Lanza.....	289
INVESTIGAÇÕES SOBRE A FALSIFICAÇÃO DO JORNAL CATÓLICO O SÃO PAULO: UMA ANÁLISE DA REAÇÃO MUDIÁTICA À EDIÇÃO MEA CULPA (1982) Raíssa Brugiato Rodrigues, Fabio Lanza, José Neves Junior.....	305
A MANIFESTAÇÃO DA RELIGIÃO E DISCUSSÃO DE GÊNERO NO TRABALHO DE PROFISSIONAIS DA ÁREA DE SERVIÇO SOCIAL Claudia Neves da Silva, Janaina Luzia Klein.....	321
A DIOCESE DE APUCARANA E DESENVOLVIMENTO DA RCC Ana Mariano Santos.....	330
UM OLHAR SOBRE A CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO (2018) Victor Hugo Oliveira de Paula.....	341
POLÍTICA E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE CRÍTICA ACERCA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS IMIGRANTES HAITIANOS EVANGÉLICOS NA REGIÃO DE LONDRINA/PR João Ricardo Lemes, Lília Maria Bettiol Lanza.....	350
AS FACES DO TERRORISMO RELIGIOSO E OS GRUPOS TERRORISTAS TRANSNACIONAIS CONTEMPORÂNEOS – UMA BREVE INTRODUÇÃO Bruna Fontes de Azevedo Palma.....	364
SECULARIZAÇÃO, RESSACRALIZAÇÃO E ETNOGRAFIA DA DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO Arthur Francisco Lopes Brevilheri.....	376
HUMANIZAÇÃO DO CUIDADO NO AMBIENTE HOSPITALAR: A ESPIRITUALIDADE EM CUIDADOS PALIATIVOS João Moreira Júnior, Gelson Luiz Mikuszka, Wellington Wesley Paiva.....	380
O ARQUIVO DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI) DO ESTADO DO PARANÁ: APROXIMAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS Jefferson Almeida Saraiva, Fabio Lanza, José Neves Júnior.....	397
EXPRESSÕES DA INFLUÊNCIA RELIGIOSA NO EXERCÍCIO PROFISSIONAL DAS ASSISTENTES SOCIAIS E EM SEU PAPEL DE GÊNERO FEMININO DETERMINADO Claudia Neves da Silva, Bruna Aparecida Xavier, Melina Bazan Albuquerque.....	469

DO TERREIRO PARA A TELA: NOTAS SOBRE A (DES)CONSTRUÇÃO DA UMBANDA NO *YOUTUBE*

Fernanda de Abreu da Silva (UEL-G)¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discutir a propagação de conteúdo acerca da religião afro-brasileira Umbanda na plataforma *youtube*, analisando os comentários e interações que se dão nos vídeos do canal Diálogo com os Espíritos. Através do método etnográfico realizado no meio digital, observamos como a tecnologia enquanto mediadora pode contribuir para a propagação desses saberes, explicitar tensões no meio umbandista, desconstruir preconceitos ou dar vazão a eles.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; Umbanda; etnografia digital.

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso tem sido tema de discussão nas Ciências Sociais, e principalmente na antropologia, por ser parte integrante de todas as culturas (MAGNANI, 1986). Se a religião está em todas as culturas, como podemos tentar defini-la e de que modo ela pode contribuir para entendermos as relações que se dão *em*, e *para além* de sua prática? Evocamos a perspectiva de Clifford Geertz, autor situado na tradição da antropologia interpretativa², em que a religião é definida por

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Geertz (2008) ainda infere que os símbolos num geral – e sobretudo os religiosos – incorporam um padrão de significados transmitidos historicamente e sintetizam o *ethos* de um povo, sua visão de mundo. Dão significado à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo a modelando eles mesmos. Mais adiante, propomos uma análise de alguns símbolos vinculados à religião de Umbanda em interação com os praticantes desta religião e entre praticantes de outras religiões, os quais não dominam ou ainda dominam

¹ Graduanda do curso de Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: fer_abreu_silva@hotmail.com.

² Ramificação da antropologia simbólica. Ver Ortner (2011).

muito pouco o contexto umbandista para realizar uma leitura efetiva da gramática simbólica com a qual entram em contato através da *internet*, seja esse contato por acaso ou por diferentes motivações.

Gostaríamos de ressaltar que o sistema de tecelagem dessas teias de significado também produz seus próprios conceitos internos. Desse modo, nosso foco consiste menos em uma tentativa de racionalizar ou verificar o que do fenômeno religioso é real ou não, e mais em levar o pensamento nativo a sério (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) no sentido de tomá-lo como atividade de simbolização e prática de sentido por parte dos atores sociais. Como contribuição pessoal para a discussão, escolhemos enquanto objeto empírico a religião de Umbanda, tendo como *locus* de pesquisa o canal Diálogo com os Espíritos criado pelo umbandista Jefferson Viscardi, disponível na plataforma digital *youtube*.

2

UMBANDA EM TERMOS GERAIS

A Umbanda é fundada oficialmente no ano de 1908, a partir da organização de seu ritual pelo carioca Zélio Fernandino de Moraes sob a orientação da entidade³ Caboclo Sete Encruzilhadas. Caracteriza-se por um sincretismo entre elementos do kardecismo, do candomblé, do catolicismo, entre outras religiões, como em uma espécie de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1970), onde cada parte integrante ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem. Segundo Magnani (1986, p. 13) esse sincretismo é “o resultado de um processo de reelaboração [...] de ritos, mitos e símbolos que, no interior de uma nova estrutura, adquirem novos significados”.

Podemos observar que com o passar do tempo e com a difusão da Umbanda em território nacional, a prática do ritual foi se modificando em cada região a partir da doutrina mais influente em cada terreiro, demonstrando uma heterogeneidade na religião. Isso também se deve às diversas vertentes e ramificações que surgiram desde a época de Zélio, como a Umbanda Sagrada, a Umbanda Esotérica, a Umbanda Traçada ou Umbandomblé, entre outras. Apesar das diferentes vertentes, as crenças comuns de todos os praticantes da religião incluem o culto aos orixás⁴, a existência de guias ou entidades espirituais que já foram homens e mulheres comuns e se elevaram espiritualmente, a reencarnação e o carma⁵.

A prática umbandista se dá pela comunicação entre a esfera do sobrenatural com o

³ Espírito desencarnado que tem como função proteger e orientar os humanos encarnados.

⁴ Divindades presentes na cosmogonia yorubá.

⁵ Lei de causa e efeito, ou lei do retorno.

mundo dos homens, através da incorporação das entidades nos médiuns em estado de transe. No principal ritual chamado de gira, os consulentes que chegam aos terreiros podem, de forma gratuita, receber um benzimento e conversar com as entidades em busca de conselhos e resolução de conflitos da vida pessoal. Os espíritos ou entidades que se manifestam no culto são organizados em linhas de trabalho marcadas por arquétipos e estereótipos, como o de Caboclo (roupagem indígena), Preto Velho (negros da diáspora africana), Exu (guardião da vida material), Pombagira (guardiã do desejo), entre outros. Durante o transe, observa-se uma “atualização de fragmentos de uma história mais recente através de personagens tais como foram conservados na memória popular” (MAGNANI, 1986, p. 31).

Diferente de outras religiões, a Umbanda não possui um livro sagrado enquanto norteador doutrinário, como a Bíblia para os cristãos ou os livros de Allan Kardec para os espíritas. Apresenta tradição oral na propagação de seu funcionamento e de seus fundamentos, passados principalmente pelos pais-de-santo e entidades de cada terreiro. Devido à falta de um padrão teórico e doutrinário concernente a todas as casas de santo, podemos observar tensões entre os próprios umbandistas, divergências na leitura de como a religião deveria operar em seus símbolos. Uma vez que a uniformidade e homogeneidade ainda são precárias e em constante construção, a Umbanda praticada pelo outro é, também, legítima? Para além destas tensões internas, no espaço público – seja ele virtual ou material – a Umbanda ainda possui dificuldades de aceitação social e seus praticantes comumente sofrem intolerância religiosa. Isso se deve principalmente à demonização de culturas que não fazem parte da tradição judaico-cristã, inscrita no (in)consciente coletivo do brasileiro que por muitos anos teve o Catolicismo enquanto religião oficial do país, e atualmente⁶ apresenta expressivo aumento no número de adeptos protestantes e neopentecostais. O que acontece então quando os símbolos do outro, tão diferentes dos meus, entram em contato com a minha lógica de pensamento? Veremos adiante alguns caminhos para essas inquietações.

A DOUTRINA PELA TELA

Apontamos anteriormente que a Umbanda é uma religião de tradição oral e que seus fundamentos são repassados através da prática religiosa nos terreiros. Entretanto, podemos observar atualmente um aumento expressivo no número de canais no *youtube* referentes a essa

⁶ De acordo com o Censo 2010 realizado pelo IBGE, os católicos representavam 64,6% em 2010. Já a *população evangélica* passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Disponível em: <censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao&view=noticia>. Acesso em: 11 jan. 2019.

religião, sejam eles de entretenimento ou doutrina. No caso do canal Diálogo com os Espíritos, o umbandista Jefferson Viscardi se propõe a entrevistar entidades incorporadas em seus médiuns com o intuito de transmitir conhecimento acerca da religião e permitir o acesso direto ao ponto de vista “de lá”. Em entrevista⁷ concedida ao canal Ser Presente, coordenado pelo também umbandista Ronaldo Patrício, Jefferson apresenta um pouco de suas motivações. Revela que quando ainda adolescente, gostaria de fazer algo útil para si e para as pessoas ao redor, procurando então quem seria o possuidor do maior conhecimento disponível para repassá-lo.

4

Quando eu li os livros de Allan Kardec, eu percebi que a vida continua... e se a vida continua, quem tem mais conhecimento, se não os seres que hoje habitam a Pátria Espiritual? Eles podem falar não só da ciência humana, mas do porvir da humanidade, e o que nos aguarda depois desta encarnação, desta vida na carne. Isso me motivou muito. Eu disse: eu preciso conversar com os espíritos, dentro de um diálogo aonde da mesma forma que colhemos conhecimento com nossos avós, podemos aprender sem a necessidade de dar respostas [...].

O entrevistado também se questiona: “como vou compreender os espíritos se eu mesmo não compreender os encarnados?”. Passa então a morar em países do exterior e estudar diversos idiomas e culturas, trabalhando no ramo da hotelaria.

É muito difícil se comunicar. O que acontece normalmente com as pessoas é um monólogo: eu falo e importa que você entenda o que eu falo, não que eu entenda o que você fala. Esse processo de compreender o outro leva tempo e prática. Então nesses países fiquei sete anos morando fora [...]. Lá começou a germinar a semente do Diálogo com os Espíritos. Porque eu falava com os médiuns e através destes médiuns eu colhia o conhecimento dos seus respectivos guias [...]. Lá eu dei início a uma rádio que chama Alchemy of the Soul Frequency [...] e aí começou alguma coisa parecida com o Diálogo com os Espíritos, que é uma comunicação através da mediunidade de alguém, onde eu pergunto aos espíritos o que eles podem nos trazer que se prove útil pra nós, psicologicamente, emocionalmente e pra vida prática. Então, dessa forma se iniciou toda essa jornada, entre 2007 e 2010.

O entrevistador Ronaldo Patrício pergunta a Jefferson como o mesmo tem percebido a recepção dos mais de cem mil inscritos em seu canal. O entrevistado explica que a receptividade tem sido satisfatória a partir daqueles que acessam o conteúdo sem preconceitos prévios e sem medo de “perder o pouco que sabem”. Revela que as críticas partem justamente daqueles que agem baseados no medo de perderem suas crenças, que se sentem inseguros ao encontrarem novos conhecimentos, estando fechados ao novo. Por estarem fechados, não se permitem ouvir,

⁷ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=B_wd1_tPelc&t=210s>. Acesso em: 16 jan. 2019.

fogem do princípio da prática do diálogo. Percebemos então as motivações e propósitos colocados por Jefferson em relação à transmissão de conteúdo que o mesmo veicula no *youtube*.

No vídeo mais popular do canal⁸, postado em 2014 e apresentando atualmente o número de 541 mil visualizações, Jefferson entrevista a entidade Exu Tranca Rua das Almas que trabalha com o médium Fernando Parada. O vídeo mostra em seu início o momento em que o médium se concentra, canta um ponto⁹ para seu Tranca Ruas, incorpora e passa a assumir os trejeitos da entidade, mudando sua forma de falar, gesticular, e seu tom de voz. A entrevista dura mais de uma hora, até o momento em que a entidade “sobe” e o médium passa a se comportar como antes do transe. No final Jefferson também faz algumas perguntas ao médium acerca do processo de transe ou incorporação.

Imagem 1 – Exu Tranca Rua das Almas incorporado no médium em transe.



Fonte: Youtube.

Utilizando-nos da chave de interpretação geertziana, percebemos diversos símbolos em interação. Símbolos estes que correspondem a qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo (GEERTZ, 2008). Entendemos aqui o arquétipo de Exu enquanto um signo/símbolo por meio do qual a cultura umbandista e o conhecimento da entidade em questão se perpetuam e se comunicam. Segundo Cumino (2018), a entidade Exu incorpora as concepções do orixá Exu,

⁸ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=lqWkR2v5Zg>. Acesso em: 17 jan. 2019.

⁹ O ponto na religião de Umbanda corresponde a uma espécie de prece ou oração em forma de música. Ao cantar, o médium se conecta mentalmente com a vibração energética da entidade, facilitando o transe.

cultuado na teogonia Nagô de onde a Umbanda também bebe. Nessa teogonia, Exu é anterior à criação do mundo e portanto anterior à razão humana. É o senhor da encruzilhada entre Luz e Trevas, senhor da dualidade, vitalidade, virilidade, comunicação, movimento. Conhecedor dos mistérios do Ego, profundo conhecedor da natureza humana. E por conhecer tanto a natureza humana, expõe-se enquanto espelho refletor do médium no qual incorpora, trazendo seu aspecto *trickster* e irreverente.

Durante o transe do médium, Jefferson faz perguntas sobre o trabalho dos Exus no mundo espiritual, sobre a relação dos Exus com seus médiuns, sobre vidas passadas, entre outras questões concernentes à doutrina umbandista. Como apontamos antes, tradicionalmente a doutrina umbandista é repassada de forma oral nos terreiros, mas encontra dificuldades para desmistificar concepções errôneas de quem não frequenta regularmente esses espaços. O conteúdo que Jefferson trás muitas vezes acaba sendo esclarecedor tanto para não-umbandistas quanto para umbandistas que querem outros pontos de vista acerca da religião.

Na caixa de comentários do vídeo acontecem toda sorte de interações com o conteúdo. Um jovem diz: “Poxa mano , Eu sou evangélico mas estou completamente de opinião mudada com a Umbanda ... É uma religião linda e cheia de ensinamentos ,devemos nos amar mais . Salve Sr Tranca ruas” (sic). Outros comentam versículos bíblicos, como “conheceres a verdade,e a verdade vos libertará.joão 8v32” (sic). Ainda há outro umbandista que duvida da veracidade da entrevista:

isso não é Exu tranca rua das almas nem aqui nem na China,carrego o Exu tranca rua das almas e sei como o meu guardião fala e agi, e disciplina e respeito são os princípios do Exu tranca rua das almas. Tá engraçado mas infelizmente não é Exu e sim um kiumba que tá atuando e zuando a troco de bebida kkkk (sic).

Esse tipo de confusão e discordância no meio umbandista se dá pela deficiência de estudo da doutrina teórica da religião. Com um entendimento mais apurado, a doutrina nos revela que os espíritos são organizados em linhas de trabalho (Exu) e falanges (Tranca Rua das Almas), abarcando milhares de espíritos que trazem seus traços de personalidade da última encarnação em terra. Ao se manifestarem na religião, ao invés de usarem seus nomes reais, vestem-se da roupagem de suas falanges como se fossem sobrenomes, enquanto seus “verdadeiros” nomes são ocultados (SARACENI, 2018). Assim, um Exu Tranca Rua das Almas que trabalha com um médium raramente é o mesmo que trabalha com outro.

Em outro vídeo¹⁰, datado no final de 2018, percebemos uma produção mais profissional de Jefferson. O canal já possui uma logo, ao fundo do vídeo passam imagens de paisagens e frases de impacto ditas pelo preto-velho Pai Joaquim de Angola durante a entrevista. Essa atividade no *youtube* passa a ser um trabalho, uma profissão, na qual Jefferson se intitula produtor e pede doações para a continuidade e aperfeiçoamento do canal. Durante a entrevista, Pai Joaquim de Angola se refere novamente ao trabalho feito por Jefferson:

Fio, no mundo espiritual tem tecnologia do passado e do futuro, cê escolhe o que cê quisé. [...] tem médium de umbanda, fio, que num aceita o trabalho docê. Mas é o médium, porque a espiritualidade sabe que ela tem que arrebanhá o máximo de gente pra podê dá consciência. Ocê qué tomá o passe, fio? Aí ocê vai no terreiro. Mas ocê qué iscurtá uma boa palavra? Tem gente nesse país, fio, que num tem boa leitura [...]. As veiz não tem paciência e as veiz não tem nem leitura de intindimento, as veiz não sabe nem iscrivinhá o nome. Então através da leitura não vai consegui se... se doutriná. Então foi falado na espiritlidade: como é que nois vai fazê? Nois vai falá. Cabe a cada um qui iscutá as palavra dos guia... não a minha, mas dos guia... passá pelo crivo, e sabê se tem verdade. E prantá aquela verdade pro próximo, e pro próximo, e pro próximo. Porque se eu ficá dependendo de livro, livro, livro, eu vô enricá o povo tudo que iscreve livro, só. E aqueles que num sabe lê e iscrevê? Precisa iscutá. É esses que nois qué arcanjá, fio. Quantos cego, fio, cego físico, iscurta nois? (sic)

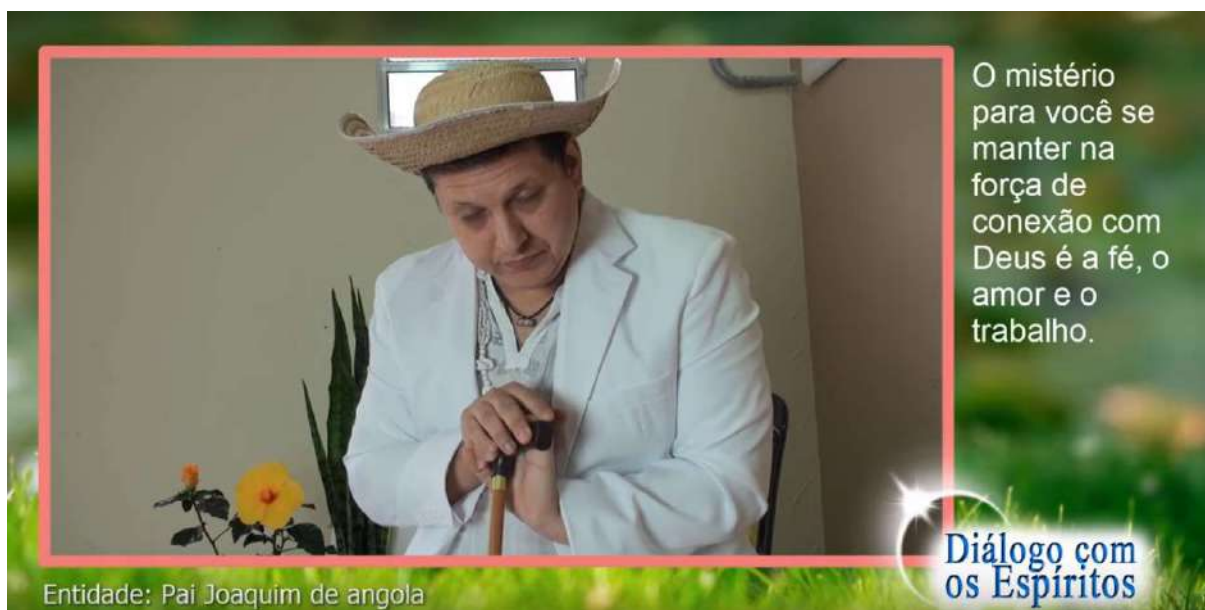
7

Nesse caso, podemos apontar o uso da tecnologia como ferramenta essencial no trabalho de inclusão e acessibilidade proposto por Jefferson e pelos espíritos com os quais dialoga. Observamos a todo momento um discurso que tem como máxima “alcançar o próximo”. Pai Joaquim de Angola diz: “eu queria falá mais bunito, mas se eu falasse mais bunito eu ia falá só pro rico, num ia falá pro pobre [...]. O dia que eu querê sê doto, eu vou sê dotô, mas hoje deixa eu sê preto-velho” (sic).

O próprio símbolo do preto-velho é incorporado na Umbanda para trazer a concepção de sabedoria e de humildade, despertando o afeto dos adeptos que comumente os chamam de “vô” ou “meu pai”. Com seu chapéu de palha, bengala, corpo trêmulo e linguajar simples, é um dos arquétipos mais queridos por umbandistas e simpatizantes. Para alguns – inclusive médiuns – pode parecer incoerente um espírito ancestral falando em tecnologia, entretanto, deve-se lembrar que a doutrina umbandista entende os espíritos como em constante evolução, assim como os seres humanos (SARACENI, 2018). Interpretar os arquétipos como se os espíritos ficassem presos à época em que foram indígenas ou negros escravizados é resultado de um tradicionalismo e falta de embasamento teórico.

Imagem 2 – Pai Joaquim de Angola incorporado no médium em transe.

¹⁰ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=s7-hw2wO19o> Acesso em: 18 jan. 2019.



A caixa de comentários do *youtube* é um espaço onde os usuários que assistem aos vídeos podem deixar postagens tanto para que o dono do canal veja, quanto para outros usuários que visitaram o vídeo, configurando a única forma de interação mais direta que a plataforma proporciona. No caso dos vídeos de Jefferson, observamos que a maioria dos posts são de agradecimentos e elogios, como o de uma senhora que diz “Tudo o que sei sobre Umbanda, todo o medo que perdi, todo o amor às entidades, devo e agradeço ao seu trabalho no Diálogos. Graças a Deus!”. Outro jovem ainda completa: “Jefferson que entrevista bacana; vc está super aprimorando no tratamento e tbm nas perguntas. Tá leve e gostoso de assistir. Continue assim! Salve meu vô ,muito axé” (sic).

Percebemos que em vídeos onde aparecem Caboclos, Pretos-Velhos, Ciganas, entre outras falanges umbandistas, a maioria dos visitantes recebe o conteúdo de maneira positiva. Já os vídeos com Exus e Pombagiras geralmente são mais polêmicos e atraem adeptos de outras religiões, muitas vezes curiosos e cheios de pré-conceitos que o senso-comum estabelece acerca dessas entidades associadas a concepções negativas. De qualquer forma, a possibilidade de ver e ouvir um espírito falando diretamente do mundo sobrenatural com o mundo dos homens parece extraordinário por si só.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Miller e Horst (2015, p. 98), “a religião, em si, é uma forma de mediação altamente comprometida que se mantém muito preocupada com controlar e usar as consequências de mídias específicas”. Apesar de a Umbanda oferecer um contato mais direto com o divino através de seus médiuns incorporados, Jefferson a partir de seu canal realiza um movimento de borrar as fronteiras limitantes do conhecimento umbandista que antes estava circunscrito aos terreiros, expandindo esses saberes para o mundo através da plataforma digital. O *youtube* nesse caso também serve para controlar, de alguma forma, qual discurso acerca da Umbanda chega às pessoas em geral, jogando luz, câmera e ação a uma aura de mistério que circunda(va) as religiões de matriz africana.

Quando esse conhecimento que antes estava circunscrito a cada terreiro passa a ser difundido em rede global, percebemos algumas relações que se estabelecem: (1) mais umbandistas tem o acesso facilitado à doutrina da religião, (2) há uma tensão e discordância acerca da manifestação das entidades em diferentes médiuns, devido à falta de conhecimento teórico de alguns praticantes, (3) estabelece-se um contato entre a Umbanda e adeptos de outras religiões, que passam a desconstruir alguns pré-conceitos, (4) nesse contato há um *continuum* de demonização das religiões afro-brasileiras.

Escobar (2016, p. 22) aponta que “toda tecnologia emerge de condições culturais particulares ao mesmo tempo em que contribui para a criação de novas condições culturais”. Desse modo, a cultura da conectividade a partir da tecnologia atingiu também o meio umbandista, abrindo possibilidade de dialogar com interlocutores outros. Resta saber se o movimento de uso da tecnologia por parte dos interlocutores caminhará para o diálogo ou para o monólogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CUMINO, Alexandre. **Exu não é diabo**. São Paulo: Madras, 2018.
- ESCOBAR, Arturo. **Bem vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura**. Tradução de Tatiana Dassi, Jean Segata e Theophilos Rifiotis. In: Políticas etnográficas no campo da cibercultura. Joinville: Letradágua, 2016.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1970.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

- MILLER, Daniel; HORST, Heather A. O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital. **Revista Parágrafo**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 91-111, jul./dez. 2015.
- ORTNER, Sherry. Teoria na antropologia desde os anos 60. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de umbanda sagrada**. São Paulo: Madras, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-147, 2002.

A RELAÇÃO DO HISTORIADOR E A FONTE: O HALLEL DE MARINGÁ-PR (1995-2018) POR MEIO DOS PERIÓDICOS UMA ANÁLISE SOBRE O “MARAVILHOSO”

Mariane Rosa Emerenciano da Silva (UEM/PG)¹⁴⁸

Resumo

O presente artigo tem o intuito de apresentar uma análise do “maravilhoso” ou “thôma” de François Hartog (1999) sobre o Hallel de Maringá-PR (1995-2018) por meio das narrativas apresentadas no *O Diário do Norte do Paraná*. O Hallel é um evento de música católico, realizado por leigos, realizado na cidade anualmente desde 1995. O evento surge na cidade de Franca-SP no ano de 1988 e constantemente é enfatizado que a inspiração para realização do evento foi o *Rock in Rio* (1985) um megaevento de rock. Diante disso, é possível fazer alguns apontamentos: tanto da relação do historiador com as fontes que segundo Hartog (1999) tem com premissa o exercício de alteridade, como também uma perspectiva de tradução do “visto” para que se torne tangível para nossos leitores, devemos levar em consideração que nossos objetos devem se reconhecer nessa escrita historiográfica, questão essa apontada também por Solange Jobim e Souza; Elaine Deccache Porto e Albuquerque (2012); Além, de pensar sobre como o evento é apresentado no *O Diário* e para quem é dirigido essas matérias, pensar o *Rock in Rio* enquanto o evento de inspiração pode ser visto como um meio de tradução para visualização do Hallel como um grande evento de música, porém com um caráter evangelizador.

Palavras-chaves: Manifestação Religiosa; Catolicismo; História das Religiões

A pesquisa não é um monólogo, não é uma resposta dada, e muito menos imutável. A pesquisa não é um ato isolado, ela é uma construção dialógica entre o cientista e seu objeto de análise. A busca por respostas pelo desconhecido é permeada por limitações, de diversas naturezas, principalmente no que consiste o estudo das ciências humanas. Aquele que realiza o estudo é tão sujeito da história quanto o seu objeto de estudo, nesse sentido, existe uma troca entre os agentes históricos.

Solange Jobim e Souza; Elaine Deccache Porto e Albuquerque discorrem que a duplicidade de “ser sujeito e, ao mesmo tempo objeto de conhecimento – exige que as ciências humanas se definam a partir de uma problemática que lhes seja própria e de um campo

¹⁴⁸ Graduada em História (2017) pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestranda em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), na linha de “História, Cultura e Narrativas”. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e religiosidade (LERR- UEM). E-mail: marianer.emerenciano@gmail.com.

específico de exploração” (ALBUQUERQUE; SOUZA, 2012, p.110). O encontro do pesquisado com o outro deve ser regida por uma produção de conhecimento dialógico e de alteridade. A alteridade nesse caso, não se limita apenas à consciência da existência do outro, e nem se reduziria ao diferente, mas comporta também o estranhamento e o pertencimento.

Ao pensar sobre a compreensão do sujeito por meio de uma leitura explícita por Mikhail Bakhtin, observamos que “A compreensão que o sujeito tem de si se constitui através do olhar e da palavra do outro. Cada um de nós ocupa um lugar espaço-temporal determinado, e deste lugar único revelamos o nosso modo de ver o outro e mundo físico que nos envolve” (ALBUQUERQUE; SOUZA, 2012, p.112). Nesse sentido, tanto o pesquisador lança um olhar de compreensão sobre seu objeto, quanto seu objeto pode apreender o que um pesquisador descreve sobre ele, seria uma questão de se perceber, se identificar em relação ao que o outro enuncia. “Nossa individualidade não teria existência se o outro não a criasse” (ALBUQUERQUE; SOUZA, 2012, p.112). E ainda ressaltam que:

Pensar pesquisa em ciências humanas como um modo especial de acontecimento na vida implica levar em consideração que a compreensão dos temas que se quer investigar se dá a partir de confrontos de ideias e negociação de sentidos possíveis entre o pesquisador e os sujeitos [...]. O pesquisador não está só na cena da pesquisa, o grande desafio diz respeito a sua disponibilidade de se deixar surpreender pelo encontro/confronto que acontece no campo com os sujeitos da pesquisa (ALBUQUERQUE; SOUZA, 2012, p.112).

Compreender o tema requer observar para além do escrito, ou do já constituído como padrão para uma determinada análise. Longe de contrariar a importância da teoria, dos métodos e conceitos, no entanto é necessário coexistir com a opinião que o objeto tem de si. Wilfred Canwell Smith (1967), por exemplo, nos dirá, que o objeto que se pesquisa, deve se identificar com o que o pesquisador produz. Do contrário, o pesquisador não estará falando do seu objeto tal como ele se apresenta, mas, como o esse quer vê-lo e descrevê-lo.

Existe uma grande complexidade nesse ato de pesquisa, pois apesar de levar em consideração a experiência daqueles que estamos estudando existe a prática científica. Sim, todas as questões acima devem ser consideradas como parte fundamental do processo, porém, como exemplificado por Maria Cristina Piana (2009) “não existe pesquisa sem o apoio de técnicas e de instrumentos metodológicos adequados, que permitam a aproximação ao objeto de estudo” (PIANA, 2009, p.169).

Pensar a escrita do historiador¹⁴⁹ é considerar tanto a clareza dos nossos apontamentos codificados por meio da escrita, quanto levar em consideração as narrativas presentes em nossas fontes de pesquisa. Assim, para além de pensar a escrita historiográfica, devemos ouvir, analisar nossas fontes e principalmente para quem elas são direcionadas, e como são apresentadas e representadas¹⁵⁰. Nesse trabalho a proposta visa fazer reflexões sobre o Hallel de Maringá-PR (1995-2018), por meio das narrativas periódicas do *O Diário do Norte do Paraná*¹⁵¹. Diante disso, pontuamos duas questões de análise: o Hallel enquanto uma expressão religiosidade católica, em Maringá-PR; e a possibilidade de pensar as narrativas dos periódicos com o conceito de *Thôma* de François Hartog (1999).

A cidade de Maringá está localizada no Norte do Paraná, segundo o último censo de 2010 tinha uma população de 357. 077¹⁵². Ao pensar na constituição da cidade de Maringá¹⁵³, observa-se uma forte presença religiosa, principalmente da Igreja Católica Apostólica Romana. O que é possível visualizar por meio de um dos principais símbolos da cidade a Catedral¹⁵⁴. O censo expõe que 231.033 declaram-se Católico Apostólico Romano, 4.697 de religião espírita, 91.048 religião evangélica. Desses 357. 077 apenas 35.444 não pertencem a uma religião, sendo 164 agnósticos e 1.035 ateus.

Maringá é fundada oficialmente em 10 de maio de 1947 e em menos de dez anos foi elevada a sede de bispado, evento descrito no livro “A Igreja que brotou da mata”, de Pe. Orivaldo Robles (2007), “criada pelo papa Pio XII a 1º de fevereiro de 1956 e posse do 1º bispo diocesano a março de 1957” (COELHO, 2007, p.17).

O foco, no entanto, é pensar nas formas de manutenção dessas manifestações religiosas. Segundo Marc Bloch (2010) “Indispensável, é claro, a uma correta percepção dos fenômenos religiosos atuais, o conhecimento de seus primórdios não basta para explicá-los”. (BLOCH,

¹⁴⁹CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982

¹⁵⁰ CHARTIER, Roger. O mundo como Representação. **Estudos avançados USP**, São Paulo, v. 5, n.11, p. 174-191. 1991.

¹⁵¹ *O Diário do Norte do Paraná*, foi inaugurado no dia 29 de junho de 1974. Nesse ano a imprensa na cidade de Maringá já “contava com dois matutinos: O Jornal e a Folha do Norte do Paraná”. (DE PAULA; RECCO, 2009, p. 16).

¹⁵² Em 2016 esse dado foi atualizado “No intervalo de um ano, Maringá// saiu de 397.435 para 403.063; crescimento de 1,42% taxa que se manteve estável”. O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ. Disponível em: <<http://maringa.odiario.com/maringa/2016/08/maringa-cresce-142-em-um-ano-e-chega-a-403-mil-habitantes/2230263/>> Acesso em: maio de 2017.

¹⁵³ Sobre a relação da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná (CMNP) e a Igreja Católica na formação da cidade de Maringá. Vide: PEREIRA, Márcia Maria. **A Igreja Católica e a gestão de D. Jaime Coelho (1947-1980)**. Dorados, MS UFGD, 2007. 93 f.

¹⁵⁴ Silva, Jonas Jorge da. **O templo e a cidade**: memórias sobre a construção da Catedral de Maringá / Jonas Jorge da Silva. -- Maringá, 2011. 163 f.

2010, p.58). A história é permeada por mudanças e permanências, sendo levado em consideração a própria percepção dos homens enquanto sujeitos na sociedade em que vivem, os embates culturais, econômicos e políticos que perpassam no cotidiano desses influenciam de formas tanto expressivas quanto sutis.

Pensar religiões, e pensar história é considerar o diálogo entre esses fatores. Uma vez, como visto, por meio, de Maristela Oliveira de Andrade (2002), a política e a religião marcam tanto grandes alianças pelo poder, como também marca grandes conflitos de autonomia institucional, como a laicização, o que permite a manifestação de outras crenças no Brasil. O que podemos dizer, é que de um lado temos essa forte presença religiosa em Maringá, mas que já é constituída e influenciada pela Modernidade. Como também um catolicismo constituído no Brasil desde o período colonial com “adaptação” e “hibridização”¹⁵⁵ de crenças afro e indígenas, com músicas, danças, etc. O que demonstra que manutenção das religiões requer de “táticas” e “estratégias”¹⁵⁶ para sua permanência de um poder simbólico de “bens de salvação”¹⁵⁷.

Antes de discorrermos sobre o Hallel e religiosidade, na cidade de Maringá faremos um pequeno panorama da formação desse evento, principalmente no que vislumbra compreender algumas características presente em alguns grupos vinculados a uma religião - nesse caso o catolicismo romano - e a sua participação na sociedade. Na tese de doutorado de Andre Luis Centofante Alves (2016) em “A Gestão Social na Atividade Educacional Religiosa: O Caso da Hallel Escola no Brasil” é realizado uma discussão sobre o Hallel Escola, uma Organização Não Governamental sem fins lucrativos da cidade de Franca- SP.

Dentre as várias ONGs existentes, destaca-se a Hallel Escola, associação sem fins lucrativos, filantrópica, que tem por finalidade o desenvolvimento integral da pessoa, por meio da evangelização, formação e capacitação de católicos de faixa etária diversificada.

A Hallel Escola é o nome coloquial pelo qual é conhecida a Associação Nova Evangelização Papa João Paulo II (ANE), que estimula a realização e aperfeiçoamento de diversos eventos, cursos e acampamentos de caráter psicológico e religioso. Destaca-se pela sua amplitude e alcance o evento denominado Hallel – Som e Vida, acontecimento musical que reúne anualmente entre 80 e 100 mil pessoas, na maioria jovens, na cidade de

¹⁵⁵ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo, Ed. Unisino, 2010.

¹⁵⁶ CERTEAU, Michel. Fazer com: usos e táticas. In: **A Invenção do cotidiano**. Petropolis, Editora Vozes, 1998.

¹⁵⁷ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 7ª edição – São Paulo. Perspectiva, 2011.

Franca, desde 1988. Ao longo dos anos, o evento se multiplicou e passou a ser realizado em diversas cidades brasileiras, bem como em outros países, como os Estados Unidos, Chile, Peru e Paraguai (ALVES, 2016, p.24).

O autor ainda ressalta “que a ANE foi declarada de utilidade pública” (ALVES, 2016, p.25), e que no ano de 2011 houve a promulgação da Lei Municipal n. 7.854 que dispõe sobre o tombamento do evento religioso, cultural e turístico Hallel como patrimônio histórico e cultural do Município e inclusão no calendário oficial de eventos. Essas questões enfatizam elementos fundamentais na percepção de troca entre a política e a religião e principalmente no que consiste a representatividade de uma determinada cultura nesse meio social¹⁵⁸. O trecho a seguir descreve a idealização e realização do primeiro Hallel que acontece no Brasil:

Sua história iniciou-se no ano de 1988, quando um grupo de pessoas pertencentes ao movimento religioso Renovação Carismática Católica (RCC), ligado à Igreja Católica Apostólica Romana, decidiram realizar um evento musical para comemorar os dez anos da RCC na cidade de Franca, no Brasil. A ideia era organizar um evento similar ao Rock in Rio, festival internacional de música, realizado pela primeira vez no país em 1985, na cidade do Rio de Janeiro. Uma comissão de caráter informal criada por alguns líderes, entre jovens e adultos da RCC, e coordenada pela Sra. Maria Theodora Lemos Silveira, conhecida por Lolita, ficou responsável por conceber o evento, sem qualquer planejamento administrativo financeiro prévio. O primeiro Hallel aconteceu por conta da intuição e abnegação desse grupo. Cabe esclarecer que a palavra Hallel deriva do hebraico e significa cânticos de louvor a Deus (SILVEIRA, apud ALVES, 2016).

De acordo com Silveira (2007), Lolita visualizou muitos e muitos jovens ao ar livre, curtindo música de conteúdo espiritual. Seria um evento para jovens, como o Rock in Rio, porém, apresentando proposta de evangelização por meio da música, com mensagem diferente do evento original, ou seja, uma experiência de paz, de fé e de amor. Surgiu, assim, o evento de música Hallel – Som e Vida. Evangelizar aqui ganha significado enquanto processo de transformação na consciência individual e coletiva das pessoas, na atividade que elas exercem e no meio em que se encontram, em busca de qualidade de vida pessoal e comunitária, segundo a dimensão física, psíquico-mental e espiritual.

A novidade serviu como resposta ao texto final do Concílio Ecumênico Vaticano II, que evocava os católicos a buscarem formas de evangelização com novos métodos e novas maneiras de disseminação da doutrina cristã. Com o sucesso inicial do evento Hallel – Som e Vida [...] (ALVES, 2016, p.25).

¹⁵⁸ ARRUDA, Gilmar. O patrimônio imaterial: A cidadania e o patrimônio dos “sem eira nem beira”. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v.10, n.3, p.117-144, 2006. O autor enfatiza a relação entre patrimônio e sua representatividade indenitária, com o discurso político.

A citação acima é longa, mas necessária para compreendermos posteriormente que é a mesma narrativa que serve como base para as publicações de matérias no *O Diário* sobre o Hallel de Maringá.

Cabe apontar que a partir de 1995 outras cidades brasileiras passaram a realizar o evento Hallel – Som e Vida, exemplo de São Paulo, Brasília, Maringá, Londrina, Ribeirão Preto, São José dos Campos. Maringá, por meio do *Projeto Mais Vida*¹⁵⁹ é convidada para realizar em 30 de julho de 1995 a primeira edição do Hallel na cidade.

Como visto anteriormente, a palavra Hallel significa ‘Aleluia’, ou seja, ‘louvor a Deus’. Encontrada no livro dos Salmos, nos respectivos capítulos: 105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 134, 135, 145, 148, 149 e 150. Nas primeiras matérias do jornal *O Diário*, encontra-se a seguinte menção feita por D. Jaime, sobre o nome do evento,

Etimologicamente, a palavra vem da língua hebraica onde o louvor é traduzido de forma mais característica como “HILLEL”. É uma explosão de hinos e cantos de louvor com o qual se designava, na antiga sinagoga, um grupo de Salmos (Sal 113-118), os quais se utilizavam especialmente em circunstâncias solenes e festivos. O mesmo se vê na tradição rabínica, de um “grande” Hallel. Cantavam-se salmos, na alegria e nas tristezas, mas sempre no louvor a YAHVEH, o Deus supremo, AQUELE QUE É, o louvor a um Deus VIVO. Não são os mortos que louvam ao Senhor, mas os que estão vivos (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 1995, p.2, grifo do autor).

Nesse sentido Hallel seria a grande manifestação do povo que louvava a Deus através dos sons de instrumentos musicais. Ao pensar nas características do evento os organizadores é propor um dia de louvor por meio da música. Apesar de ser um evento organizado por um movimento leigo, nos jornais é perceptível o apoio da Igreja. Dom Jaime Luiz Coelho, justifica a realização do Hallel de Maringá como uma resposta que vai ao encontro das papa João Paulo II “o Papa João Paulo II, na Carta Tertio Millenio Adveniente, diz: ‘Se os jovens¹⁶⁰ souberem

¹⁵⁹ É um movimento leigo da Igreja Católica, que O Projeto possui várias atividades e formas de participação. Como ponto de partida, realiza o Acampamento I, um retiro com duração de 4 dias; posteriormente as pessoas que participaram do Acampamento podem dar continuidade nas atividades com encontros mensais, chamados de Etapas, ao todo são 12 encontros. Durante o decorrer das etapas, entre a 6ª e 7ª, acontece o Acampamento II, que é realizado para as pessoas que deram continuidade e estão participando dos encontros mensais.

Em paralelo temos o Grupo de Oração com encontros semanais, promove também Cursos, Retiros, Vigílias, Formação, Aconselhamento, Eventos de confraternização, onde todos os participantes podem estar se abastecendo ou também a serviço (CATEDRAL DE MARINGÁ. Disponível em: < <http://catedraldemaringa.com.br/pastorais-e-movimentos/projeto-mais-vida/>>. Acesso em: julho de 2017).

¹⁶⁰ A Igreja Católica no Brasil, por exemplo, desde o século XIX perde muito de seus fiéis, e paulatinamente no cenário religioso é visível sua perda. No início do século XXI temos os seguintes dados de Marcelo Côrtes Neri (2011): Entre 2003 e 2009, observamos queda na proporção de católicos em todas as faixas etárias. Essa mudança

seguir o caminho que Jesus indica, terão a alegria de dar o próprio contributo para a presença d' Ele no próximo século e nos sucessivos, até a conclusão dos tempos” (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 1995b, p. 2). O que nos faz pontuar que, apesar da “festa” ser aberta a todas as idades, a tentativa maior é atingir os jovens.

É necessário enfatizar o apoio institucional para a realização do Hallel, apesar de se mostrar como uma “festa” ecumênica, os dogmas e práticas católicas não se escondem, pelo contrário, o evento não perde seus preceitos cristãos. **Silveira (2016)**, enfatiza que existe um respeito pela hierarquia institucional.

Desde o começo tento ensinar muito sobre a obediência à Igreja. Nós somos obedientes ao bispo. Se ele mandar parar as atividades da Escola, nós vamos parar. Se ele mandar não realizar o evento este ano, não realizaremos. E o bispo sabe disso, porque obedecemos mesmo. Porém, além disso, a gente sabe que deve obedecer primeiramente a Deus. Depois àqueles que são autoridade para nós. E nós obedecemos. É um ponto de unidade. Preciso explicar que a Escola Hallel está firmada em um tripé: evangelização, unidade e obediência. A evangelização, que Jesus Cristo nos fala através da Palavra de Deus. A unidade, significando que estamos juntos. E a obediência a Deus e à Igreja Católica. Quem ama evangeliza. Quem ama vive em unidade. Quem ama obedece. Se não há amor não há nada disso. Então, o amor é a base fundamental. E evangelizar, viver em unidade e obedecer para quê? Para ser santo! Nossa meta é a santidade. Fazemos tudo o que fazemos visando ser santo. Formalmente a Escola é um serviço da Diocese de Franca, uma associação de serviços. Nós prestamos serviços à Diocese. O Papa, inclusive, todo ano envia uma carta abençoando e autorizando a Hallel Escola e o Hallel – Som e Vida funcionar (SILVEIRA apud ALVES, 2016, p.173).

No Hallel de Maringá, por exemplo, a maioria das notícias que saem no jornal *O Diário do Norte do Paraná*, enfatizam o apoio da Arquidiocese, assim como está presente algumas falas dos Bispos sobre a realização do evento.

Nos dias em que são realizados o Hallel de Maringá no Parque Internacional de Exposição Francisco Feio Ribeiro¹⁶¹, é dispostos no local, os Módulos, Capelas, praça de alimentação, barracas para venda de artigos religiosos, estandartes de congregações

foi menor para os grupos com idade mais avançada (a taxa cai de 77.53% para 74.24% para aquele acima de 60 anos) enquanto nas faixas os mais jovens a queda foi maior (a taxa cai de 74.13% para 67.48 % na faixa de 10 a 19 anos de idade). Isto é, mesmo presente em todos os grupos, a queda do catolicismo é maior entre os jovens (NERL.org. 2011, p.39).

¹⁶¹ O Parque possui uma área total de 248 mil metros quadrados.

religiosas¹⁶², ou grupos leigos religiosos¹⁶³, e dos patrocinadores¹⁶⁴ e assim os participantes circulam pelo local durante o dia. Na maioria das edições o evento começa no sábado, entretanto as atividades acontecem de forma mais intensiva no domingo, com o início da Santa Missa e o término com a Benção do Santíssimo Sacramento.

Ao pensar os jornais enquanto fontes históricas tomamos como referência alguns cuidados apontados por: Tânia de Luca (2008); Heloisa de Faria Cruz e Maria do R. da C. Peixoto (2007). Tânia Regina de Luca (2008) expõe, que os periódicos “diz respeito à materialidade de jornais e revistas em diferentes momentos” o “apelo visual” (LUCA, 2008, p.131), o formato, as cores, imagens, tipo de papel, qualidade de impressão, esses aspectos, podem levar o leitor/historiador a busca reconstrução. A autora sugere que, para análise de periódicos, é necessário observar a forma como os impressos chegam as mãos dos leitores, sua aparência física, a estruturação e divisão do conteúdo, as relações que manteve com o mercado, a publicidade, o público que visa atingir, os objetivos propostos.

É digno de ressalvas, que o pesquisador de jornais e revistas trabalham com o que foi “digno” de se tornar notícia, sendo essencial, analisar quais os fatores, as motivações que leva a escolha desses, o que se sugere observar a importância, dos responsáveis pela linha editorial, e seus principais colaboradores, “inquerir sobre suas ligações cotidianas com diferentes poderes e interesses financeiros” (LUCA, 2008, p.140).

Para Cruz e Peixoto (2007), a imprensa é uma força ativa da vida moderna (CRUZ; PEIXOTO, 2007, p. 257). Sendo assim é necessário pensar os jornais enquanto atuantes: no fomento à adesão ou ao dissenso, mobilizando para ação; na articulação, e divulgação e disseminação de projetos ideias, valores, comportamentos; na produção de referências homogêneas e cristalizadas para memória social; pela repetição e naturalização do inusitado no cotidiano, produzindo o esquecimento; na formação de visão imediata de realidade e de mundo (CRUZ; PEIXOTO, 2007, p. 259).

Ao ter em vista tais questões sobre a repercussão e representação atuante dos jornais na vida cotidiana, as autoras Cruz e Peixoto (2007) instruem que para analisar os periódicos é necessário levar em consideração: a identificação do periódico, desde o título do periódico à classificação na Instituição; o projeto gráfico, nesse sentido, ao encontro de Luca (2008) refletir

¹⁶² Beneditinos, Franciscanos, Copiosa Redenção, Seminário Diocesano de Maringá, entre outros.

¹⁶³ No ano de 2014, na primeira pesquisa participante observamos os Arautos do Evangelho.

¹⁶⁴ O evento é patrocinado oficialmente por Instituições, como a Arquidiocese de Maringá, a Prefeitura Municipal de Maringá, a Sociedade Rural de Maringá e o Hallel de Franca. Outros patrocinadores do Hallel de 2017 foram empresas como, Unicesumar, Santa Rita Saúde, Rede massa, O Diário do Norte do Paraná, entre outros.

sobre a materialidade e organização do periódico; e por último, o projeto editorial-movimentação e posicionamento político na conjuntura.

Por meio das pesquisas realizadas nos periódicos, percebeu-se que as narrativas expostas sobre o Hallel de Maringá parte geralmente do corpo institucional, sendo muitas vezes os bispos Dom Jaime¹⁶⁵, Dom Murilo Krieger¹⁶⁶, Dom Anuar Battisti¹⁶⁷ os portadores do discurso a ser enunciado. Para além do discurso institucional os organizadores do evento-Participantes do *Projeto Mais Vida* - e as principais atrações como: Pe. Zezinho, Pe. Marcelo Rossi, Pe. Reginaldo Manzotte, Adriana, Rosas de Saron.

Mas o que podemos perceber por meio desses discursos?

Hartog (1999), apresenta uma análise sobre os relatos de viajantes e a tentativa de descrever o diferente. Segundo o autor, “dizer o *outro* é enuncia-lo como diferente” (HATORG, 1999, p.229). O que nos permite dialogar com o ofício do historiador escrevemos sobre o outro, analisamos o outro, mas enunciar essa diferença está relacionada a construção cultural e histórica que permeia a realizada daquele que descreve esse *outro*.

Enquanto observava o texto de Hartog (1999) e sua proposta de exercer a “alteridade”, – exercício de se colocar no lugar do outro- para compreender nossos objetos de estudo, outro ponto chama atenção, principalmente, ao pensar nas fontes periódicas. Segundo o autor, os relatos de viajantes são narrados por meio da ótica comparativa do que o narrador já viu e vivenciou. Mesmo sendo, algo jamais visto os viajantes “traduzem” o que é visto com elementos já constituídos e presentes em sua realidade, podendo dizer que é diferente ou semelhante a coisas que já viram. Ao descrever o visto, por vezes, se direciona aos seus, ou seja, essa tradução é realizada para que se torne palpável e compreensível na sociedade a que pertencemos. Como poderemos perceber nos seguintes fragmentos:

[...]

De modo especial, entre os JOVENS nasce um novo fervor apostólico e descoberta de Deus, da sua Igreja, do Senhor Jesus, “o mesmo ONTEM, HOJE e pelos SÉCULOS” (Hb 13,8), Aliás, o Papa João Paulo II, na Carta Tertio Millenio Adveniente, diz: “Se os jovens souberem seguir o caminho que Jesus indica, terão a alegria de dar o próprio contributo para a presença d’ Ele no próximo século e nos sucessivos, até a conclusão dos tempos”. Neste contexto nasce o Hallel. Surgido na cidade de FRANCA-SP, em 1988, quis um grupo de jovens daquela cidade paulista propor a juventude, nos moldes do “Rock

¹⁶⁵ Arcebispo da Arquidiocese de Maringá de 1980-1997.

¹⁶⁶ Arcebispo da Arquidiocese de Maringá de 1997-2002.

¹⁶⁷ Arcebispo da Arquidiocese de Maringá de 2004-atualidade.

in Rio”, na época, mas com uma concepção diferente, uma maneira nova e clara de Evangelização. Crescendo sempre em interesse e número de participantes, o Hallel 1994, em Franca, reuniu 40.000 pessoas (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 1995, p. 2).

Cerca de 50 mil pessoas devem participar, neste domingo, durante todo o dia, do Hallel 2000, um dos maiores eventos de evangelização do país, só superado pelos de Brasília (250 mil pessoas em 1999) e de Franca, no interior de São Paulo, onde a ideia surgiu em 1990.

Caravanas de estados vizinhos, das cidades da região e de outros municípios paranaenses devem lotar as dependências do Pavilhão Internacional do Parque de Exposições Francisco Feio Ribeiro desde as primeiras horas da manhã, segundo preveem os integrantes do Projeto Mais Vida, promotor do evento.

[...]

Inspirado, ao nascer, no megaevento do Rock mundial, o Rock in Rio, realizado em duas edições em meados da década de 80, o Hallel - no entanto – optou por um vertente centrada nas questões de fé, da caminhada com Deus, na espiritualidade, na formação cristã e humana, explicam seus organizadores. Trata-se, portanto, de uma festa ecumênica, aberta a todas as pessoas, de todas as religiões.

A chave para o sucesso do Hallel parece ser exatamente esta: a capacidade de festejar a fé, a espiritualidade, com uma abordagem atualíssima, onde a música, o teatro, a dança, os shows e as orações se entrelaçam em harmonia, reforçando a integração, a solidariedade, a generosidade, promovendo- enfim- uma renovação interior dos participantes. Algo como terapia em grupo, que se orienta pura a plenitude do amor cristão. (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 2000, p. 10)

Mais de 100 mil pessoas transitaram no Parque de exposição em Maringá este final de semana, quando rolou a 12ª edição do Hallel na cidade. Essa palavra, de origem aramaica, significa ‘Aleluia’ e já diz tudo: o encontro, organizado pela Igreja Católica, gira em torno de cântico em louvor a Deus.

O Hallel surgiu em Franca (SP) em 1988, idealizado por um grupo de jovens católicos que, inspirados em grandes eventos de massa e shows de rock, resolveram promover um evento com uma proposta muito clara de evangelização. Nessa última edição em Maringá, além de padre Zezinho, Celina Borges, e cantores de Deus e vários outros músicos de renome no cenário cristão, os roqueiros Wilson Rocha e Rosa de Saron mostraram que a fé pode ser muito bem adaptada e até difundida com ritmos ‘pesado, como o heavy metal.

[...] (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 2005, p. D8).

Ao observar essas matérias sobre o Hallel de Maringá-PR é possível perceber que por se tratar de uma manifestação nova na cidade o evento é descrito como algo “maravilhoso”, um momento a ser visto e vivenciado, e para tanto, a tradução que se têm do evento com algo que possivelmente os leitores já viram é o Rock in Rio. E mesmo que já constituído o evento na cidade, a referência ao festival de Rock ainda é enfatizada.

Foi mencionado anteriormente, que a idealizadora do evento teve como inspiração o Rock in Rio, entretanto, ao enfatizarem constantemente tal elemento é significativo pensar que é um elemento narrativo de que o Hallel é um evento de música, com características de um festival, porém, ainda permanece como uma experiência religiosa. Nesse sentido, o conceito de “Thôma” de Hartog (1999), nos ajuda a pensar sobre essa representação do maravilhoso, do diferente, curioso. O Hallel por meio desses relatos é um evento a ser vivido, apenas aquele que vê, vivência o evento é capaz de perceber esse “maravilhoso”. Em uma das matérias é enfatizado o seguinte:

[...]

Segundo o arcebispo, mesmo sendo aberto para todas as idades, o público do Hallel, na sua grande maioria, é composto por jovens. Um dos fatos que levam a isso, são as inúmeras bandas de música gospel, que se apresentam durante todo evento. Dom Murilo comentou que muitos jovens, desligados da fé, são tocados durante o encontro. “Ninguém passa pelo Hallel, sem ser tocado de alguma maneira”, alertou.

O arcebispo frisou que a principal marca do Hallel é a experiência de uma fé alegre. De acordo com ele, durante todo dia as pessoas que passeiam pelo parque são convidadas a alegria. [...] (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 2001, p.3).

Sendo assim, devemos considerar o nosso objeto dentro de seu contexto histórico e cultural, no qual, está em diálogo com mecanismos já existentes ou já conhecidos dessa sociedade para que haja um reconhecimento ou uma tradução daquilo que possa ser visto e vivenciado no Hallel, de como atrair os participantes. Dessa maneira, o megaevento de rock, ou os relatos de um encontro com a fé de uma maneira mais alegre e festiva, são convites para o público.

Conclusões

Por meio do nosso texto gostaríamos três questões: A primeira está relacionada aos cuidados do historiador com os sujeitos de sua pesquisa. Percebemos, por meio, da análise bakhtiniana que os cientistas das ciências humanas devem levar em consideração a

complexidade da realidade histórica e social do sujeito na qual pesquisa, demonstrando um exercício de alteridade, colocando-se no lugar desse *outro* para um trabalho de compreensão e não de julgamento.

A segunda questão que gostaríamos de mencionar são os cuidados do historiador com a sua fonte documental, nesse caso, os periódicos. Como vimos, devemos considerar: quem escreve, para quem escreve, qual o local de fala, a materialidade, intencionalidade. Em nossa pesquisa podemos concluir as seguintes questões sobre *O Diário do Norte do Paraná* e o nosso objeto de pesquisa o Hallel de Maringá- O jornal é um dos patrocinadores no evento; As notícias estão publicadas em páginas de artigo de opinião, e/ou no *Caderno Cultural*; as matérias geralmente são escritas pelos bispos da cidade, tal como, D. Jaime Luis Coelho, D. Murilo Krieger, D. Anuar Battisti, ou são entrevistas, com cantores e bandas que tocam e cantam no evento; quando não sendo matérias extensas, são apenas menções publicitárias indicando local e horário. Nesse sentido, podemos observar a influência e a participação da Igreja Católica na imprensa da cidade de Maringá.

Diante de tais questões, podemos mencionar o terceiro ponto de nosso trabalho. Ao observar as narrativas presentes nos jornais, notamos que as principais matérias enfatizam o seguinte: O Hallel é um novo meio de evangelização; ninguém sairia do evento sem ser tocado; é um evento de música; inspirado no Rock in Rio. De certo modo, enfatizamos esse ultimo ponto, o de ser inspirado num grande evento de rock, pois nos faz considerar as perspectivas de “maravilhoso” mencionadas por Hartog (1999), principalmente ao mencionar os relatos dos viajantes que “traduzem” o que é visto com elementos já constituídos e presentes em sua realidade. Sabe-se que Hartog está a perceber a relação do ofício do historiador e a descrição de seus objetos de pesquisa, entretanto, ao analisarmos as matérias sobre o Hallel, podemos observar que há uma tentativa de descrever o evento a partir de algo já existente, ou seja, o Rock in Rio, um evento festivo, divertido e alegre. Assim, como já mencionamos anteriormente, descrito como algo “maravilhoso”, um momento a ser visto e vivenciado, e para tanto, a tradução que se têm do evento com algo que possivelmente os leitores já viram, o Rock in Rio. Não podemos deixar de considerar, é claro, o fato de que a ênfase sobre a inspiração do evento está presente no discurso da primeira idealizadora do Hallel, Maria Theodora Silveira, o que ao nosso ver é um meio de “tradução” para que as pessoas compreendam o que seria o Hallel.

Referências

- ALBUQUERQUE, Elaine Deccache Porto e; SOUZA, Solange Jobim e. A pesquisa em ciências humanas: uma leitura bakhtiniana: **Bakhtiniana**, São Paulo, 7(2), p.109-122, jul./dez. 2012.
- ALVES, André Luis Centofante. **A gestão social na atividade educacional religiosa: o caso da Hallel Escola no Brasil**. 2016. 201 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2016.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 anos de catolicismo e sincretismo no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2002.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. O ídolo das origens. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**, Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 7ª edição – São Paulo. Perspectiva, 2011.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo, Ed. Unisino, 2010.
- CERTEAU, Michel. Fazer com: usos e táticas. In: **A Invenção do cotidiano**. Petropolis, Editora Vozes, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. RJ: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. O mundo como Representação. **Estudos avançados USP**, São Paulo, v. 5, n.11, p. 174-191. 1991.
- CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na Oficina do Historiador: Conversas Sobre História e Imprensa. **Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 35, dez. 2009. ISSN 2176-2767. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221>>. Acesso em: 10 abr. 2018.
- GARUTTI, Selson. **O Poder Do Anel Na Diocese De Maringá**. 2006. 111f. Tese (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica De São Paulo, São Paulo – 2006.
- HARTOG, François. Uma retórica da alteridade. In: **O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro**. Editora UFMG, Belo Horizonte. 1999.
- LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. **Fontes Históricas**, 2. Ed. São Paulo. Editora contexto, 2008..
- PAULA, Antonio Roberto de; RECCO, Rogério. **O Diário do Norte do Paraná: a saga vitoriosa de um jornal a serviço da cidadania**. Maringá, Coan, 2009.
- PEREIRA, Márcia Maria. **A Igreja Católica em Maringá e a gestão de D. Jaime Luiz Coelho (1947- 1980)**, Dourados, MS: UFGD, 2007. 93 f.
- PIANA, Maria Cristina. **A construção do perfil do assistente social no cenário educacional** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo Cultura Acadêmica, 2009. 223 p.
- ROBLES, Orivaldo. **A Igreja que brotou da mata**. Maringá: Ed. Dental Press, 2007.
- SILVA, Jonas Jorge da. **O Templo E A Cidade: Memórias Sobre A Construção Da Catedral De Maringá**, 2011. 163f. Tese (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Maringá, Maringá- 2011.
- SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: ¿Donde y por que? In: **Metologia de la historia de las religiones**. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa (org). Trad. Saad Chedid e Eduardo Masullo. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 53 – 85.

EM PROL DA SUPREMACIA ESTATAL INGLESA: O CONFLITO DE PODERES NA ERA ELISABETANA (1558-1603)

Giovana Eloá Mantovani Mulza (UEM – G)²⁴⁴

Resumo: Permanecemos inseridos em um contexto de crescente contestação da utilidade das ciências humanas, quando a criticidade é continuamente substituída pelo pensamento colonizado e conservador. Eventos que privilegiem a preeminência das humanidades tornam-se imprescindíveis nessa conjuntura. Enquanto pesquisadores de História, compete-nos evocar e proclamar a ampla importância do estudo do homem, em especial, do estudo do homem no tempo. Afinal, a problematização do passado humano possui uma função: humanizar a sociedade e dotá-la de uma memória. Neste trabalho, possuímos o objetivo de contribuir para a maximização do conhecimento histórico, apresentando nossa pesquisa de iniciação científica iniciada em 2017. Comungamos o intento de discorrer sobre o antagonismo de poderes suscitado entre a monarca inglesa Elizabeth I (1558-1603) e o pontificado romano. As divergências de cunho político-estatal culminariam em alomorfias religiosas na Inglaterra, aquando do rompimento institucional com a Santa Sé instigar a ascensão da Igreja Anglicana. A subordinação do âmbito eclesiástico ao aparelho estatal elisabetano corroborara o intuito de explanar a pujança real, ratificando o axioma de que política e religião permaneciam intrinsecamente vinculados na centúria quinhentista. Objetivamos, por conseguinte, problematizar tal relação no íterim elisabetano, rechaçando exegeses que apreendem a Inglaterra do século XVI como um período de secularização política. Não visamos sanar as discussões acerca da temática, mas contribuir para sua divulgação e crescente visibilidade na academia brasileira.

Palavras-chave: Elizabeth I; *Pontifex Maximus*; anglicanismo.

Introdução

A História das Religiões, Religiosidades e Crenças permanece cada vez mais presente nas academias brasileiras (SERAFIM, 2017). O crescente número de teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso e pesquisas de iniciação científica atesta essa presença, bem como a criação de laboratórios de estudo e a realização de eventos sobre a área. De fato, o fenômeno religioso constitui em uma temática ascendentemente problematizada pelas ciências humanas, sobretudo em função da propagação de discursos de intolerância nos mais diversos âmbitos da atual sociedade. A escrita da História, dessa forma, atende a uma demanda contemporânea, bem como possui um objetivo: humanizar os indivíduos e estimular a cultura da tolerância. Nosso trabalho se insere em tal linha de pesquisa, a qual, por sua vez, não permanece isenta de disputas e de conflitos de ideias.

²⁴⁴ Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: gio_mantovani@hotmail.com

O estudo da história das religiões e das religiosidades no Brasil é, sem dúvida, um campo consolidado na atualidade. Os historiadores brasileiros preocupados com o fenômeno religioso já estão inseridos em instituições de ensino e pesquisa, grupos de pesquisa ou trabalho e associações. Promovem-se também encontros regionais, nacionais e internacionais para debater a temática. As chamadas constantes para dossiês em periódicos científicos das ciências humanas, a quantidade – cada vez mais significativa – de projetos de iniciação científica, monografias, dissertações e teses sobre a temática, bem como de linhas de pesquisa em programas de pós-graduação, é indicativa dos espaços assumidos por essa vertente na historiografia. Entender a história das religiões e religiosidades como um campo consolidado, faz-se necessário ressaltar, não significa entendê-lo como homogêneo ou livre de disputas e embates. Ao contrário, os vieses interpretativos do fenômeno religioso, assim como dos demais objetos históricos, são variados e estão longe de oferecer respostas ou soluções definitivas. (SERAFIM, 2017, p. 11)

Uma análise do conflito de poderes

Em pesquisa iniciada em 2016 e finalizada em 2018, nos propomos a problematizar o conflito entre a monarca inglesa Elizabeth I (1558-1603) e o papado romano, o qual suscitou implicações políticas e religiosas para a Inglaterra. Através do estudo da bibliografia e da problematização de certos documentos do século XVI, pudemos inferir que ocorreu uma verdadeira disputa de poderes em prol da supremacia política nas ilhas inglesas, culminando no rompimento institucional entre a Inglaterra elisabetana e Roma. Esse fenômeno permanece usualmente inserido – embora raramente estudado – na intitulada *Reforma Anglicana*, quando a ruptura das relações com a Santa Sé evocou a necessidade de edificação de uma Igreja Nacional: a Igreja Anglicana. Nosso objetivo ao longo deste trabalho consistirá em discorrer justamente sobre o modo como política e religião permaneceram vinculadas na Inglaterra elisabetana.

A principal fonte empregue para a formulação de nossa argumentação corresponde ao decreto *Elizabeth's Supremacy Act*, promulgado em 1559 e compilado na obra de Henry Gee e William Hardy (1896). Outro documento importante consistiu na bula de excomunhão de Elizabeth I, emitida por Pio V em 1570. Ambos os textos foram leituras fundamentais para nós, os quais nos permitem adentrar nos discursos que permearam o antagonismo de poderes. Adentremos, portanto, em uma análise de tal conflito.

Como bem apresenta Lucien Febvre na clássica obra *O problema da incredulidade no século XVI* (2009), a religião consistia em um sistema cultural hegemônico no transcurso do quinhentos, característica que se perpetuaria até os processos de secularização do século XIX e que permitiria ao historiador francês Jacques Le Goff falar em uma longa Idade Média (LE

GOFF, 2010). A religião estava vastamente presente na Inglaterra elisabetana, integrando o cotidiano e o imaginário social. Aplicar o conceito de laicização política para tal íterim significa adentrar no perigoso perímetro do anacronismo. Embora não prevaleça uma teocracia, o quinhentos comporta uma centúria na qual a religião constituía um sistema cultural proeminente, influenciando sobremaneira no âmbito estatal inglês (ROMANO, TENENTI, 1980).

Se temos começado dizendo que o sistema cultural desse período é de caráter religioso, se deve a que a única coisa fundamental em comum aos homens desde a metade do século XIV até metade do XVI é precisamente a religião. [...] Europa já está dividida em Estados de estrutura pré-nacional, frequentemente em luta entre si. A economia agrária e comercial convive sem comunicar-se muito, de igual modo que os nobres continuam vivendo em um mundo distinto do dos camponeses. Não existe uma justiça única que se aplique a todos os membros de um organismo político, mas que funcionam várias ao mesmo tempo no mesmo território. [...] Mas a religião – que caracteriza inteiramente a arte e a filosofia, plasma a moral e influi decisivamente em quase todos os aspectos da atividade humana – é uma e comum a todos os países do Ocidente. (ROMANO, TENENTI, 1980, p. 73-74; tradução nossa)

[...] queiramos ou não, o clima de nossas sociedades ocidentais é sempre, profundamente, um clima cristão. Outrora, no século XVI, ainda mais: o cristianismo era o próprio ar que se respirava no que chamamos a Europa e que era a cristandade. Era uma atmosfera na qual o homem vivia sua vida, toda a sua vida – e não apenas sua vida intelectual, mas também sua vida privada de atos múltiplos, sua vida pública de ocupações diversas, sua vida profissional, qualquer que fosse seu âmbito. [...] Se se quisesse ou não, se se percebesse claramente ou não, as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo, do qual não se evadiam nem mesmo na morte: pois essa morte era cristã necessária e socialmente, pelos ritos a que ninguém podia furtar-se [...]. Do nascimento à morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele se pretendesse livre. (FEBVRE, 2009, p. 292)

A religião, inclusive, seria determinante para o fortalecimento do poder da monarquia inglesa. Afinal, como esquecer a importância exercida pela doutrina dos *Dois Corpos do Rei* (KANTOROWICZ, 1996) ou pela crença no *Toque das Escrófulas* (BLOCH, 2005)? Ambas as religiosidades transformavam o rei inglês em uma figura angelical, dotada de idoneidade e sabedoria. Dessa forma, contribuíram para a consolidação da autoridade real, a qual atingiu seu ápice no governo de Elizabeth I.

[...] para compreender o que foram as monarquias de outrora, para sobretudo dar-se conta de sua longa dominação sobre o espírito dos homens, não é

suficiente apenas esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias impuseram a seus súditos; nem é suficiente analisar abstratamente ou procurar extrair de alguns grandes teóricos os conceitos de absolutismo ou de direito divino. É necessário também penetrar as crenças e as fábulas que floresceram em torno das casas principescas. (BLOCH, 2005, p. 44)

O fato de que o rei seja imortal porque legalmente jamais pode morrer, ou que jamais esteja legalmente sujeito à idade, são conhecidas propriedades da época. [...] o rei “não é somente incapaz de *fazer* errado, mas até de *pensar* errado: ele jamais pode fazer uma coisa imprópria: nele não há qualquer tolice ou fraqueza”. Além disso, o rei é invisível e, conquanto não possa nunca julgar, a despeito de ser “Fonte de Justiça”, possui, no entanto, ubiquidade legal: “Sua Majestade, aos olhos da lei, está sempre presente em todos os seus tribunais, embora não possa pessoalmente distribuir justiça”. O estado de “perfeição absoluta” sobre-humana dessa persona ficta real é, por assim dizer, resultado de uma ficção no interior de uma ficção: é inseparável de um aspecto peculiar dos conceitos corporativos, a corporação individual. [...] esse teorema, para dizer o mínimo, fornecia uma importante ficção heurística que, em uma certa época, servia aos advogados “para harmonizar o direito moderno com o antigo”, ou para promover acordo entre os conceitos pessoais e os conceitos mais impessoais de governo. (KANTOROWICZ, 1998, p. 18-19)

O *Pontifex Maximus* viria a ser representado como potência usurpadora, competindo à rainha evitar sua influência na Inglaterra. Afinal, “[a] Igreja não só tinha alguns dos atributos do Estado, como instituições duradouras e uma teoria do ‘poder supremo’ papal, mas, além disso, influenciava diretamente a política secular, pelo envolvimento do clero nos negócios públicos” (KRITSCH, 2004, p. 103). Seria um anacronismo empregar a terminologia *nacionalismo* para designar o ideal de Elizabeth I em refutar o poder pontifical. No entanto, o ideal de *liberdade* permanecia amplamente comungado nesse período, aquando de Marsílio de Pádua tornar-se imprescindível para fundamentá-lo (SKINNER, 1996). Visando manter a liberdade da Inglaterra, Elizabeth I revoga os atos de Mary Tudor e afirma sua supremacia ante o papado.

Pode por isso agradar sua alteza, para a repressão da dita potência usurpadora estrangeira e a restauração dos ritos, jurisdições, e preeminências pertencentes à coroa imperial deste seu reino, que pode suceder pela autoridade do presente Parlamento, que os referidos Atos feitos nos referidos primeiro e segundo ano do reinado dos referidos falecidos Rei Filipe e Rainha Mary, e todas e cada seção, cláusulas, e artigos neles contidos (exceto seções, cláusulas, e sentenças que adiante serão excetuadas) podem, a partir do último dia desta sessão no Parlamento, pela autoridade do presente Parlamento, ser revogados, e deverão

ser daí em diante totalmente anulados e não aplicados. (GEE, HARDY, 1896, p. 444; tradução nossa)

O crescimento do poder da rainha chocar-se-ia com as tendências universalistas do *Pontifex Maximus*, ascendendo uma verdadeira disputa entre tais potentados. Em 1559 – isto é, no ano seguinte à sua ascensão ao trono –, Elizabeth I promulgou seu Ato de Supremacia, determinando que nenhum poder temporal ou eclesiástico poderia sobrepor-se ao seu. Embora o papa não fosse mencionado diretamente, o antipapismo consistiu em um importante elemento observado por nós na problematização de *Elizabeth's Supremacy Act* (1559).

437

E com a intenção de que todo poder e autoridade usurpadora e estrangeira, espiritual e temporal, pode para sempre ser claramente extinta, e nunca ser utilizada ou obedecida dentro deste reino, ou em quaisquer outros domínios ou países de sua majestade, pode agradar sua alteza que pode ser ainda promulgada pela mencionada autoridade [Parlamento], que nenhum príncipe, pessoa, prelado, estado, ou potentado estrangeiros, espiritual ou temporal, deve a qualquer momento posterior ao último dia desta sessão do Parlamento, usar, gozar, ou exercer qualquer forma de poder, jurisdição, superioridade, autoridade, preeminência ou privilégio, espiritual ou eclesiástico, dentro deste reino, ou dentro de quaisquer outros domínios ou países que agora sejam de sua majestade, ou que daqui em diante serão, mas a partir daí o mesmo será claramente abolido fora deste reino, e em todos os outros domínios de sua alteza para sempre; apesar de qualquer estatuto, regulamentação, hábito, constituições, ou qualquer outra matéria ou motivo em qualquer disposição ao contrário em qualquer sensatez. (GEE, HARDY, 1896, p. 447-448; tradução nossa)

O conflito político com a Santa Sé levou ao rompimento da Inglaterra com o catolicismo romano. Nesse contexto, Elizabeth I reestruturou a Igreja Anglicana, cuja doutrina pouco a distingue efetivamente dos princípios católicos. Sacramentos como o Batismo e a Eucaristia são mantidos no anglicanismo. Ao contrário dos movimentos eclesiásticos que preconizaram as reformas luterana e calvinista, a ascensão da Igreja Anglicana deve ser estudada tendo como base esse conflito entre a monarquia e o clero pontifical.

A Reforma do século XVI tomou várias formas e exibiu inúmeras ênfases diferentes nos lugares em que criou raízes. Embora o trabalho de Lutero na Alemanha tenha sido fundamental para tudo o que veio a ocorrer, as reformas na Suíça, em Genebra, na Inglaterra e na Escócia tiveram forma peculiar conforme o protestantismo se estabelecia em diferentes circunstâncias sociais, econômicas e políticas. Certos temas permaneciam constantes – como a necessidade de a igreja ser regulada pela Escritura –, mas emergia uma considerável diversidade no que dizia respeito a sacramentos, organização da igreja e ao relacionamento entre a igreja e o magistrado civil. [...] O caminho

para a Reforma na Inglaterra começou mais cedo, desenvolveu-se mais lentamente do que na Alemanha ou na Suíça. No século XIV, John Wycliffe havia inspirado a tradução da Bíblia para o vernáculo e um movimento de pregação e protesto de leigos conhecido como lollardismo. [...] A ruptura formal com Roma, entretanto, ocorreu sob Henrique VIII (reinou de 1509 a 1547), mas não primariamente por razões teológicas. Na verdade, ele permanecia em concordância doutrinária com a igreja medieval sobre questões-chave, como a justificação e os sacramentos, mesmo ao repudiar as reivindicações do papado. A origem dessa ruptura foi teológica apenas em sua forma tangencial. (TRUEMAN, KIM, 2017, p. 101, p. 117)

Além disso, a reestruturação da Igreja Anglicana possuía um fim maior: contribuir para o fortalecimento do poder real. Afinal, ao rechaçar a autoridade do papa, o anglicanismo confere ao monarca o cunho de Chefe Supremo da Igreja Inglesa, evidenciando a subordinação da Igreja ao Estado e, logo, da religião à política.

E que também pode igualmente agradecer sua alteza, que pode ser estabelecida e promulgada pela mencionada autoridade, que tais jurisdições, privilégios, superioridades, e preeminências, espirituais e eclesiásticas, como por qualquer poder ou autoridade espiritual ou eclesiástica tem até agora, ou podem ser legitimamente exercidos ou utilizados para a inspeção do estado e pessoas eclesiásticas, e para reforma, ordem, e correção dos mesmos, e de todo modo de erros, heresias, cismas, abusos, ofensas, despezos, e enormidades, serão para sempre, pela autoridade do presente Parlamento, estar unidos e anexados à coroa imperial deste reino. (GEE, HARDY, 1896, p. 448; tradução nossa)

Elizabeth estava obrigada a garantir, pelo menos aparentemente, a conformidade na observância religiosa. Reeditou o segundo livro de orações, de Eduardo VI, com certas modificações. [...] As “Injunções” que se seguiram à edição do livro foram, igualmente, um curioso misto de conservantismo e de radical evolução. A rainha desencorajou o casamento de padres e compeliu-os, se quisessem casar-se, a submeter a esposa de sua escolha à aprovação do bispo e de dois juízes de paz.

As decisões da rainha foram recebidas favoravelmente pela maioria dos seus súditos. Depois de tudo o que se passara nos últimos trinta anos, o povo inglês estava mais surpreendido, do que fanatizado, sobre a doutrina da Igreja e a disciplina, inclinando-se a aceitar, sem entusiasmo, qualquer decisão razoável. O acolhimento não podia ser meramente passivo, pois o comparecimento à igreja nos domingos e dias santificados era obrigatório, sob pena de pagamento de uma multa. Os sobreviventes, entre os bispos marianos, com uma só exceção, rejeitaram o livro de orações e recusaram prestar juramento, para reconhecer a supremacia real. A maior parte do clero inferior submeteu-se; os leigos seguiram seu exemplo. A hostilidade foi maior no norte, mais pobre e atrasado, e no ocidente, do que nas áreas mais prósperas do país. (WOODWARD, 1962, p. 100-101)

Conclusões

Em um primeiro momento, gostaríamos de empreender uma síntese das discussões e argumentos apresentados ao longo do trabalho. Nossa pesquisa se fundamentou no intuito de problematizar documentos jurídicos, como *Elizabeth's Supremacy Act* (1559) o qual permite à historiografia apreender o antagonismo de poderes entre Elizabeth I e o *Pontifex Maximus*. A bipolaridade entre tais potentados consistiu em um resultado do crescente fortalecimento da monarquia inglesa no século XVI, a qual usufruiu das crenças dos *Dois Corpos do Rei* e do *Toque das Escrófulas* para tal consolidação. Conforme discurremos, política e religião permaneciam amplamente veiculados em tal centúria, em que Elizabeth I busca estabelecer sua hegemonia temporal e eclesiástica ante o pontificado.

[...] foi importante a integração da Igreja, na qual foram submetidas à vontade soberana tanto na fixação do credo da Igreja posterior à Reforma como na distribuição dos cargos eclesiásticos. As Igrejas foram domesticadas por meio da limitação dos privilégios, da secularização dos bens eclesiásticos, ou da violenta repressão dos grupos religiosos incômodos. A submissão ao Estado se levou a cabo neste caso da forma mais completa. As instituições eclesiásticas, tanto católicas como protestantes, foram precisamente, pelo menos durante um tempo, os mediadores decisivos do poder estatal, coisa que se sucedeu tanto em países com constituição absolutista como liberal. (DÜLMEN, s/d, p. 327; tradução nossa)

Ao conferir à Elizabeth I o cunho de chefe supremo da Igreja inglesa, a doutrina anglicana constituiu em um reflexo do antagonismo de poderes, visto que o ideário anglicano não implicou em efetivas mudanças teológicas. Fundamentados na história das ideias, reconhecemos a importância em se apreender tal temática, pois o anglicanismo ainda permanece enquanto religião oficial da Inglaterra.

Neste ponto, visaremos responder a uma última questão: como o papado reagiu à bipolaridade monárquico-pontifical? No transcorrer de 1570, o Papa Pio V viria a empreender a excomunhão de Elizabeth I através de *Regnans in Excelsis* (1570), a qual corresponde à resposta do *Pontifex Maximus* ao antagonismo de poderes. Em tal bula, o Pio V (1566-1572) ratifica que a Igreja Católica constituía na verdadeira herdeira do cristianismo, em que o papa seria o “servo dos servos de Deus” (PIO V, 1570; tradução nossa). Não haveria salvação fora da Igreja Católica, visto que Deus lhe conferira legitimidade através de Pedro.

Através do tardio discurso de Pio V – proferido em 1570 –, inferimos que o catolicismo visava reestruturar-se após as reformas protestantes. A perda de fiéis levaria o clero a organizar o *Concílio de Trento*, cujo término em 1563 levaria à Excomunhão dos Príncipes protestantes. Secularmente, a Igreja usufruía da excomunhão para obter o apoio dos reis e grandes nobres.

Assim, excomungar Elizabeth I integrava um processo de reestruturação da Igreja Católica, a qual objetivou se posicionar diante das doutrinas religiosas ascendentes.

Mas o número dos ímpios cresceu tanto em poder que não há mais lugar no mundo que eles não tenham tentado corromper com suas doutrinas mais iníquas; e entre outras, Elizabeth, a pretensa rainha da Inglaterra e serva do crime, ajudou nisso, com quem, como num santuário, os mais perniciosos de todos encontraram refúgio. (PIO V, 1570; tradução nossa)

Glorificando o reinado de Mary Tudor, Pio V confere um notório caráter negativo à Elizabeth I em tal bula, a qual proibiu “com mão forte o uso da verdadeira religião” (PIO V, 1570; tradução nossa). Conferindo a si o freixo da justiça, o *Pontifex Maximus* empreende a excomunhão da rainha, evidenciando seu perigo para os reinos católicos europeus. Já no fim de nosso trabalho, gostaríamos de reproduzir uma longa declaração contida na bula de excomunhão contra Elizabeth I. Embora longa, convém reproduzi-la na íntegra.

[Elizabeth I] removeu o Conselho Real, composto da nobreza da Inglaterra, e encheu-o de homens obscuros, sendo hereges; oprimiram os seguidores da fé católica; instituiu falsos pregadores e ministros da impiedade; aboliu o sacrifício da missa, orações, jejuns, escolha de carnes, celibato e cerimônias católicas; e ordenou que livros de conteúdo manifestamente herético fossem propostos a todo o reino e que ritos e instituições ímpios após o governo de Calvino, entretidos e observados por ela mesma, também fossem observados por seus súditos. Ela ousou expulsar bispos, reitores de igrejas e outros padres católicos de suas igrejas e benefícios, para conferir essas e outras coisas eclesiásticas aos hereges e para determinar as causas espirituais; proibiu os prelados, o clero e o povo de reconhecer a Igreja de Roma ou obedecer a seus preceitos e sanções canônicas; forçou a maioria deles a aceitar suas leis iníquas, a renunciar à autoridade e obediência do papa de Roma e a aceitar, sob juramento, como sua única dama em questões temporais e espirituais; impôs penalidades e punições àqueles que não concordassem com isto e exigiram então daqueles que perseveraram na unidade da fé e da obediência acima mencionada; jogou os prelados e pastores católicos na prisão, onde muitos, desgastados pela longa languidez e tristeza, terminaram miseravelmente suas vidas. (PIO V, 1570; tradução nossa)

Referências Bibliográficas

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DÜLMEN, Richard Van. **Los inicios de europa moderna**. 1550-1648. España: Siglo Veintiuno, s/d.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GEE, Henry, HARDY, William John. Elizabeth's Supremacy Act (1559). In: **Documents Illustrative of English Church History**. New York: Macmillan, 1896.

KANTOROWICZ, E. H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010.

PAPA PIO V. **Regnans in Excelsis**. Basílica de São Pedro, Roma, 1570. Disponível: <http://www.papalencyclicals.net/pius05/p5regnans.htm> Acesso: 12/02/2018.

ROMANO, Ruggiero; TENENTI, Alberto. **Los fundamentos del mundo moderno**. España: Historia Universal Siglo XXI, 1980.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras**: a 'formalidade das práticas' católicas no estudo comparado das religiões (Bahia – século XIX). Maringá: Eduem, 2017.

TRUEMEN, J., KIM, D. Reforma na Inglaterra. In: BARRETT, Matthew. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

WOODWARD, E. L. **Uma História da Inglaterra**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

2

2

O CINEMA NORTE-AMERICANO DA DÉCADA DE 1970: UMA ANÁLISE A PARTIR DE *CARRIE* (1976)

Fernanda da Silveira²⁴⁵ (UEM) – Professor Pesquisador (PQ)

Resumo: *Carrie* (1976) é uma adaptação cinematográfica norte-americana, que traz à luz das telas do cinema a história de uma adolescente paranormal cujos poderes são incitados após sua menarca. Tratando-se de uma fonte audiovisual, o trabalho realizado ao longo destas páginas tem por objetivo pensar o contexto norte-americano durante a década de 1970, elencando aspectos econômicos, políticos e culturais. O percurso a ser seguido, partirá da articulação dos conceitos de representação e imaginário, onde, por meio de uma bibliografia sistematizada, elencar-se-á as proposições de Roger Chartier (2002) e Edgar Morin (2014). Nesse sentido, caminharemos até o mundo das ficções e do fantástico, onde se projetam os sonhos e as fantasias, e buscaremos, de mesmo modo, articular as narrativas de horror ao momento histórico em que o gênero alcançava seu ápice dentro das salas de cinema norte-americanas, isto é, o contexto já citado anteriormente. Para tanto, utilizaremos as discussões de Lester D. Friedman (2007) e Peter Hutchings (2008) estruturando, portanto, o terreno no qual permearemos a seguir.

Palavras-chave: cinema; representação; horror.

Introdução

“Eva era fraca. Diga isso, mulher. E Eva era fraca”²⁴⁶ (*CARRIE*, 1976). Essas são as palavras de Margaret White (Piper Laurie), ditas à filha, Carrie (Sissy Spacek), no momento em que esta última se encontra ao chão, em prantos, ajoelhada. Suas feições, enquadradas na câmera, atentam para um desconforto fácil, cujas lágrimas rolam entre os diálogos de negação voltados a mãe.

Margaret acabara de atender ao telefone e tivera conhecimento da menarca de sua filha. Tratando-se de um rito de passagem biológico feminino, é facilmente claro perceber que a reação da mãe não é positiva. O sangue é impuro. É sujo e simboliza o pecado. Seu discurso é claramente arguido de fé, uma vez que suas práticas religiosas são representadas ao longo da narrativa em todo momento que a personagem é colocada em cena.

Aqui consegue-se tecer uma de nossas primeiras considerações e articulações ao contexto histórico norte-americano. Deixaremos a discussão sobre o sangue para um próximo

²⁴⁵ Graduada pela Universidade Estadual de Maringá. Membro do Residência Pedagógica – História. Email: fernanda.silveira014@gmail.com

²⁴⁶ Tradução livre: “Eve was weak. Say it, woman. Eve was weak”. Diálogo presente na obra nos primeiros 15 minutos de filme (*CARRIE*, 1976).

tópico, onde trataremos do cinema de horror em sua principal corrente. Sabe-se, portanto, até presente momento, que o filme fora lançado em meados da década de 1970, nos Estados Unidos, e sua direção coube a ninguém menos que Brian de Palma, um dos autores da então denominada Nova Hollywood.

Entende-se por Nova Hollywood um movimento criado às margens do aparato industrial, onde diversos diretores, dentre os quais há o destaque para de Palma, John Carpenter e Martin Scorsese, criam um universo cinematográfico utilizando novas formas e técnicas do cinema (REIS; SANTOS; OLIVEIRA, 2015). Uma espécie de sintoma rizomático é sentido dentro do cinema, que adquire tais formas com o intuito de representar alguns conteúdos que o contexto claramente evidencia.

É interessante pensarmos aqui essa faceta religiosa do homem americano – aquele que reconhece seu próprio Deus em contato consigo mesmo. Trata-se de uma religião calcada no isolamento, na solidão e em algo mais íntimo, não traduzido em palavras (BLOOM, 2009). Essa faceta é vislumbrada, ou melhor dizendo, representada pela mãe de Carrie, a personagem que deu início a introdução deste trabalho.

Nesta afirmação não nos demos ao trabalho de limitar temporalmente o contexto desejado. Falou-se do homem americano e ponto. E aqui conseguimos pensar esse homem, essa sociedade patriarcal – cujos cargos presidenciais iam cada vez mais as ruínas, desde a morte do presidente Kennedy, no início dos anos 1960, até o momento em Nixon entrava nas discussões que imbricaram no Watergate, o escândalo político que em 1974 o levou à renúncia do cargo (FRIEDMAN, 2007).

Na própria obra de Bloom (2009), é mencionado que o presidente Kennedy, durante seu mandato (1961 – 1963), tinha como opositor Billy Graham Jr., um protestante que apoiava as bases contra o catolicismo romano do presidente. Graham atuou como conselheiro de muitos presidentes, como por exemplo George Bush e seus precursores, bem como Nixon, Ford e Carter, possuindo, em suas aparições, a bíblia em mãos. (BLOOM, 2009).

A religiosidade presente em Margaret é de suma importância para compreender a construção desse americano religioso, ou melhor dizendo, dessa americana religiosa, cujas práticas acontecem dentro do âmbito doméstico. Seu discurso é todo permeado pela fé, e ao longo da obra, ela aparece na maioria das vezes com a bíblia em mãos, recitando versículos – como fora possível observar no início do trabalho, quando a mãe compara a filha à Eva, e Eva ao mal e pecado.

É partindo, portanto, dessa narrativa filmica que vamos pensar o universo cinematográfico norte-americano como uma válvula de escape dos problemas reais, gerados pelas às avessas (FRIEDMAN, 2007), economia em declínio e o avanço da nova direita. Começaremos pelo elemento mais importante em toda obra: o sangue, que ao mesmo tempo que é contágio, é também manutenção de vida.

O sangue: elemento puro ou impuro?

Para tratar do sangue, nada melhor que nos utilizarmos de outra cena do filme, e essa, por sua vez, corresponde aos minutos iniciais da obra: “Carrie ficou menstruada²⁴⁷” (CARRIE, 1976), diz Sue Snell (Amy Irving), quando a professora Collins adentra o vestiário feminino e visualiza as meninas tirando sarro de Carrie. A garota estava no canto, chocada com o sangue de sua menarca em mãos. É especificamente neste momento que a jovem tem seus poderes paranormais irrompidos, diante de comentários ofensivos, a garota, cada vez mais assustada, perde o controle a lâmpada do vestiário é quebrada. Este é o primeiro momento que seus poderes são vislumbrados pelo espectador (CARRIE, 1976).

É interessante, neste ponto, situar o leitor do momento histórico que nos referimos. Fora citado anteriormente a Nova Hollywood e os imbróglios políticos, sem nos inteirarmos, ou pelo menos citar, os movimentos sociais que se disseminavam pela América do Norte desde a década anterior.

Na década de 1960, inúmeros movimentos sociais eclodiram: o movimento de libertação gay, o movimento negro e o movimento feminista. As mulheres clamavam por sua independência. Fora neste contexto que a obra de Simone de Beauvoir, publicada originalmente em 1949²⁴⁸, veio a ganhar mais espaço.

“Oprimida, submergida, ela se torna estranha a si mesmo pelo fato de ser estranha ao restante do mundo” (BEAUVOIR, 2009, p. 319), escreveu Simone de Beauvoir (2009)

em sua grande obra intitulada *O segundo sexo*. Neste trecho a autora refere-se às jovens em sua primeira menstruação, que pode ser facilmente comparado ao filme em questão. O título da obra no Brasil ficou conhecido como *Carrie, a Estranha*, chegando a estrear nos cinemas em novembro de 1976. É claro que nossa intenção aqui não é dizer que a sequência do título brasileiro faz jus a obra de Beauvoir, ao contrário disso, estamos apenas estabelecendo uma

²⁴⁷ Tradução nossa: “Carrie, she’s just got her period”. Diálogo presente na obra nos seis primeiros minutos do filme (CARRIE, 1976).

²⁴⁸ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/livrariadafolha/2016/04/1752688-o-segundo-sexo-de-simone-de-beauvoir-ganha-caixa-especial-com-dois-volumes.shtml>. Acesso em: 25/03/2019

conexão que nos permita pensar tanto o universo das ficções – que neste caso trata-se do filme de Brian de Palma – quanto o universo em que a sociedade americana está inserida. O real. O cotidiano. O imbricamento entre o real e o imaginário é nossa proposta aqui, e trataremos dela após darmos início à análise do sangue menstrual e a pureza feminina.

As incursões feministas permeiam também a década de 1970, principalmente quando a nova direita assume o poder (HUTCHINGS, 2008). As referências que Margaret faz à filha, chamando-a de pecadora e de Eva, seguem o exemplo do homem americano – a mãe religiosa que ainda perpetuava a mentalidade abalada com os descontentamentos políticos.

Contudo, para tratar especificamente do sangue menstrual, adentraremos o universo da história das *religiões e religiosidades*, que integrou-se como disciplina no campo de conhecimento da história “[...] da mesma maneira que as demais disciplinas: no século XIX com a organização da ciência no nível acadêmico” (ANDRADE, 2013, p. 12). Tendo em vista esse primeiro direcionamento, conseguimos pensar a história das *crenças* – crença no sentido de atribuir sentido a algo, dar crédito. Trataremos, pois, deste conceito.

Carlo Prandi (1997), ao trazer à luz do conhecimento histórico uma discussão sobre o conceito de *fé* e *crença*, cita suas diferenças não só terminológicas, mas também os respectivos significados. Por este segundo, *crença*, compreende-se um deslocamento institucional. No contexto italiano – abrangido pelo autor – o conceito refere-se aos comportamentos não ligados por uma concepção religiosa, assemelhando-se, neste caso, ao de superstição, assumindo um caráter de degeneração mágica. Prandi aborda também o fato desse caráter comportamental só ser assumido justamente por não coincidir com as práticas religiosas, ainda que sejam tolerados e aceitos pelo sistema eclesiástico preponderante no momento (PRANDI, 1997).

Michel de Certeau (1982; 1998) nos auxilia a pensar o conceito de *crenças* também. Sendo o cotidiano aquilo que nos prende intimamente (CERTEAU, 1998), as crenças estão inseridas nele, de maneira inerente. O autor versa necessariamente a diferenciação entre crenças e doutrinas, ou experiências empíricas e instituições. Segundo Certeau, as práticas religiosas se transformaram em elemento de diferenciação religiosa: “O esboroamento das crenças em sociedades que deixam de ser religiosamente homogêneas torna ainda mais necessárias as referências objetivas: o crente se diferencia do incrêdo [...] pelas práticas” (CERTEAU, 1982, p. 35).

E são mediante tais práticas que conseguimos pensar a mãe religiosa de Margaret. Em comparação aos demais personagens, como por exemplo a família Snell, é facilmente observável que a mãe de Carrie possui crenças e práticas que as difere dos demais familiares.

O diálogo é marcado por Margaret tentando persuadir a Sra. Snell, proliferando palavras bíblicas e afirmando que os jovens agora viviam tempos ímpios (CARRIE, 1976).

São essas características intrínsecas a personagem que nos levam ao ponto onde queríamos chegar – e, que de certo modo, já fora mencionado desde o início deste tópico – a impureza do sangue menstrual. Sabe-se, até presente momento, a visão que Margaret atribui ao sangue: impuro, pecador, incitado por Eva.

Falaremos, antes de tudo, sobre a menarca – o rito biológico feminino. De acordo com Mary Douglas (1966), nenhuma experiência, seja ela qual for, pode ser considerada banal a ponto de ser integrada em um rito ou, de mesmo modo, possuir uma significação que a ultrapasse (DOUGLAS, 1966). O sangue da jovem pode ser facilmente articulado às características recorrentes em muitas tradições, mas isso só se torna possível se levarmos em conta o caráter negativo que Margaret atribui ao sangue menstrual da filha.

Em algumas tradições, tomando a hebraica à título de exemplo, tem-se o fato de que a recorrência do ciclo menstrual, ocorrida em períodos transitórios, era considerada um aspecto intimamente ligado à impureza da mulher (KAPPLER, 1994). Outro exemplo, este presente na obra de Douglas (1966), diz respeito aos povos *Nyakyusa*²⁴⁹, que creditavam aos fluídos sexuais, à menstruação, ao parto e a putrefação dos cadáveres uma impureza (DOUGLAS, 1966).

É nos estágios de transição que os perigos ascendem “pelo simples facto de toda a transição estar entre um estado e outro estado e ser indefinível. Qualquer indivíduo que passe de um estágio a outro corre perigo e o perigo emana da sua pessoa” (DOUGLAS, 1966, p. 73). Tal perigo é vislumbrado em função das noções de poluição, de acordo com a autora.

Essa perspectiva de poluição dialoga com o conceito de *impureza* proposto por Roger Caillois (1950) – e não só tal perspectiva, como também a reação da mãe de Carrie diante de seu sangue menstrual, a reação negativa. É também em diálogo com as proposições já elencadas por Douglas que conseguimos pensar os conceitos de *puro* e *impuro*. Na obra de Caillois (1950), a preconização dos conceitos é dada da seguinte maneira: entende-se por puro aquilo que não está infectado por algo que corrobore para alteração de sua essência, ao passo que o impuro seria justamente entendido como o contrário, isto é, aquilo já infectado por algo e que consequentemente apresenta sua essência alterada (CAILLOIS, 1950).

²⁴⁹ “Povo que vive ao norte do lago Niassa” (DOUGLAS, 1966, p. 73).

Douglas (1966) valida tal perspectiva ao caracterizar a essência da impureza como algo diretamente ligado a uma perturbação da ordem. A impureza implica, necessariamente uma desordem (DOUGLAS, 1966). Esse viés abre flanco, portanto, para o que trataremos agora: o horror no cinema e a presença de monstros no contexto da década de 1970. Trataremos, agora, do imaginário perpetuado na sociedade coletiva norte americana.

Entre o real e o imaginário: o cinema de horror na década de 1970

Já fora mencionado o pano de fundo que cobria a década de 1970 nos Estados Unidos. Para além destas primeiras citações, podemos, de maneira geral, pensar nos filhos da geração do pós-guerra, afinal, o mundo passara por duas guerras mundiais durante o século XIX. Além da Guerra do Vietnã que decorreu entre os anos de 1955 a 1975²⁵⁰, também havia o enfrentamento do mundo bipolar: a guerra fria em andamento (KING, 2007).

Dadas as circunstâncias datadas e já exploradas muitas vezes pela historiografia, pensaremos, portanto, dentro da esfera cultural, o mundo imaginário cambiante da cinematografia. Os filmes, as películas, os longas-metragens. Falaremos também do monstro existente nas obras cinematográficas de horror, em específico o monstro feminino dotado de poderes telecinéticos: *Carrie*.

A noção de impureza anteriormente citada, em compatibilidade com a desordem do mundo natural, abre espaço para que pensemos o monstro presentes nas histórias de horror. Ora, mas e os monstros existentes nas histórias fantásticas? Em diálogo com Noël Carroll (1999) e Tzevtan Todorov (1977), conseguimos pensar a diferenciação entre os monstros do horror e os monstros presentes nas histórias fantásticas. Cabe frisar que nosso objetivo não consiste em adentrar o universo dos contos de fadas, mas sim o das histórias horrendas, repletas de monstros que não seguem a ordem do universo apresentado na trama.

A diferença está expressa na concordância que o monstro tem com o mundo fantástico em vigor. Tratando das histórias maravilhosas, o monstro presente apresenta uma relação com os humanos presentes, ou, de certo modo, são aceitos no universo ficcional sem representarem uma perturbação na ordem das coisas (TODOROV, 1977).

Em contrapartida, os monstros das histórias de horror perturbam a ordem. Na narrativa escolhida para produção deste trabalho, temos os personagens no momento crucial da trama, quando Carrie tem a explosão de seus poderes durante o baile de formatura, todos desesperados,

²⁵⁰ Disponível em: <https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/guerra-vietna.htm>. Acesso em: 26/03/2019.

preocupados, fugindo do caos do ginásio da escola. Sabe-se que a garota só se utilizou dos poderes pois fora humilhada, tendo em seu vestido após a coroação do rei e rainha do baile – outro rito importantíssimo presente na cultura norte americana – um banho de sangue de porco (CARRIE, 1976).

Essa mulher monstruosa gera no público um sentimento de empatia. Hutchings (2008) aborda essa questão quando explora o significado duplo que a jovem tem em seu caráter inerente: além de despertar medo, repugnância, Carrie também expressa toda a dor e sofrimento que uma jovem pode sentir em seus anos no *high school*, um local cheio de desprazeres observados ao longo da narrativa, visto que em todo quadro ela está sendo feita de vítima das outras adolescente, que se apresentam sempre ao contrário dela, desde as vestes até o comportamento.

Tratando-se do cinema, e em específico as adaptações cinematográficas – provindas de livros, neste caso trata-se da obra do escritor Stephen King²⁵¹, publicada dois anos antes do lançamento do filme. De acordo com King (2007), o espectador dos filmes não precisa de incansáveis páginas descritivas para sentir a presença do monstro (KING, 2007), basta vê-lo.

E foi desta maneira que o cinema de horror inseriu o gênero em sua corrente mais significativa: os anos 1970. É importante ressaltar que por tratar-se de uma representação situada historicamente, este conceito também necessita de uma explicação. É um conceito autoexplicativo? Não. Mas simples em ser compreendido: falamos aqui da representação de um determinado objeto, para ser mais simples. Nas palavras de Roger Chartier (2002), *representação* é uma presença testificada por uma ausência (CHARTIER, 2002). Dinamizando tal perspectiva, poderíamos facilmente dizer que assistimos hoje, no século XXI, representações de obras do século XX. São atores e atrizes que estão presentes na imagem, mas que se sujeitaram às mudanças do tempo, uma vez que não tem como fugir da velhice, do crescimento, da mudança.

É deste conceito, do de *representação*, que deriva o de *imaginário*. E como podemos traçar este paralelo neste trabalho? Simples. Os imbróglis políticos e a desconfiança da população diante das confusões neste cenário sucumbiram em milhares de obras de horror vencedoras de bilheteria, o que não nos convém trazer ao caso. O importante é deixar claro que o rito de ir ao cinema retira a pessoa de sua casa, modifica seus pensamentos (MORIN, 2014).

²⁵¹ KING, Stephen. *Carrie, A estranha*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001

Embora o contexto norte americano seja *representado* na obra, e mais especificamente o homem religioso e essa proliferação de poderes sobrenaturais sobressaindo sobre o cinema de horror; tem-se também o *imaginário*, o conceito que compreende o universo dos sonhos e da fantasia, como argumenta Morin (2014). De acordo com Sandra Pesavento, uma das grandes referenciais para se pensar a História Cultural no Brasil, nos apresenta a seguinte afirmativa: é do conceito de *representação* que deriva o de imaginário (PESAVENTO, 2008).

Tendo em vista que *representação* é tudo aquilo vivido e experienciado, o *imaginário* seria justamente o contrário, aquilo tomado como não visível, não tangido pelo visto, cambiante, perpetuador de uma determinada maneira. Tratando-se deste trabalho, o imaginário é perpetuamente cambiante no cinema.

Para além do conceito de imaginário, de acordo com Christian Metz (1970), tem-se também o de *verossímil*, aquilo situado entre o possível e o provável (METZ, 1970). Tal conceito não só articula como também afirma a simbiose do cinema com a realidade, a maneira como ele se utiliza do cotidiano, do mundo *real* para criar os mundos fantásticos – neste caso, horrendos.

Partindo desses conceitos é possível pensarmos as narrativas cinematográficas entroncadas no *real*, tangido pelas representações e pela simbiose com a realidade, e o *imaginário*, a fantasia, os sonhos – a tela estendida cujos espectadores vislumbram esse mundo novo, fantástico, fictício – distorcido da realidade que assombra e anseia os medos coletivos, como aponta Hutchings (2008).

É possível inferir, mediante as articulações supracitadas, que a sociedade da década de 1970 procurava se distanciar dos desdobramentos políticos, essa distância é no sentido de encontrar outras maneiras de encarar a realidade. E essa realidade fora mascarada pelo cinema, por grandes obras do horror, que traziam à tona o medo e a ansiedade gerados pelo gênero (KING, 2007).

Ainda de acordo com Stephen King (2007), pode-se pensar que os romances de horror perduraram por meio do cinema – o que é comprovado com a obra de Carrie, e os posteriores remakes feitos a partir dela, os quais não nos deteremos neste trabalho. Essa tríade entre livro-filme-mito criou uma espécie de câmara de elo cultural perpetuada no imaginário da sociedade norte-americana.

O sentimento de medo, para Yi-Fu Tuan (2005), é complexo, munido de dois pontos distintos: o sinal de alarme e a ansiedade. Este segundo é o que nos diferencia dos animais (TUAN, 2005). Jean Delumeau (1989) corrobora com essa perspectiva ao enfatizar a diferença

entre os medos sentidos nos animais e os medos sentidos nos seres humanos. De acordo com o autor, nós, humanos, somos munidos do potencial imaginativo (DELUMEAU, 1989), este potencial que falamos ao longo do trabalho: a imaginação.

Compreendendo os filmes metodologicamente

Valendo-se ainda do conceito de *representação* proposto por Roger Chartier (2002), podemos atribuí-lo à metodologia do trabalho do historiador que opta por trabalhar com esse tipo de fonte. Tratando-se de uma obra situada temporal e espacialmente, o conceito fala por si só. Mas é também dele que o historiador procura manusear a fonte e atribuir a ela o valor histórico necessário.

Marco Napolitano (2008), um dos historiadores brasileiros de maior relevância no cenário da história e do cinema, nos auxilia a pensar os próprios filmes e sua significação interna. Sobre este assunto, o autor afirma:

Todo documento, incluindo os documentos de natureza audiovisual, deve ser analisado a partir de uma crítica sistemática que dê conta de seu estabelecimento como fonte histórica (datação, autoria, condições de elaboração, coerência histórica do seu “testemunho”) e do seu conteúdo (potencial informativo sobre um evento ou um processo histórico (NAPOLITANO, 2008, p.266).

Valendo-se dessa crítica sistemática que acompanha não só as narrativas audiovisuais, mas também os documentos textuais – sejam eles oficiais ou não, é que o trabalho do historiador se desenvolve. A trama é importante pois além de dar vida à uma história fictícia, também proporciona ao espectador de qualquer época, um sentimento de comparação. É natural dos espectadores se identificarem com os personagens, e é mais natural ainda essa identificação ocorrer quando o personagem, embora perigoso, é dócil e empático (KING, 2007).

O cinema é uma narrativa na medida em que conduz ideias e conta uma história, ao mesmo tempo que “[...] é uma máquina, uma arte de máquina, uma arte-indústria [...]” (MORIN, 2014, p. 10). Esse imbricamento entre arte e indústria dificultou o espaço do cinema e dos filmes dentro da historiografia, porém, de uma maneira geral, não impediram a instauração estética a livre influência do cinema mediante sua arte expressiva, nomeada por Canudo como a sétima²⁵² (MORIN, 2014).

²⁵² Riccioto Canudo nomeou o cinema de sétima arte, ver (MORIN, 2014, p. 71).

Entre os filmes e a história ainda há muito a ser contado. O historiador americano Robert Rosenstone (2010) nos ajuda a pensar tal relação em sua obra, ao tratar do cinema como o principal meio de transmissão de histórias de nossa cultura para ela mesma, estejam elas situadas desenroladas no passado ou situadas no presente; sejam elas ficcionais ou factuais, ou podendo ser até as duas (ROSENSTONE, 2010). Aqui conseguimos captar a essência do real e do imaginário – ambos podem estar condensados.

Rosenstone (2010) afirma que os filmes, inclusive os vencedores de bilheteria, vem sendo recorrentemente importantes na relação que criamos com o passado e nosso próprio entendimento acerca da história. Ao ignorá-los, seria o mesmo que ignorar como grande parte da população passa a entender os acontecimentos (ROSENSTONE, 2010). O autor também nos orienta a pensar e partilhar da distância intermediária necessária entre o historiador e o filme:

[...] você se aproxima demais ou se apaixona pelos detalhes infinitos de uma imagem ou sequência específica, é provável que venha a perder a percepção do quadro ou argumento histórico mais amplo. Se você se afasta demais ou se refugia em considerações teóricas, os detalhes que constituem a matéria do passado perdem o foco” (ROSENSTONE, 2010, p.25).

Tal distanciamento é de suma importância para o historiador que trabalha com essa fonte e com as fontes textuais também – é necessário manter um certo distanciamento da sua fonte e do seu objeto. Contudo, ao tratarmos do cinema e sua característica mágica, ficcional, somos facilmente influenciados, por assim dizer, pelo poder advindo das imagens em movimento. Portanto, a cautela do historiador perpassa os dois polos deste trabalho: a realidade, representada e demonstrada da maneira que o produtor deseja, e o plano ficcional, representado e modificado.

Considerações Finais

Pretendeu-se, ao longo deste trabalho, apresentar o contexto norte-americano da década de 1970 elencando, em um primeiro momento, os aspectos econômicos e políticos de maneira sucinta, uma vez que a história e outras disciplinas já perpetuam tal tipo de estudo.

Após este direcionamento, nos filtramos em pensar o cinema norte-americano, proporcionado pela Nova Hollywood – um movimento que ocorreu nas bordas da indústria cinematográfica. Fora dentro deste movimento que tivemos a obra de *Carrie* (1976) lançada à luz das telas do cinema pelas mãos do diretor Brian de Palma e do roteirista Lawrence D. Cohen.

A trama, como já fora mencionado anteriormente, gira ao redor de uma jovem com poderes paranormais incitados após sua menarca. Além de se portar e apresentar-se diferente das demais adolescentes do filme – visto que a maior parte do elenco é feminino; ela também é filha de uma mulher extremamente religiosa que se justifica sempre a partir dos preceitos de sua fé, em um momento que a sociedade, embora religiosa, buscava outras maneiras de suprir os descontentamentos políticos e econômicos.

Fora mediante a utilização dos conceitos de *representação*, *imaginário* e *verossímil* que nos propusemos articular tais ideias, tentando criar uma discussão que compreendesse o universo fictício que a população, de tempos em tempos, procura para se distanciar dos reais problemas. Vamos ao cinema até hoje, assistimos filmes de horror até hoje, eles continuam sendo lançados e revisitados pelos públicos. E é um público assíduo.

Tais discussões, embora compreendam o terreno da história e das narrativas desdobradas, também servem de prisma para pensar outras características de suma importância não só nessa obra fílmica, mas também em todo o cinema da década de 1970 e seus posteriores anos, cabendo à história ou a qualquer outra área do conhecimento, o interesse em partilhar de tal interesse.

Referências Bibliográficas:

ANDRADE, Solange Ramos. História das religiões e das religiosidades: uma breve introdução. In: Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão (org). **(Re)conhecendo o Sagrado**: reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. Fonte Editorial: São Paulo, p. 9-28, 2013.

BLOOM, Harold. **La Religión Americana**. Trad: ALOU, Damián. Madrid: Taurus Santilla, 2009.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Tradução: FRANCO, Geminiano. Lisboa: Edições 70, 1950

CARRIE (Carrie, A estranha). Direção de Brian de Palma e roteiro de Lawrence D. Cowen. USA: Metro-Goldwyn-Mayer Inc., 1976.

CARROLL, Noël. **A filosofia do horror ou paradoxos do coração**. São Paulo: Papirus Editora, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Trad. MENEZES, Maria de Lourdes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia** – A História entre Certezas e Inquietude. Porto Alegre, Editora da UFRS, 2002.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800**. Uma cidade sitiada. Trad. MACHADO, Maria Lucia. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

FRIEDMAN, Lester. Introduction: movies and the 1970s. In: _____. *American cinema of the 1970s: themes and variations*, Rutgers University Press, New Jersey, 2007.

HUTCHINGS, Peter. **Historical Dictionary of Horror Cinema**. Scarecrow Press: United States of America, 2008.

KAPPLER, Claude-Claire. A função do monstro na psique humana. In: _____. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 363- 145

KING, Stephen. **Dança Macabra**. Trad. Louisa Ibañes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 134-146.

METZ, Christian. **El decir y lo dicho em el cine**: hacia la decadencia de un cierto verosímil? In: BARTHES, R; KRISTEVA, J. y otros. *Lo verosímil*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporaneo, 1970.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário**. Ensaio de antropologia sociológica. São Paulo: Editora É realizações, 2014.

NAPOLITANO, Marcos. **A história depois do papel**. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

PESAVENTO, Sandra. História cultural: caminhos de um desafio contemporâneo. IN: **Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural**. (Org): Pesavento, S. J; Santos, N.M.W; Rossini, M.S. Porto Alegre: Asterisco, 2008, p. 11-10.

PRANDI, Carlo. Crenças. In: ROMANO R. (dir) **Enciclopédia Einaudi: vida/morte – tradições – gerações**. v. 36. Lisboa: Einaudi; Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1997. P. 229-256.

REIS, Francis; SANTOS, Paulo; OLIVEIRA JR, L [et.al]. A Nova Hollywood. Quando Hollywood quis fazer da exceção sua regra. IN: **Easy Riders: O cinema da Nova Hollywood**. Brasil: CENTRO CULTURAL BANCO DO BRASIL, 2015, p. 02 – 25.

ROSENSTONE, Robert. **A história nos filmes, os filmes na história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora da Unesp, 2005

CONCORDATA VATICANO E MOÇAMBIQUE (2012): LAICIDADE, PLURALIDADE RELIGIOSA E ENSINO RELIGIOSO CATÓLICO

NOME: ILÍDIO FERNANDO⁶⁸
ORIENTADOR: FABIO LANZA⁶⁹

146

RESUMO

A República de Moçambique é um Estado laico, com uma sociedade pluralmente religiosa em sua natureza, com destaque à Religião Tradicional Africana - RTA, que exerce papel fundamental na conscientização do patriotismo e unidade nacional (LOPES 2015). Os estudos sobre o país possuem relevante justificativa: a péssima posição no ranking do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH ONU), sendo considerado um dos mais pobres, ocupou a posição 163º num universo de 169 avaliados do IDH-ONU-2010. Os documentos oficiais indicam que o “Combate à Pobreza” constitui uma das prioridades nos programas governamentais (PLANO QUINQUENAL 2010/2014 - RESOLUÇÃO 2010). Nesta conjuntura, identificamos a assinatura da Concordata Internacional (SANTA SÉ E MOÇAMBIQUE 2012) com a autorização do “Ensino Religioso Católico” – ERC em qualquer unidade escolar católica, aspecto que exige aprofundamento e investigação. A problemática possibilita refletir sobre a estratégia católica internacional junto aos países lusófonos, bem como, relacionar a adoção do ERC nas escolas/unidades que prestam serviços de educação contratados pelo governo moçambicano à população em geral. Tendo em vista a pluralidade religiosa local e a imposição do ERC nas respectivas escolas, a hipótese que norteou a pesquisa é que haverá conflitos a partir das diferentes identidades religiosas, aspecto que rebaterá na unidade nacional. A pesquisa (bibliográfica-eletrônica-documental), a base teórica das Ciências

⁶⁸ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina – PR.

Email: jucaelina.fer@gmail.com

⁶⁹ Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades e integrante da equipe do Programa OBEDUC/CAPES - “Observatório da Educação - Ciências Sociais/CAPES UEL PR”. E-mail: lanza1975@gmail.com.

Sociais e Sociologia das Religiões subsidiou analisar a Concordata (2012) e a Constituição da República de Moçambique (1990) a respeito do ERC e a sua conjuntura.

PALAVRAS-CHAVE: Moçambique; Concordata Internacional Moçambique/Vaticano; Ensino Religioso Católico; Pluralidade Religiosa.

INTRODUÇÃO

147

A presente pesquisa se centraliza em analisar o acordo estabelecido entre a República de Moçambique com a Santa Sé (2012) denominado Concordata Internacional. A problemática está associada ao objeto de estudo do campo da educação intitulado no respectivo acordo de Ensino Religioso em Moçambique. Esse recorte nos remete a Constituição da República de Moçambique, que indica a existência do Estado laico e da liberdade religiosa numa sociedade diversificada como princípio da unidade nacional.

Moçambique, país da África Subsaariana, é o 34º maior país do mundo em área territorial⁷⁰, situa-se na costa oriental de África e é conhecido como a pérola do Índico, pois seu leste é banhado pelo oceano Índico⁷¹. É considerado democraticamente multipartidário desde assinatura de acordo de paz, que colocava o fim da guerra civil em 1992, porém, as última estatística lançadas em Janeiro de 2019, indicam a deslocação de Moçambique do “regime híbrido” para “regime autoritário” (THE EIU/REPORT, 2019)⁷². Este multipartidarismo tem como destaque três Partidos Políticos: A “FRELIMO” (Frente de Libertação de Moçambique), no poder desde a conquista da independência contra o colonialismo Português em 1975, atualmente liderado pelo Presidente Jacinto Filipe Nyusi (MOÇAMBIQUE, 2018); A “RENAMO” (Resistência Nacional de Moçambique), segundo maior partido de Moçambique e principal partido político da oposição da FRELIMO, pós “suruiu em reação ao sistema unipartidária do partido no poder, a FRELIMO”; e o MDM (Movimento Democrático de Moçambique), terceira maior força política do País, fundado em 2009, a partir da dissidência entre a RENAMO e seu membro David Simango, tendo culminado por este formar novo

⁷⁰ Monografia da República de Moçambique (Forum da Aquacultura, 2017). Disponível em: <http://www.mozpesca.gov.mz/forum/info/docs/monografia.pdf>, acesso em 26/12/2018.

⁷¹ Portal do Governo de Moçambique. Disponível em: <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/index.php/por/Mocambique/Informacao-Geral>>, Acessado em: 09/12/2018.

⁷² Relatório The Economist Intelligence Unit Limited - Democracy Index 2018. Me too? Political Participation, protest and democracy", liderado pela Noruega que encabeça a lista de apenas 20 países classificados como "democracias plenas", publicado em 2019.

partido (MDM), no qual ficou como edil do Município da Cidade da Beira, desde a fundação do MDM.

Moçambique pertence aos países do povo bantu⁷³ (SIBINDE, 2018), tendo o português como a língua oficial e uma diversificação de outras “línguas nacionais que compõe o património cultural e educacional” (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 1990, Atr. 9 e 10), de entre elas: “Cichopi, cinyanja, cinyungwe, cisenga, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga, maconde (ou shimakonde), kimwani, macua (ou emakhuwa), memane, suaíli (ou kiswahili), suazi (ou swazi), xichangana, xironga, xitswa e zulu” (Portal do Governo), faladas em diversas regiões das 11 províncias que estão divididas da seguinte forma: três (3) no Norte (Niassa, Cabo Delegado e Nampula), quatro (4) no Centro do país (Zambézia, Tete, Manica e Sofala) e outras três (3) na região sul (Inhambane, Gaza e Maputo), na qual Maputo veio a ser dividido em Maputo província e Maputo Cidade, onde se encontra a capital do país, Cidade de Maputo, antigo Lourenço Marques.

A economia de Moçambique apresenta seu grande potencial baseada nos recursos naturais, recursos minerais, tais como: a Energia Hidrelétrica, gás natural, carvão, minerais (titânio, grafite...), madeiras; a pecuária ou produtos piscatórios como no caso do Camarão; a agricultura, considerado como a principal base de desenvolvimento do país, tem como os principais produtos da exportação e enorme potencial económico do País (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 1990; Art. 103, alínea 1); o Comércio, que serve de atração ao investimentos na agro-indústria, agricultura, turismo, pesca e mineração⁷⁴. Desde o início do ano 2000, Moçambique vem se lançando cada vez mais no mercado internacional devido as riquezas naturais descobertas ao longo destes anos, onde é destaca o novo produto do mercado nacional com a descoberta e exportação do petróleo (HORFANN & MARTINS, 2012; MOÇAMBIQUE/MIREME, 2017; WORLD BANK, 2015). Porém, segundo o relatório publicado em 11 de Dezembro de 2017, pelas Nações Unidas, sobre a Situação Mundial e Perspectivas Económicas (WESP), “Moçambique terá o seu crescimento económico abaixo de 4% até 2020, devido ao incumprimento financeiro e as tensões políticas como fatores limitadores para o investimento no país” (SILVA, 2017).

⁷³ O grupo populacional africano denominado bantu está concentrado na região subssariana.

⁷⁴ Dados disponível no Portal do Governo Moçambicano, em área sobre a economia do país.

A sociedade moçambicana é “fundamentada na diversidade da religião”, resultado do seu Estado de Direito Democrático, baseado no pluralismo de expressão que por sua vez permite com que o indivíduo esteja vinculado em diversos tipos de religião, assim como em outras diversas esferas sociais e no Estado (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 1990; Art. 3 e 11, alínea f; g). Fato que em sua pertinência, precisou da análise interpretativa baseada das Ciências Sociais, tendo em conta que o “fenômeno religioso” presente na formação da cultura moçambicana, “está presente em todo o círculo da vida humana, do nascer até a morte da pessoa”, e Pedro J. P. Lopes (2015), considera que “o fenômeno religioso” forma estrutura social por intermédio da sua interação social, onde a “formação da religião constitui sistema humano de representação da realidade, o que por sua vez nos submeteu a uma análise baseada nas contribuições do Gorge Simmel (2006), a contida sua abordagem sobre “Questões fundamentais da sociologia”, a “subjetividade”, de modo a entender as interações patentes nesta relação rícipócra entre o indivíduo e a religião, religião e o Estado Moçambicano e entre a religião e sociedade no geral.

De outro lado, a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (CADHP) (MOMÇAMBIQUE/CADHP, 2012), declara que a “cultura moçambicana é alicerçada nos hábitos e costumes, em crenças, padrões e princípios tradicionais de cada região no país” segundo suas etnias. Na zona rural, a população abraça, em grande medida, a religiosidade, costumes e rituais tradicionais. Tendo a província de Maputo como amostra, observamos a conjuntura religiosa composta por 4 grupos de religião mais predominantes: o islâmico, o cristã católico romano, protestantes e RTA, assim como as religiões menos predominantes: o judaísmo, as demais diversas que atuam em outras regiões, apresentando pouca popularidade, assim como os que se intitulam ateus. Nisto, a RTA se apresenta com índice mais elevado, ou seja, agrega maior número da população em comparação com cada uma dos outros grupos religiosos. Também, foi verificado a presença do dualismo dos indivíduos em relação à sua pertença ou escolha da religião, porém a RTA se destaca como primeira opção da maioria da população, mesmo que não seja assumida ao público por alguns, em contrapartida da outra que possa lhes proporciona a inclusão com a de mais tipos de religião.

A pesquisa documental recorreu a diversos documentos legislativo, educacional, planos e relatórios do Governo Moçambicano (GM), os que apresentam alguma relação com a religião e educação, como: a CRM, Indicadores socio-demográfico, plano estratégico da educação, relatórios nacionais sobre aprendizagem, sobre os seis objetivos da educação para

todos e os do ministério de educação; foi observado diversos estudos e documentos do caráter nacional e internacional relacionados aos princípios da democracia, princípios da universalidade da igualdade, os relatórios dos direitos humanos. por meio de análise interpretativa, comparativa e gênese histórico sobre a educação e religião em Moçambique, segundo os documentos anteriormente mencionados.

Religião em Moçambique

A sociedade moçambicana como a maioria dos africanos, que vivem na região da África subsahariana, “tem a religião não apenas como conjunto de crenças, mas sim como forma de viver, o meio pelo qual se fundamenta a cultura e se desenvolve a identidade e valores morais” (LOPES, 2015) do indivíduo de forma particular e de toda sociedade no geral. Dentro desta, temos a presença da religião muito antes de Moçambique se tornar uma nação independente. A cosmovisão de vida dos moçambicanos ou do povo “bantu”, não conhece a separação entre a cultura e a religião e nem entre o sagrado e o profano, uma vez que é a convivência diária em todo círculo de vida num relacionamento contínuo com o transcendente, os antepassados, com o outro e com a natureza como meio de interação em suas atividades humanas, conforme é destacado por Lopes (2008), ao reafirmar que “para o africano a religião é literalmente vida, e vida é religião”. Neste sentido, o mesmo é dito para os moçambicanos, pois encaram a “Religião Tradicional Africana (RTA) como literalmente vida, e a qual também é concebida na prática da religião”.

Com a expansão europeia e colonização de África, foi simultaneamente proporcionado a penetração em grandes massas de diversas missões intencionadas em evangelizar África. Moçambique não teve como escapar da entrada de diversas religiões ocidentais por meio dessas missões, que vieram a si embater com a RTA que se encontrava presente em todas comunidades que pretendiam alcançar. Essa era veio a permitir a presença da religião ocidental de forma múltipla e diversificada, assim como o surgimento de outras religiões moçambicanas/africanas a partir do RTA, como no caso das igrejas Zione e Velha Apostólica, com mais predominância na região sul e centro de Moçambique (CAVALLO, 2013; VICENTE, 2012), de outro lado a religião islâmica⁷⁵, com mais predominância na região norte do país (PIRIS, 2008). Na busca da liberdade do jugo colonial, o arquiteto da

⁷⁵ Religião presente em Moçambique entre os séculos VII e VIII da Era Cristã, influenciado pela prática do comércio dos árabes do Golfo Pérsico e diversas comerciantes e pescadores Indianos.

independência de Moçambique, Eduardo Chivambo Mondlane⁷⁶ em seu discurso à favor da união, perante a “retórica da FRELIMO em 1962”, pronunciamento transcrito por SILVA (2017), “necessidade se unirem na luta contra o colonialismo português, sem nenhuma restrição tribal e muito menos religiosa ou racial, de um extremo do país para outro”.

Com a independência em Moçambique, o governo monopartidária em regime socialista da FRELIMO, presidido pelo falecido Presidente Samora Moisés Machel, que por meio dele, apesar da união moçambicana, sem observação das suas proviniências tribais e religiosidade do indivíduo, ele (Machel) “tinha convicções negativos em relação a Igreja Católica, devido as experiências da sua infância com esta religião, assim como pelo fato do contínuo apoio do Vaticano ao colonialismo português”, como vimos em alguns dos seus depoimentos, reescrito e refreenciado por Cristiane Nascimento da Silva, (2017):

Eu disse que não, que não ia. Queria ter educação secundária. Era normal. Eu não queria ter essa coisa do seminário. Então eles foram falar com administrador e bloquearam tudo e, portanto, não consegui entra na escola secundária. Fui para Lourenço Marques (a capital, agora Maputo), mas isso não funcionou. Os padres me travaram-me (SILVA, 2017, p. 57).

Os nossos pais tinham que entregar dez sacos de milho e cinco sacos de feijão de cada tipo. Para além disso tínhamos que produzir arroz na missão (...) e também produzíamos batatas e bananas. Por outras palavra, nós produzíamos e ainda pagávamos para produzir, porque todos os anos os nossos pais tinham que pagar as nossa propinas na missão (SILVA, 2017, p. 57-58).

Dormíamos em esteiras e as mantas eram trazidas pelos nossos pais, não recebíamos absolutamente nada da missão a não ser o professor. Comíamos farinha de milho dura com um molho feito de amendoim, água e sal. E se alguns alunos não saíram com os fígados destruídos ou com tuberculose foi só pela força da resistência humana. e o milho era cuidadosamente medido com um objeto especial de madeira que indicava o número de gramas. Eu não sei quanto era mas eles sabiam com certeza (SILVA, 2017, p. 58).

Portanto, mesmo que na proclamação da indepedência tenha sido declarado a liberdade religiosa do povo moçambicana, o Governo na sua “oficialização do marxismo-linismo como sistema de orientação política do partido e do Estado e na IIIª conferência da FRELIMO, convocou alguns líderes religiosos em sua maioria do catolicismo (D. Alexandre José Maria dos Santo – arcebispo de Maputo, D. Manuel Viera Pinto – bispo de Nampula, D. Jaime – bispo da Beirra, D. Januário Machaze – bispo de Pemba, D. Dinis Sengulane – bispo anglicano de Limbombos e Isac Dinis Mahlahela – secretário geral do Concelho Cristã de

⁷⁶ Arquiteto da União e formação da FRELIMO, na qual ficou como primeiro Presidente até a sua morte em 1969.

Moçambique – CCM), apesar de estarem como “simples espetadores e sem direito de palavra e muito menos do voto” durante o encontro (SILVA, 2017). Situação que demonstrava o princípio da não participação religiosa no sistema da “união nacional”, mesmo reconhecendo a sua existência na sociedade, pois se levantavam suspeitas de que a “religião” constituía perigo para o sistema da governação da FRELIMO.

Várias intervenções religiosas e ações diretas com o povo, permitiram com que o governo, na pessoa do Presidente Samora Machel, em seu discurso, considerasse que a “Igreja Católica e Muçulmanos apoiaram o colonialismo, e ainda disse, que não existiu nenhuma igreja em Moçambique que tenha contribuído na unidade nacional contra o tribalismo”, pelo contrário, Machel considerou a “religião como meio da divisão do povo”, assim como diversos outros assuntos considerados como meio de “agitação dos crentes para adotarem o imperialismo, transferência da economia para o exterior por meio das cobranças dos valores monetários feitas ao povo”, assim como o fato de serem considerados como agitadores do povo para “não aderirem sistema de imposto cobrado pelo governo”, e para o “desrespeito em relação aos símbolos, a bandeira e os dirigentes da pátria” (SILVA, 2017, p. 100-103), fatores estes contribuintes para restrição e perseguição da religião pelo Estado, o antes seu principal aliada no projeto “Novo Homem”.

Com intensificação da guerra civil, o Governo Moçambiqueano, se viu na necessidade de buscar o apoio religioso em 1982, com vista à “chamar atenção a pertinência contribuição da religião na nação em desenvolvimento e reafirmação do papel da responsabilidade das diversas confissões religiosas na formação moral, ética e educação patriótica”. Nisto, as diversas entidades religiosas, voltaram a ser consideradas e integradas pelo GM, uma vez que, neste encontro se reafirmou a “laicidade do Estado e a liberdade religiosa” com a criação do Departamento dos Assuntos Religiosos, que segundo o saudoso Machel, por meio desta instituição “todas as religiões teriam tratamento igual com a da igreja católica” (SILVA, 2017, p. 169-170). Neste diálogo com diversas entidades líderes de diferentes religiões, dentre as sugestões pronunciadas, não faltou a contribuição pela religião Hindu, que segundo Parech Waghela o “Ministério da Educação e Cultura como propício para intermediar a relação entre o Estado e a Religião”, uma vez ambas órgãos tinham suas atividades concentradas na “Educação e Cultura” (SILVA, 2017, p.219,220). Esta fase constitui uma liberdade religiosa com direito a ser declarado na CRM (1990), de modo a assegurar o direito da religião em Moçambique.

A liberdade religiosa trouxe uma nova dinâmica aos religiosos, que se viram com um papel fundamental para o fim da guerra civil, tendo se destacados como arquitetos da paz concretizada em 1992, por meio de assinatura em Roma entre o “Primeiro Presidente de Moçambique”⁷⁷, Joaquim Alberto Chissano com o saudoso malgrado Afonso Dhakama, presidente da RENAMO, na presença de alguns líderes religiosos. A paz permitiu a expansão religiosa em diversas partes do país, incluindo à regiões onde o governo não tinha nenhum estabelecimento de ensino, saúde e muito menos posto administrativo, uma vez que a guerra havia deixado graves estragos que não permitia acesso nestes lugares. Porém a igreja continuou exercendo seu papel ao lado do governo mesmo nesta altura na qual a paz enfrenta ameaças devido aos conflitos políticos que se fazem sentir no país. Portanto, a “liberdade religiosa” veio proporcionar a aproximação entre o “Estado e Religião” em sua diversidade dogmática, na possível intervenção em questões do desenvolvimento, Educação, combate à pobreza e de forma geral para o bem-estar do país, mas com a religião católica em mais destaque no envolvimento e aproximação com o Estado.

Segundo Simmel (2006), e dentro do objeto, o ERC que norteia a presente pesquisa, para além de fatos objetivos, dentre eles, o “Governo Moçambicano e Religião”, os representantes governamentais e líderes religiosos, a guerra civil, os conflitos políticos e outros, podemos identificar fatos subjetivos que se encontram por detrás do relacionamento conflituoso, a deliberação da liberdade religiosa, assim como a mais presença e participação da religião católica nos atos do governo e o provável tratamento especial dada ao catolicismo pelo Estado. Diferente do relacionamento da Igreja Católica com Moçambique antes da independência, a nova relação apresenta sua gênese de relacionamento com a “visita do Papa João Paulo II em 1988”, principiando as “mediações das negociações da paz” no país e sua afinidade desenvolvida durante o diálogo com o ex-presidente Joaquim Chissano.

Com essa visita papal e o respectivo encontro pessoal entre as duas lideranças, em continuidade à audiência, em 1987, cedida pela Sua Santidade ao presidente Chissano, podiam vislumbrar mudanças significativas nas relações entre o governo da Frelimo e a Igreja Católica. Neste ambiente promissor, a CEM, nos anos subsequentes, tudo veio a fazer para a materialização dos votos que o papa manifestara ao governo moçambicano, na pessoa do presidente da

⁷⁷ Moçambique desde a formação da FRELIMO até então, tem como destaque os 5 Presidentes. Dentre eles os três primeiros foram privilegiados de ser primeiro Presidente segundo as mudanças que o país vem enfrentando: Eduardo Chivambo Modiane – 1º Presidente da FRELIMO; Samora Machel – 2º Presidente da FRELIMO e Primeiro Presidente da República Popular de Moçambique (RPM); Joaquim Chissano – 3º Presidente da FRELIMO, 2º Presidente da RPM e 1º Presidente da República de Moçambique (RM); Armando Emílio Guebuza 4º Presidente da FRELIMO e 2º Presidente da RM; e Jacinto Filipe Nyuse – 5º Presidente da FRELIMO e 3º Presidente da RM.

República. Essa abertura governamental estendeu-se a todas as denominações religiosas, o que, para além da efervescência das já existentes, permitiu posteriormente, a imigração de novas comunidades religiosas cristãs, majoritariamente, de origem brasileira (SIBINDE, 2018, p. 63)

A sociedade moçambicana veio a viver num novo sistema, o “sociopolítico” na qual a “religião”, especificamente a “religião católica” se destaca dentre várias realizações, a mediação das negociações para paz no país, a influência para a mudanças dos idealismo da FRELIMO, saíndo do “marxismo-lenenismo”, o “início da revisão da constituição”, que veio a ser consagrado em 1990 com aprovação da “constituição multipartidária” (SIBINDE, 2018), assim como os “liberdade religiosa”, permitindo o reconhecimento e registo das de mais diversas religiões e organizações da confissão religiosa, onde as estatística segundo o Relatório do Governo da República de Moçambique abrangente a 1999-2010 integrado na CADHP⁷⁸ (2012) indicam que “cerca de 500 (quinhentas) confissões religiosas oficialmente registadas atuavam harmonicamente”, assim como “743 denominações e 173 organizações religiosas registadas na Direção dos Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça”, deacordo com o Relatório sobre a Liberdade Religiosa em Moçambique – RLRM (2009) e “859 grupos religiosos e 219 organizações religiosas” (2016). Como podemos ver a distribuição populacional entre as religiões Moçambicanas, indicado nos gráficos 1 & 2, que representa duas épocas diferentes.

Educação em Moçambique

O governo Moçambicano tem a educação como uma das preocupações prioritárias com vista ao melhoramento da taxa do Índice do Desenvolvimento Humano (IDH), uma vez que os órgãos nacionais de estatística, assim como diversos relatórios nacionais e internacionais, destacam a situação precária com o baixo IDH, colocando o país na “180ª posição dos 189 países classificados”. Posição esta que o diferencia dos 8 anos atrás, pós “entre 169 países da ONU, Moçambique ocupava 163ª posição” e com aumento de mais 20 países, de 2010 a 2018, apresenta uma alteração de 6º para o 10º país mais pobre e com baixo IDH entre os países membros da ONU (PNUD/RDH/ONU, 2010/2018). Fatores contribuintes para a intensa integração, planificação e programação do Governo moçambicano em seus Planos Quinquenal, do Ministério da Educação, Cultura e Desporto (MECD) em formulação das novas

⁷⁸ CADHP – Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos

políticas de Educação para todos, e os órgãos internacionais em continuo apoio e engajamento em ações do desenvolvimento humano em Moçambique.

A independência é o marco para fim do ensino colonial que vigorou em Moçambique desde 1845 até 1974, as quais, segundo a afirmação do Rui Amadeu Bonde (2016), ao declara que o estabelecimento das “escolas públicas nas colônias” que funcionavam no “modelo organizacional das entidades religiosas”, proporcionando uma “educação de dominação, alienação e cristianizada”. Mas é importante destacar que a “Educação já vinha existindo em algumas regiões de Moçambique”, muito antes do estabelecimento das escolas públicas, pós as entidades particulares, como “padres, professores particulares e escolas rudimentares”⁷⁹, para além dos seus ofícios diversos, eram responsabilizados e encarregados à ensinar os filhos dos portugueses. Tendo os portugueses estabelecido, após a “promulgação do decreto nº 12.336 de 13 de Outubro de 1926”, as “missões laicas”, que lhes dava o direito de exercer o ensino aos “nativos”, missão que antes era exercido pelas confecções religiosas. Por sua vez, com a intervenção da ONU, os indígenas vieram a se beneficiar com novo ensino, “Ensino de Adaptação”, deliberado no novo “estatuto jurídica na portarial nº 15.971 de 31 de Março de 1961” (BONDE, 2016). Onde o “Ensino de Adaptação” tinha como objetivo

(...) Colocar o aluno em condições de se servir suficientemente da língua portuguesa e de adquirir os requisitos indispensáveis para frequentar o ensino primário comum, (...) será ministrado tendo em vista os altos interesses da Nação e na ordem das mais nobres tradições (BONDE, 2016, p. 47 apud CASTIANO & NGOENHA, 2013, p.38).

O “Ensino de Adaptação”, como referido na citação, não era destinados a todos, a não ser aos da classe elite e continuamente “descriminando os moçambicanos”. Com o avanço da luta pela libertação de Moçambique com a liderado da FRELIMO, é projetado um sistema “educacional, com métodos para abolição do colonialismo, assim como a formação de uma nação soberana, por meio de políticas educacionais da FRELIMO e na direção dos Moçambicanos”. Primeira tentativa de se emplementar uma educação com ensino sem nenhuma influência do colonialismo e muito menos “manipulação” da igreja católica, mas que objetivava a “formarção dos moçambicanos” a serem independentes, informados e instruídos para a reintegração pessoal e pública nas suas origens e virtudes. Com a democratização dos métodos de ensino exigido com o conteúdo puplar, segundo Rui Amadeu Bonde, a FRELIMO veio a realizar o Iº Seminário de Educação no segundo mês de 1975, no centro do país (Beira),

⁷⁹ Ensino que visava a civilização e nacionalização dos nativos e era lecionados pelos missionários.

onde se tomou as ”experiências de Educação das zonas liberdatas como modelo para a Reforma Curricular do Ensino Primário e Secundário, assim como para a Organização e Gestão de Educação entre 1975-1984”.

Com o déficit de funcionários capacitados para atenderem a demanda da população no projeto educacional após a independência, a FRELIMO estabeleceu “compromisso nacional para com a Educação”, que desde 1975, ficou inerente da “agenda do desenvolvimento do País”(BONDE, 2016). Visto que o Governo presidido por Machel, estavam diante de uma nação que precisava avançar rumo as conquistas do desenvolvimento, com a Educação como um dos fundamentos importantes. “As medidas governamentais tomadas segundo o Decreto nº 12/75 foi estabelecido o sistema de nacionalização de todos setores, com inclusão o setor da Educação”, o que viera a constituir uma grande perda para instituições privadas que possuíam grandes e diversas infraestruturas, como no caso da Igreja Católica, conforme é bem destacado pelo Rui Amadeu Bonde (2016) ao citar o discurso do Presidente Machel, “a nacionalização abrangem as escolas privadas, principalmente as escolas missionárias católicas”

Com a fundação do Ministério de Educação e Cultura (MEC) em 1977, com a introdução do segundo período do Sistema Nacional de Educação (SNE) em 1982 e 1983 em sua promulgação e a aprovação da CRM em 1990, constituem avanços significativos na estruturação de uma “educação para todos”, a qual moçambicanos vieram à alcançarem após a independência e em tempo conflituoso entre RENAMO e a FRELIMO (BONDE, 2016). A educação moçambicana estabelecida segundo as “políticas educacionais da FRELIMO”, com a “aprovação da CRM (1990)”, assim como o marco do “terceiro período e com aprovação da lei 6/92, em revogação da lei 4/83” (BONDE, 2016), colocando o fim da gestão educacional apenas para o Estado, mas passando a contar com o setor privado no exercício das atividades educacionais no país, segundo os princípios gerais que consta na lei nº 6/92 de 6 de Maio:

O Sistema Nacional de Educação (SNE), orienta-se pelos seguintes princípios gerais: a) a educação é direito e dever de todos os cidadãos; b) O Estado no quadro da lei, permite a participação de outras entidades, incluindo comunitárias cooperativas, empresariais e privados no processo educativo; c) o Estado organiza e promove o ensino com parte integrante da ação educativa, nos termos definidos na CRM; o ensino público é laico [MOÇAMBIQUE/BOLETIM DA REPÚBLICA, 1992, Artigo 1, P. 104-(8)].

E atualmente conforme a Constituição da República (2004) declarando que:

Na República de Moçambique a educação constitui direito e dever de cada cidadão. O Estado promove a extensão da educação à formação profissional contínua e a igualdade de acesso de todos os cidadãos ao gozo deste direito (Artigo 88); (...), 2) O Estado organiza e desenvolve a educação através de um sistema nacional de educação. 3) O ensino público não é confessional. 4) O ensino ministrado pelas colectividades e outras entidades privadas é exercido nos termos da lei e sujeito ao controlo do Estado; 5) O Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004, Artigo 112-113, alinha 2-5, p. 33).

Com a aplicação da legislação moçambicana, se entende que o sistema de Educação passa a ter atores privadas com direitos concedidos pela CRM para ensinar o povo, desde que esteja em observação e obediência do Estado laico. Na preocupação do desenvolvimento humano, como pontua Bonde (2016), o “MEC e na criação do MINED que posteriormente, em 2015 passou a ser chamado de Ministério Nacional de Educação e Desenvolvimento Humano (MINEDH)”. O SNE vem sido acompanhado com constantes mudanças, segundo a necessidade edetificado pela MINEDH, culminando com a “elaboração dos Planos Estratégicos de Educação (PEE), a observação dos planos Quinquenais do governo” e intensa influência e consequentemente pressão internacional à respeito do cumprimento dos planos estabelecidos em diversos acordos na qual o GM se cumprimente a antigir os objetivos, dentre outros os “ODMs (2000), o IDM, PNUD” (DADE & CHAÚQUE, 2012). Situação que segundo Pereira, sitato Por Bonde (2016), coloca GM vulnerável a “imposição dos doadores para envolver a sociedade civil na elaboração de políticas públicas no setor de educação”, e não sendo a iniciativa do próprio governo, uma vez que “carece de mecanismo autossuficiente para monitorar e acompanhar o desenpenho do MINEDH”.

Com a introdução das novas leis que permite a presença das escolas privadas, o que também contempla as entidades religiosas, no direito de abrir escolas próprias para atender a demanda das crianças que não conseguiram se matricular nas escolas públicas, e em relação ao que é declaro para “liberdade Religiosa” em seu exercício religioso e no direito de poder ensinar suas doutrinas religiosas (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004). Fato que coloca a Igreja Católica favorecida, uma vez que possui grandes e enumeras infraestruturas adequadas para escolas, em quase todo país, assim como pelo fato de ter algumas estruturas ainda sobre gerência do GM, mas que esteja lutando pela justiça para os ter de volta (BONDE, 2016), sendo também um contributo para a Concordada Internacional, “Moçambique e Santa

Sé” (2012), assunto que iremos tratar no próximo subtema. Com isto, o método descrito usado prespetivando uma abordagem clara em relação a educação em Moçambique desde a era colônia até então, e com índices favoráveis para o ERC, devido a presença da privatização das escolas, onde a Igreja Católica constitui um grande pontencial no país, só estando a perder somente com o Estado. Se verifica até esta fase, índice ajustável dentro da hipótese estabelecido na elaboração do projeto em curso, cabendo ainda confrontar as descrições, comparações, fatos objetivos e subjetivos verificados neste trabalho, de modo a nos possibilitar o apuramento da cientificidade da pesquisa.

Concordata Santa Sé e Moçambique e a Constituição da República

Concordata, termo estabelecido em 1940 pelo “Salazar”⁸⁰ no ato das assinatura de acordo, que a considerou de “Concordata com a Santa Sé”, o qual ortogava a “personalidade jurídica da Igreja Católica, seus direitos patrimoniais, garantias do clero, nomeação de bistos, suas atividades no ensino, os efeitos civís de casamento canônico e o reconhecimento da sua indissolubilidade, e naturalmente, o patrono”. Constituição de uma nova fase na qual a Igreja Católica ganhou formalmente a independência para com o Estado, assim como a liberdade, garantia e reconhecimento de exercício missional, com as “missões servindo como instituições de utilização imperial e de classe eminentemente civilizador”, com seu papel primordia de cristalizar e de portugalizar, pela assimilação dos povos das colônias” (CABAÇO, 2017, p. 296). Acordo este, que tem vindo a ser instrumento de estabelecimento de relacionamento do Vaticano com diversos países integrados no âmbito do melhoramento da Educação. Nisto, Moçambique, que também tem a Educação como meio de desenvolvimento humano, veio a realizar em 2012, a “Concordata com a Santa Sé”, um “acordo sobre princípios e disposições jurídicas para o relacionamento entre a República de Moçambique e a Santa Sé” (CONCORDATA, 2012)

Constituição da República de Moçambique (CRM), um instrumento legislativo do país, desempenhando o papel de

⁸⁰ Durante o ato da Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa em 7 de Maio de 1940, na representação do papado de Pio XII e o governo de António de Oliveria Salazar.

(...) reafirmar, desenvolver e aprofundar os princípios fundamentais do Estado moçambicano, consagrar o carácter soberano do Estado de Direito Democrático, baseado no pluralismo de expressão, organização partidária e no respeito e garantia dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004, p. 1).

É por meio deste instrumento que a República de Moçambique, tem a presença da leis repartidos em capítulos e artigos, de modo a estarem disponível e contribuir para que o “cidadão tenha a participação na feitura da Lei Fundamental, de forma sábia de todos no reforço da democracia e da unidade nacional”.

159

A análise comparativa feito em relação aos dois documentos, a Concordata entre Moçambique e Santa Sê e com a CRM, sendo um documento do carácter internacional e outro nacional, se constatou que a “liberdade religiosa” constitui um princípio fundamental e reconhecido por ambas entidades (Igreja Católica e GM), conforme consta nos Artigo 6 (CONCORDATA, 2012) e no Artigo 54 da CRM (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004). Porém, verifica-se que na Concordata o princípio é estabelecido apenas para a Igreja Católica, o que poderá ocorrer para qualquer religiosidade durante o registo nos Assuntos Religiosos, e na CRM a deliberação da liberdade religiosa é esposta para todo tipo de religião. Conforme indicado o Artigo 6 (Concordata, 2012) “A República de Moçambique garante à Igreja católica a liberdade de professar e praticar publicamente a fé católica, que consiste na liberdade (...)”; e no Artigo 54, alínea 3 (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004), “As confissões religiosas gozam do direito de prosseguir livremente os seus fins religiosos, possuir e adquirir bens para a materialização dos seus objectivos”.

O diferencial destacado no relacionamento deste dois documentos, a “liberdade religiosa”, particularizada e de outro lado generalizada para todo cidadão e todas entidades religiosas, aumenta a nossa preocupação em relação ao tratamento ou relacionamento que se assiste ao logo da história do país, assim como neste ato da Concordata. A questão que se levante aqui é, porquê o GM estabeleci um acordo de forma particular, o mesmo que já integrava a mesma entidade num conjunto diversificado e de forma igualitário? De outro lado há que entender e ou analisar que tipos de objetivos estão por de trás deste acordo entre a Santa Sê ou o Catolicismo e o Estado moçambicano? A construção do cronograma delas, apresenta uma relação de cooperação de um lado e de outro uma relação conflituosa, e de outro uma relação de exigência de direitos e deveres estabelecido ao longo da história. O segundo aspeto que

chamou atenção entre a comparação dos dois documentos, se baseia na presença da deliberação do ensino concedido as sociedades privadas, onde na Concordata se destaca e bem explícito de forma detalhada o fato da Igreja Católica estar livre de ter e ou criar instituições de ensino com direito de ensinar a todos os utentes o catolicismo, mesmo que sejam de outras ou de nenhuma confissão religiosa. Os Artigos 12 e 15 alinha 1, 2 e 6, respetivamente:

A Igreja católica tem o direito de exercer actividades pastorais, espirituais, formativas e educativas em todas as suas instituições de formação, de educação, de saúde e de serviço social; No âmbito da cooperação entre as Partes, a Igreja católica tem o direito, no quadro da legislação moçambicana e dos seus próprios princípios éticos, de erigir, gerir e utilizar instituições de todos os tipos e níveis de ensino, nos sectores da educação e da formação; República de Moçambique respeita a autonomia das instituições educativas e de ensino, nos termos estabelecidos pelo ordenamento jurídico moçambicano. A actividade educativa das referidas instituições realiza-se em conformidade com a doutrina católica; A Igreja católica, no âmbito da liberdade religiosa, tem o direito de ensinar a religião católica nas suas instituições de educação e de formação (MOÇAMBIQUE, 2012, Artigos 12 & 15, alinhas 1; 2 e 5 p. 6-7).

Apesar da alínea 7 do Artigo 15 na Concordata reforça o posicionamento da Igreja Católica em relação aos princípios da “liberdade religiosa”, conforme a indicado “Nas actividades de educação e de formação, a Igreja católica respeita o princípio da liberdade religiosa”. Situação que constatamos o grau elevado da hipótese dentro do objeto em estudo, o “Ensino Religioso Católico” a ser lecionada aos moçambicanos com autorização do governo de um Estado laico, mesmo que seja em instituições católicas. O fato de que os Indicadores de Desenvolvimento Humano (IDH), demonstrarem que Moçambique é um dos países considerado mais pobres do mundo, (PNUD/ONU, 2018) e segundo os resultados preliminares do Censo 2017 (MOÇAMBIQUE/INE, 2017)⁸¹. Os programas de educação e em relação ao progresso da educação ocorrerem de forma lenta, representando um défice contra o investimento do governo moçambicano na educação (MOÇAMBIQUE/UNESCO, 2017)⁸².

A elaboração dos Planos Quinquenal que priorizam o “combate à pobreza” (MOÇAMBIQUE, 2009), as abordagens e os discursos das entidades governamentais, como no caso do Presidente da República, na época, Armando Emílio Guebuza, em seu pronunciamento no discurso, que reafirmava a necessidade do GM trabalhar no proleto de “atrair

⁸¹ INE – Instituto Nacional de Estatística em Moçambique.

⁸² Relatório anual da UNESCO em Moçambique, onde entre 2014-2015, o índice 44,9% da população adulta, onde 57,8% são mulheres com incapacidade de ler e escrever (UNESCO, 2017, p. 10)

mais investimentos nas infraestruturas de apoio, de forma integrada, sustentável e duradoura” (MOÇAMBIQUE, 2009, p. 31-32), a observação da educação como meio de combate à pobreza, junto na promoção da cultura e liberdade religiosa, assim como o reconhecimento do papel da igreja na sociedade (MOÇAMBIQUE/RESOLUÇÃO, 2010, p. 5; p. 8-9, 12-17). Todos constituem fatores indicativos e contribuinte para a vulnerabilidade do GM e sua recorrência à diversos acordos internacionais com vista a trazer solução dos problemas que assola o país e proporcionando o alcance dos objetivos e compromisso estabelecidos no âmbito nacional e internacional.

Reflexão: O Ensino Religioso Católico e a Educação Moçambicana

A Educação do povo moçambicano é deliberado segundo a CR (2004), onde o Direito a Educação, segundo artigo 88 declara: “Na República de Moçambique a educação constitui direito e dever de cada cidadão; O Estado promove a extensão da educação à formação profissional contínua e a igualdade de acesso de todos os cidadãos ao gozo deste direito”. Uma declaração que visa defender a laicidade do Estado moçambicano, reservando como papel do Estado criar Sistema de Educação do caráter nacional de forma a contemplar a todo cidadão, como direito e necessária a cada indivíduo de forma particular e no geral para toda a nação. Onde segundo a divisão administrativa do GM, assim como a estruturação dos órgãos executivos, cabe ao MINEDH desenvolver planos estratégicos que contribua nos planos nacionais e internacionais fixados.

No âmbito de relacionar a potencialidade dos documentos, segundo MAY (2004, p. 205), a leitura deles permitiu estarmos ao par de como são comunicadas e organizadas as decisões das pessoas tomadas a curto e longo prazo. Onde, a nossa missão como pesquisador foi cobrado uma dupla responsabilidade, pois para além de presenciarmos a presença de fatos objetivos, nos encaramos também com fatos subjetivos, que minuciosamente foi feita análise comparativo entre documentos que envolve uma metodologia triangular defendido por Roseli Fígaro (2014), como instrumento específico na triangulação de diversos dados

A triangulação é uma abordagem metodológica que requer um desenho de pesquisa, cujo desenvolvimento pode contar com técnicas de recolha de dados diferentes, tanto com instrumentos para a pesquisa quantitativa quanto para a pesquisa qualitativa ou ainda mobilizando instrumentos quantitativos e qualitativos em uma mesma pesquisa (FÍGARO, 2014, p.130).

Contudo, a qualidade dos resultados provisórios, comprovados por meio da análise dos documentos, da relação da questão subjetiva entre GM e Igreja Católica são pautadas, para além de contextos que se apresenta de forma mais detalhadas na Concordata (2012). Assim, se verifica a presença do ERC em qualquer unidade escolar católica e para toda população segundo a sua vinculação nela. Sendo um aspecto que exigiu aprofundamento na investigação, a problemática possibilitou uma nova reflexão sobre a estratégia católica internacional junto aos países lusófonos, bem como o relacionar da adoção do ERC nas escolas/unidades que prestam serviços de educação contratados pelo governo moçambicano, na direção do catolicismo, mas com o GM responsável no pagamento dos salários dos professores, como é relatado em um dos relatórios católicos com sua jurisdição na província de Nampula, onde se encontra a 3ª cidade do país. Tendo em vista a pluralidade religiosa moçambicana e a prescrição do ERC nas respectivas escolas, o que tínhamos como hipótese nesta pesquisa, nos leva a traçar caminhos significantes em relação ao proporcionamento da desigualdade e possíveis conflitos entre as diferentes entidades religiosas, colocando a unidade nacional ameaçada.

Estado Moçambicano, em sua laicidade, onde também vigora a liberdade religiosa, se verifica que o constitua como hipótese, a presença do ensino religioso, o catolicismo na sociedade moçambicana, no Estado laico, sua dimensão multicultural e diversidade religiosa, assim como tendo a religião tradicional (RTA) como fundamento cultural, sem a distinção entre o profano e o sagrado, tudo constituindo o modo de vida do povo moçambicano/africano (LOPES, 2015). Situação que constitui confronto à laicidade do Estado Moçambicano, segundo o declarado:

Na República de Moçambique a educação constitui direito e dever de cada cidadão. O Estado promove a extensão da educação à formação profissional contínua e a igualdade de acesso de todos os cidadãos ao gozo deste direito (Artigo 88); (...), 2) O Estado organiza e desenvolve a educação através de um sistema nacional de educação. 3) O ensino público não é confessional. 4) O ensino ministrado pelas colectividades e outras entidades privadas é exercido nos termos da lei e sujeito ao controlo do Estado; 5) O Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004, Artigo 112-113, alinha 2-5, p. 33).

Porém sendo vulnerável com as declarações constatadas na Concordata entre Moçambique e Santa Sé em 2012, assim como o constatado em documentos católicos referente

a situação da educação básica da 1ª a 7ª classe, em escolas ou na “Educação na Arquidiocese de Nampula” (PEREIRA, 2014), que para além de “40 instituições católicas que prestam serviços educativos ao apoio à educação”. Onde 13 são escola vinculados ao governo, segundo o declarado neste relatório, “na Arquidiocese de Nampula não existe nenhuma instituição católica do ensino escolar – uma escola – inteiramente privada”, mas tendo sua gerência educacional na direção do arquidiocese e “congregações religiosas” católicas da região (PEREIRA, 2014, p. 17 e 19). Essas instituições tem estado a “servir cerca de 8.683 pessoas, maioria mulheres” em seus servidos educacionais, “com 89,7% deste, sendo criança e jovens, público”, assim como 82,2% dos funcionários mulheres que prestam serviços de apoio nesta instituição sem religiosa, num universo que compreende 26% do total dos funcionários de toda instituição (PEREIRA, 2014, p. 23, 24 e 26). Um público mais carante e que luta pela superação na vida, porém vulnerável a se sujeitarem num sistema educativo e serviço que comprometam os seus direitos da cidadania, assim como fundamentos das suas vidas, de acordo com suas cultura e religiosidade, mas com apoio do governo moçambicano, uma vez que além de pagamento salarial aos funcionários das 13 escolas ou escolinhas (PEREIRA, 2014, p.49), também essas iniciativas são apoiadas pelos mesmo governo, segundo as declarações do Ministério da Educação, que também são citado por Gustavo Lopes Pereira (2014, p. 43).

Para o Governo, “a participação efectiva das comunidades, em geral, incluindo as ONG’s e as organizações religiosas assim como a participação das famílias é crucial para o sucesso do programa [Plano Estratégico para o sector da Educação de Infância]. As dificuldades em que vive a maior parte das famílias moçambicanas não retira a sua responsabilidade de apoiar o desenvolvimento da criança em idade pré-escolar em termos de saúde, higiene, nutrição, educação e estimulação precoce. Assim, o seu envolvimento será elemento chave para o sucesso do programa, cabendo ao Estado o papel de incentivar a participação das famílias” (Ministério da Educação, 2012b: 33)

Também o constatado no centro do país, do concreto na cidade de Chimoio, capital da província de Manina, onde a “Escola Adventista de Chimoio”, tem aplicado o Ensino Religioso, perspectivando o desenvolvimento de aprendizagem interdisciplinar, porém segundo o relatado com Ana Paula da Silva, em “Ensino Básico em Moçambique: Políticas, Práticas e Qualidade (SILVA, 2016), onde os alunos desta escola, estão sujeitas ao Ensino Religioso com doutrina bíblica, fundamentada na religião Adventista e com bom rendimento educacional (SILVA, 2016, p. 148-150). Sendo que o nosso interesse não é simplesmente a qualidade deste tipo de ensino, mas que é, como seja possível uma educação religiosa

específica ou de uma religião, num Estado laico e numa sociedade multireligiosa e com um tipo de religião fundamental para a formação da vida deste povo, a RTA, mas sem enquadramento deste tipo de religião na Educação? E ainda mais, onde está a liberdade democrática do cidadão, em relação aos seus direitos na escolha da formação do seu caráter de vida, sendo que estas crianças são encaminhadas nestas instituições, devido a situação calamitosa do país, e assim sujeitas a novas aprendizagem que possam estarem contra seus fundamentos de vida.

No entanto, A “liberdade religiosa” proporcionou a aproximação entre o “Estado e Religião”, na ação interativa em questões do desenvolvimento, Educação, combate à pobreza e de forma geral para o bem-estar do país, mas com a religião católica em destaca. Onde, segundo Simmel (2006), são constatados, além de fatos objetivos, também estão patentes fatos subjetivos, em suas associações de recíproca na comperação em educação à sociedade, assim como as arituculação conflutuosa institucional e a integração nos planos uns dos outros, devido ao contexto histórico que vem acompanhando o dinamismo entre a Igreja Católica e o Governo de Moçambique, também segundo o estado crítico do país. Porém colocando a “liberdade religiosa” em grau superior a laicidade do país, o que é inadmissível para um Estado laico e para a sociedade multireligiosa, como no caso de Moçambique. Situação defendida por Raquetat Junior, ao firmar que:

Sucintamente pode ser compreendida como a exclusão ou ausência da religião da esfera pública. A laicidade implica a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Esta neutralidade apresenta dois sentidos diferentes, o primeiro já destacado acima: exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Pode-se falar, então, de neutralidade-exclusão. O segundo sentido refere-se à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões. Trata-se neste caso da neutralidade-imparcialidade (BARBIER, 2005). A laicidade não se confunde com a liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância. Estas são consequências, resultados da laicidade (RANQUETAT JR, 2008, p. 05).

Com introdução das novas leis ao logo do progresso do país, são também permite a presença das escolas privadas, o que também contempla as entidades religiosas, no direito de abrir escolas próprias para atender a demanda das crianças que não conseguiram se matricular nas escolas públicas, e em relação ao que é declaro para “liberdade Religiosa” em seu exercício religioso e no direito de poder ensinar suas doutrinas religiosas (MOÇAMBIQUE/CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 2004), assim como o declarado na Concordata entre Moçambique e Santa Sé (2012), constitui fato colaborativo na colocação da

IC favorecida no desenvolvimento do ERC, uma vez que possui grandes e numerosas infraestruturas e representatividade administrativa, em quase todo país. Resultados apurados confirmam a presença do ERC em qualquer unidade escolar católica em Nampula, o que pode ser o mesmo em quase todo país, colocando toda população segundo a sua vinculação nela, a serem submetidos ao ERC, mesmo que não constitui para da confissão religiosa deste, assim como constituir situação não aprovado na CRM, porém presente na Concordata (2012).

Considerações Finais

165

O declarado na Concordata (2012), constitui a ameaça a democracia, vulnerabilidade do Estado laico no que concerne a Educação, assim como a presença da desigualdade no tratamento da religião, onde a IC se encontra mais privilegiado. Situação que possa proporcionar possíveis conflitos entre as entidades religiosa, e consequentemente colocando a unidade nacional ameaçada devido a proporção da ERC como adequado diante de um povo multicultural e plurilíngua. Mesmo sem registo de conflitos entre entidades religiosas, pode-se verificar a vulnerabilidade das políticas educacionais no país, abrindo o caminho para desordem neste setor em gerência do Ministério de Educação. São desenvolvidas políticas educacionais com vista à combate a pobreza e diminuição do IDH, porém com abertura no SNE ao ensino Religioso, e consequentemente a deslealdade do Estado laico, assim como o desrespeito aos princípios da democracia, situação que requer a continuidade e estudos profundos, tendo em conta a Religiosidade do povo moçambicano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

ASSEMBLÉIA DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. **Plano Quinquenal 2010-2014 - Resolução 2010**. Maputo: Presidência da Assembleia da República, 2010, 15p. Disponível em: <<https://www.preventionweb.net/files/Plano%20Quinquenal%20do%20Governo%202010-14.pdf>>. Acessada em: 10 Jan 2018.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

MOÇAMBIQUE. BOLETIM DA REPÚBLICA nº 19, série Lei 6/92 de 6 de Maio: **Sistema Nacional de Educação**, Maputo: Imprensa Nacional, 1992. Disponível em <<http://www.mined.gov.mz/Legislacao/Legislacao/Lei%20%20do%20Sistema%20Nacional%20de%20Educao%C3%A7%C3%A3o.pdf>>, acessado em 21 de Março de 2019.

BONDE, Rui Amadeu. **Políticas públicas de educação e qualidade de ensino em Moçambique**. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em <http://www.ie.ufrj.br/images/pos-graduacao/pped/dissertacoes_e_teses/RUI_BONDE.pdf>, acesso em, 10 de Março de 2019.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, P. **Esboço de uma teoria da prática**. In: ORTIZ, R. (Org.) *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ed. Ática, 1983. p. 46-81.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique, Indetidades, Colonialismo e Libertação**. São Paulo, 2007. Disponível em: <[file:///C:/Users/Juca%20nc/Downloads/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Juca%20nc/Downloads/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO%20(1).pdf)>, acessado em 28 de janeiro de 2019.

CIPRIANI, Roberto. **A religião no espaço público**. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CRIPIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

Concordada entre Moçambique e Santa Sé. **Acordo sobre princípios e disposições jurídicas para o relacionamento entre a República de Moçambique e a Santa Sé**, 2012. Disponível em: <<https://diocesedelichinga.files.wordpress.com/.../concordata-entre-moc3a7ambique-e-a>>, último acesso em 20/12/2018.

DOMINGOS, Luís Tomás. Cá e acolá: Experiências e debates multiculturais. **Desafios Da Educação Na África: Moçambique E Sua Busca Por Alteridade**. Organizadores: Glendson Ribeiro de Oliveira, Jeannette F. Pouchain Ramos e Bruno Okoudowa. Fortaleza, Edição UFC, 2013. Disponível em: <https://www.academia.edu/23042106/C%C3%A1_e_Acol%C3%A1_experi%C3%A7%C3%A3o_e_debates_multiculturais>, último acesso em 04/12/2018.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. 3ªed. Trad. Paulo Neves; revisão da tradução Eduardo Brandão. São Paulo : Martins Fontes, 2007.

FISCHMANN, Roseli. Ciência, tolerância e estado laico. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 60, Julho de 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500006&lng=en&nrm=iso>. Último acesso em: 06/10/2018.

FLICK, U. **Métodos Qualitativos na Investigação Científica**. Lisboa: Monitor, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Educação Cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da Diversidade. In: CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Sumus, 2001.

HOFMANN, Katharina; MARTINS, Adrian de Souza. Descoberta de Recursos Naturais em Moçambique. **Riqueza para poucos ou um meio de sair da pobreza?** PERSPETIVA|FES MOÇAMBIQUE, 2012. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/iez/09356.pdf>>, acesso em 10/01/2019.

KUNTZ, Rolf. **Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade**. IEA/USP, São Paulo, 1997.

LOPES, Pedro João Pereira. Religião Tradicional Africana em Moçambique: Seu Fundamento e Persistência. **Debate: Artes e Cultura**. 2015, n.32. Disponível em: https://www.academia.edu/23190508/Religi%C3%A3o_Tradicional_Africana_em_Mo%C3%A7ambique_Seu_Fundamento_e_Persist%C3%Aancia>, último acesso em 09/10/2018.

167

MAHUMANE, Jonas. **As Igrejas Ziones e a Cooperação Comunitária no Processo de Guerra e Pós-Guerra em Moçambique: Um estudo de caso no distrito de Homoine, 1980-2003**. Centro de Estudos Africanos – UEM, 2004. Disponível em: <<https://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/JonasMahumane.pdf>>, último acesso em: 24/11/2018.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, método e processo**. Pesquisa documental: escavações e evidências. 3.ed. Ponto Alegre; Artmed, 2004.

MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Edição: L&PM Pocket, 2010.

MOÇAMBIQUE. Comissão Africana dos Direitos do Homem e dos Povos. **Relatório do Governo da República de Moçambique nos termos do artigo 62 da CADHP, Consolidado 1999 a 2010**. Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (CADHP). Maputo, 2012. Disponível em: <http://www.achpr.org/files/sessions/55th/state-reports/1-1999-2010/relatorio_inicial_e_cumulativo_1999_2010_pr.pdf>, último acesso em 06/12/2018.

MOÇAMBIQUE. **Constituição da República de Moçambique**. Maputo, 1990. Disponível em: <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Media/Files/Constituicao-da-Republica-PDF>>, último acesso em 06/12/2018.

MOÇAMBIQUE. Estado da Nação 2009. O combate contra a pobreza: Concentrando as Nossas Acções no Distrito. Comunicação de Sua Excelência Armando Emílio Guebuza, Presidente da República de Moçambique, sobre o Estado Geral da Nação. Maputo 2009. Disponível em: <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Governo/Documentos/Discursos/Estado-da-Nacao-2009-O-combate-contra-a-pobreza-Concentrando-as-Nossas-Accoes-no-Distrito>>, último acesso em 26/12/2018.

MOÇAMBIQUE. Instituto Nacional de Estatística. Recenseamento Geral da População e Habitação. Indicadores Sócio Demográficos Maputo Cidade 2007.pdf. 3º Censo Geral. Maputo, 2007. Disponível em: <<http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007/rgph-2007/indicadores-socio-demograficos-maputo-cidade-2007.pdf/view>>, último acesso 06/12/2012.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (2012b) **Estratégia do desenvolvimento integrado da criança em idade pré-escolar (DICIPE)** 2012-2021. Ministério da Educação, Maputo, Moçambique. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/17533575-Republica-de-mocambique-ministerio-da-educacao-estrategia-do-desenvolvimento-integrado-da-crianca-em-idade-pre-escolar-dicipe-2012-2021.html>>, acesso em 28 de Janeiro de 2019.

MOÇAMBIQUE. Ministério do Mar, Águas Interiores e Pescas. Monografia da República de Moçambique. In **Fórum da Aquacultura**. Gaza 2017. Disponível em: <<http://www.mozpesca.gov.mz/forum/info/docs/monografia.pdf>>, último acesso em 26/12/2018.

MOÇAMBIQUE, Ministério dos Recursos Minerais e Eneirgia/MIREME. Moçambique Posiciona-se no Mercado Mundial de Gás Natural. Disponível em: <http://www.mireme.gov.mz/index.php?option=com_content&view=article&id=58:mocambique-posiciona-se-no-mercado-mundial-de-gas-natural&catid=9&Itemid=101>, acesso em 10 de Janeiro de 2019.

MOÇAMBIQUE. Portal do Governo de Moçambique. Disponível em: <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Governo/Documentos>>, Acesso em 26/12/2018

MOÇAMBIQUE. Programa Quinquenal Do Governo para 2010-2014. **Assembleia da República – Resolução 2010**. Maputo, 2010. Disponível em: <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Governo/Documentos/Planos-e-Programas-de-Governacao/Plano-Quinquenal>>, último acesso em 05/12/2018

MOÇAMBIQUE. **Relatório de Liberdade Religiosa Internacional de Moçambique de 2016**. Disponível em: <<https://mz.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/182/Mozambique-2016-International-Religious-Freedom-Report-PT.pdf>>, último acesso em: 04/12/2018.

MOÇAMBIQUE. RENAMO – Resistência Nacional de Moçambique. Disponível em: <<http://www.renamo.org.mz/index.php/2-uncategorised/8-bem-vindo-ao-portal>>, último acesso 26/12/2018

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU/PNUD – Relatório do Desenvolvimento Humano 2010: análise das tendências de 40 anos revela que nações pobres obtêm ganhos de desenvolvimento com maior rapidez. ONU-Brasil: 2010. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/relatorio-do-desenvolvimento-humano-2010-analise-das-tendencias-de-40-anos-revela-que-as-nacoes-pobres-obtem-ganhos-de-desenvolvimento-com-maior-rapidez/>>, último acesso em 26/12/2018.

169

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. PNUD/ONU – Relatório do Desenvolvimento Humano 2018. Disponível em: <<http://hdr.undp.org/en/countries>>, último acesso em 26/12/2018, último acesso em 26/12/2018.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CRIPIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs). organizadores. **A religião no espaço público: atores e objetos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade Religiosa e Mercado Religioso: Religião e liberdade, religiões e liberdades. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio: Religião e Ruptura. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PEREIRA, Gustavo Lopes. **Educação na Arquidiocese de Nampula - Estudo diagnóstico do sector**. Autoria Fundação Fé e Cooperação/FFC. Maputo, 2014. Disponível em: <<http://www.fecongond.org/pdf/publicacoes/educacaoArquidioceseNampula.pdf>>, acesso em 22 de Fevereiro de 2019.

PRANDI, Reginaldo. Religião, Sociedade e Políticas: As Religiões, a Cidade e o Mundo. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec. São Paulo 1996.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 21, p.1-14, Junho. 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/sociaishumanas/article/view/773>>. Acesso em: 20 de Março de 2019.

SILVA, Ana Paula da. A Pedagogia Adventista e o desenvolvimento do processo de aprendizagem interdisciplinar e construção de conhecimento nas séries iniciais na escola de Chimoio. In: DUARTE, Stela Mithá & DIAS, Hildizina Norberto (Orgs). Ensino Básico em Moçambique: Políticas, Práticas e Qualidade. Maputo, 2016. Disponível em <<https://www.up.ac.mz/images/docs/livros/ENSINOBASICOEMMOCAMBIQUEPOLITICASPRATICASEQUALIDADE.pdf>>, acesso em 22 de Janeiro de 2019.

SILVA, António – ONU: Moçambique cresce abaixo de 4% até 2020, ‘default’ limita investimento. LUSA, 2017. Disponível em: <<https://observador.pt/2017/12/11/onu-mocambique-cresce-abaixo-de-4-ate-2020-default-limita-investimento/>>, acesso em 27/12/2018

SILVA, Cristiane Nascimento Da. “Viver a fé em Moçambique”: as relações entre a Frelimo e as confissões religiosas (1962-1982). Niterói, 2017. Disponível em <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1916.pdf>>, acesso em 10 de Março de 2019.

SIMBINDE, André Raúl. **Coexistência Religiosa desafia as partes para o diálogo: o Cristianismo Católico e a Religião Tradicional Tsonga-Changana na construção de uma sociedade humanizada e justa no Sul de Moçambique**. Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_SibindeAR_1.pdf>, acessado em 9 de Março de 2019.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da Sociologia**. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

THE ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT. **Democracy Index 2018: Me too? Political participation, protest and democracy. A report by The Economist Intelligence Unit**. The EIU Ltd, 2019. Disponível em: <https://pages.eiu.com/rs/753-RIQ-438/images/Democracy_Index_2018.pdf?mkt_tok=eyJpIjoiTUdFMll6SmhObVprT1RGaCIsIiwQOiIixT3RLUXNETUpmR3YxZjlcL2hUK1JiMU9oK1>, acesso em 12/01/2019.

THE WORLD BANK. **Global Economic Prospects**. Having fiscal space and using it. Whashing, 2015. Disponível em: <<http://pubdocs.worldbank.org/en/564781443469745149/Global-Economic-Prospects-January-2015-Having-fiscal-space-and-using-it.pdf>>, acesso em 22 de Janeiro de 2019.

UNESCO Moçambique. Construindo paz na mente de homens e mulheres. **Relatório anual**. Maputo, 2017. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000265472_por>, último acesso 26/12/2018.

VICENTE, José Armando. A experiência salvífica na Religião Tradicional dos povos banto e a Teologia do Concílio Vaticano ii: pistas para o diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da igreja. Belo Horizonte, 2012. Disponível em <<https://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/280612-QV8iY3qGwNDXJ.pdf>>, acessado em 9 de Março de 2019.

EXPERIÊNCIAS CATÓLICAS E ORIENTALIZAÇÃO

Renan Baptistin Dantas²⁴²

Resumo

Este trabalho parte de um questionamento que acompanha as reflexões iniciais de minha pesquisa de mestrado na qual investigo interfaces entre membros e grupos oficialmente ligados a ICAR (Igreja Católica Apostólica Romana) com filosofias e práticas orientais asiáticas. Observamos diferentes casos empíricos neste sentido, que entrelaçam elementos e significados tradicionalmente católicos e orientais (como Zen e Yoga) em experiências híbridas, tais quais o “Zen Católico” e a “Yoga Cristã”. Tendo em vista esse universo, nos propomos a discuti-lo a partir de uma revisão crítica da tese defendida pelo sociólogo Colin Campbell a respeito da “orientalização do ocidente” (1997), levando também em consideração processos de “(re)invenção de tradições” (HOBBSAWM, 1984) nele imbricados.

423

Palavras-chave: Catolicismo. Orientalização.

Introdução

É visível no campo religioso contemporâneo global o surgimento de fenômenos empíricos que em seu conteúdo são formados pelo intercruzamento de formas de religiosidade cristãs/católicas e elementos de religiosidades, filosofias e terapêuticas tipicamente orientais asiáticas, oriundas de tradições do Extremo Oriente e da Índia, como Budismo, Taoísmo, Hinduísmo, Yoga, Reiki e Zen. Este é o tema fundamental da pesquisa de mestrado iniciada no primeiro semestre de 2019 junto ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), da qual o presente trabalho é uma decorrência introdutória. Assim, pretendemos inicialmente delimitar o escopo empírico dos fenômenos socioculturais os quais se pretende se investigar, inclusive etnograficamente.

Entende-se que fenômenos deste tipo, estão ligados a processos de globalização da cultura, nos quais práticas e visões de mundo participam de um trânsito mundial, gerando fluxos, fronteiras e híbridos, facilitando experiências que em seu bojo, contemplam elementos

²⁴² Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestrando em Antropologia Social (UNICAMP.). Pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião – LAR/UNICAMP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9347644533498227>.

por exemplo, de ambas as partes da tradicional divisão do mundo: “oriente” e “ocidente”. Este aparenta ser o caminho de diferentes experiências contemporâneas, localizadas na configuração de “espaços comuns de sentido” (CAMURÇA, 2000, p. 97). Espécies de “zonas francas”, “lugares simbólicos” onde distintos sistemas e agentes religiosos e espirituais podem acessar e experimentar avançar a fragilidade das fronteiras de seus respectivos sistemas de origem, consumindo, ou até mesmo incorporando alguma coisa proveniente de outro sistema. Como em um processo de “ida e volta”, observa-se tanto uma “decontextualização de aspectos de uma tradição”, quanto a “(re)invenção” das tradições importadoras de elementos alheios.

Em certo sentido, estas situações podem ainda estarem ligadas ao que se denominou “crise das instituições produtoras de sentido” (BRANDÃO, 1994). Vítimas do pluralismo religioso e secular contemporâneo e seu aspecto de competição – sua dimensão de “mercado” por assim dizer – instituições tradicionais, como a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e as igrejas protestantes históricas (Batista, Presbiteriana, Luterana, etc), sofrem com a perda do controle e influencia hegemônica sobre a sociedade civil. Neste “novo mundo”, o catolicismo declina numérica e hegemonicamente, e para se reerguer, tenta tanto copiar os adversários – como no caso do Pentecostalismo Evangélico e (em termos vulgares) seu correspondente católico: a Renovação Carismática Católica (RCC) – quanto resgatar elementos esquecidos em sua tradição milenar de disputas teológicas e culturais.

Seguindo a trilha deixada por Colin Campbell (1997) a respeito da “ousada” e polemica tese sociológica de que o Ocidente estaria sofrendo um processo de “orientalização”. O sociólogo inglês adverte para um caminho que vai muito além da difusão de métodos e religiões asiáticas nos países ocidentais, implicando num deslocamento e substituição do paradigma ético e espiritual (a teodiceia) tipicamente ocidental, baseado da transcendência pelo paradigma ético espiritual tipicamente oriental, pautado na imanência como forma de teodiceia. Tendo em vista o inegável aspecto “oriental” de nosso objeto de estudo, o caminho analítico trilhado por Campbell nos intui questionamentos: poderíamos falar, a partir de certos casos, em um catolicismo que se orientaliza? Quais as potencialidades analíticas dessa linha teórica, que anuncia uma “imanentização do sagrado”?

Entrelaçamentos entre catolicismo e práticas orientais asiáticas

Segundo o trabalho de Thomas Csordas sobre as “modalidades de transcendência transnacional” (2007), os principais meios através dos quais se deu a globalização das religiões e religiosidades, basicamente foram: as ações missionárias, a imigração populacional, a

mobilidade internacional viajante de indivíduos e as mediações permitidas a partir dos meios de comunicação como a internet. Assim, observamos que as conexões entre práticas e filosofias espirituais orientais da Ásia e contextos ocidentais, europeus ou americanos, fundamentalmente seguem movimentos semelhantes. Não é nosso objetivo aqui, nos aprofundarmos no conhecimento destes processos históricos. Porém, no momento nos basta reconhecer que a entrada de filosofias e religiosidades como Yoga e Zen Budismo, no Ocidente, basicamente seguiu alguma dessas direções apontadas por Csordas. Nossa discussão neste trabalho, encara basicamente as interpelações destas duas tradições – Yoga e Zen – ao catolicismo, a partir da ênfase em experiências católicas formadas por um certo hibridismo entre tradições, geralmente “versões cristãs/católicas” de práticas tipicamente orientais.

Entendemos que, a abertura teológica inclusivista – concepção teológica que reconhece “Sementes do Verbo” em outras tradições espirituais e filosóficas e a possibilidade de “salvação fora da igreja” – empreitada pela ICAR, que se deu principalmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), evento histórico que marca uma inflexão pastoral na prática da Igreja, permitindo que se desenvolva cada vez mais a partir de suas estruturas experiências de diálogo e troca com diferentes tradições espirituais.

O documento conciliar que materializa inquietações da ICAR neste sentido é a declaração “*Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja Católica com as religiões não cristãs”. Nele a Igreja assume a necessidade de se dialogar com as demais religiões e de ter diante delas uma atitude positiva, reconhecendo seus valores. Quanto às religiões orientais Hinduísmo e Budismo, o documento diz:

a Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões. Considera ela com sincera atenção aqueles modos de agir e viver, aqueles preceitos e doutrinas. Se bem que em muitos pontos estejam em desacordo com os que ela mesma tem e anuncia, não raro, contudo, refletem lampejos daquela verdade que ilumina a todos os homens. (...) Exorta, por isso seus filhos a que, com prudência e amor, (...) reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram (NA, 1965, 2, 2-3).

Este contexto de abertura facilitou a formação de uma série de “buscadores do diálogo” (TEIXEIRA, 2008), sacerdotes católicos que buscaram vivenciar simultaneamente as vocações religiosas cristãs/católicas e outras, tais quais as orientais hindus ou budistas, como no caso do monge beneditino francês Henri Le Saux, o jesuíta alemão Hugo Enomiya Lassalle e o trapista Thomas Merton.

Yoga é uma prática e filosofia tradicional indiana, que utiliza um conjunto de técnicas psicofísicas, e é formada por diferentes linhas e correntes. Historicamente, sua relação com experiências católicas se deu através de missionários, “mediadores culturais” (MONTERO, 2006), frequentemente ligados a ordens eclesiásticas, como o caso de alguns jesuítas e beneditinos. Sua ligação com a religião hindu, originalmente é inegável, e é geralmente advertida por grupos católicos mais conservadores e tradicionais que a enquadram como uma prática panteísta e demoníaca. Porém, por outro lado o que muitos dizem – inclusive católicos praticantes – é que ela é uma dimensão acessória, e as técnicas yogues (*asanas*, as posturas físicas, *pranayamas*, exercícios respiratórios e as visualizações) podem ser praticadas de maneira laica e não espiritualizada.

Fato é que, uma das primeiras aproximações que se tem notícia entre experiências católicas e yoga, ocorreu em 1960 – auge da contracultura, “momento decisivo” para o desenvolvimento da teodiceia oriental no ocidente segundo Campbell (1997) – com o monge beneditino francês Jean Marie Dechanet, que escreveu um livro intitulado “Yoga para Cristãos”. Posteriormente, na argentina outro jesuíta, Ismael Quiles, estudou yoga a fundo, e num livro “Qué es él yoga” publicado em 1987, desenvolveu reflexões para um “yoga Cristiano”. Além de fundar na Universidade Católica Del Salvador o curso de “Tecnitura Universtitaria en Yoga”. Pe. Cesar Augusto Davila Gavilanes, no Equador também falou em “yoga cristiano” e fundou a “Asociación Escuela de Autorrealización”, com centros no Panamá, Colômbia e Itália. Padre Joe Pereira, sacerdote jesuíta indiano que com frequência vem ao Brasil conduzir “workshops” sobre Iyengar Yoga, e classifica Jesus como um “iogues” (DANTAS, 2018).



Missa indiana (Ribeirão Preto-SP), com o jesuíta indiano Joe Pereira.

Dentre os casos de experiências católicas com yoga, destacamos a yoga cristã criada pelo padre jesuíta Haroldo J. Rahm, definida por ele como “uma arte e uma ciência ascética para conhecer a Divina Majestade” (RAHM, 2007, p. 21), ou seja, uma prática que leva o a experiência mística, união individual com Deus e consigo mesmo – a “*unio mystica*” weberiana, na qual o indivíduo se torna “receptáculo do divino”. Nesta prática, além dos *asanas* e *pranayamas* o padre pega da tradição yogue o reconhecimento dos *chakras*, centros de energia vital no formato de vórtices, dispostos ao longo da coluna vertebral. Neste sentido, ele associa estes conceitos metafísicos a algumas noções tradicionais do catolicismo, como por exemplo quando compara a noção de *prana* – “força vital” para os yogues indianos – e o “sopro do Espírito (cf. Gn 1,2)” (RAHM, 2007, p. 109), e diz que “o chakra do coração na meditação e na contemplação do amor Divino é para iogues cristãos que procuram o casamento místico. Procuram receber o selo do Espírito Santo” (RAHM, 2007, p. 71). Observa-se assim um exercício especulativo e hermenêutico, de aproximação de “ilhas de significados” e cosmologias distintas, cristãs/católicas e indianas yogues.

Sobre seu processo criativo, padre Haroldo

Eu li muito sobre yoga, yoga indiana que Patanjali (codificador do Raja Yoga, yoga do controle mental – parêntesis nosso) escreveu antes da chegada de Jesus Cristo, e eu mudei as palavras destes homens que são muito boas e

espirituais, mas eu apliquei as idéias da bíblia e Santo Inácio nos exercícios espirituais e cristianismo e por isso se chama yoga cristã [Entrevista, Haroldo Rahm, Campinas – SP, 07/07/2016] (DANTAS, 2018, p. 55).

Como podemos perceber, o padre associa os elementos da yoga indiana como parte de sua tradição católica, em especial com os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, conjunto de técnicas psicológicas e espirituais místicas católicas (memória, entendimento, imaginação, e vontade), de contemplação e aplicação dos sentidos, desenvolvidas pelo fundador da Companhia de Jesus. Neste ponto, vemos algo recorrente nos processos de diálogo e incorporação de técnicas orientais à prática católica, o resgate de tradições, ou ainda, a “(re)invenção” (HOBBSAWM, 1984) dessas tradições católicas esquecidas, ou pouco populares. De tal forma, o padre chega a afirmar que:

Santo Inácio e São João da Cruz, embora sem saber, foram os primeiros dois santos a unir a espiritualidade do Ocidente com a do Oriente. Frequentemente, esquecemos que Jesus Cristo era judeu e vivia no Oriente Médio. Tais idéias orientais, no começo de minha carreira, levaram-me a um ecumenismo de pensamento e a usar uma terminologia mais pneumática (RAHM, 2011, p. 139).

Notável a construção de um orientalismo no discurso desse jesuíta, o que nos intui a existência de um discurso orientalista católico, gerado a partir do encontro de sacerdotes católicos e a materialidade ritual de certas tradições orientais. Caberia ainda discutirmos com mais profundidade, não só a relação catolicismo e yoga, mas também com a tradição Zen, ligado principalmente ao Budismo japonês e que também se conecta à experiências católicas de diálogo e hibridismo. Por enquanto, nos basta citar alguns casos, como, dentre outros o de Thomas Merton, monge trapista que vivenciou profundamente a experiência zen, fazendo paralelos entre as tradições, Aelred Graham monge e teólogo beneditino inglês que em 1963 escreveu o livro “Zen Católico” e do jesuíta Hugo Enomiya Lassalle, que viveu muitos anos no Japão experienciando diretamente o Zen Budismo, tornando-se inspiração da fundação argentina Zendo Betania, caracterizada por combinar

prácticas rituales budistas y católicas al mismo tiempo que articula ideas y símbolos de estas dos cosmovisiones, poniendo en juego un proceso de traducción de las enseñanzas y una reelaboración de las prácticas zen a un lenguaje y un régimen de corporalidad asequible a personas que no se hallan familiarizadas con dichas prácticas y representaciones (PUGLISI; CARINI, 2017, p. 220).

Orientalização do catolicismo?

Preocupado em anunciar o desvelar de uma “nova ética para o século XXI”, o sociólogo Colin Campbell defendeu a tese de que o ocidente estaria passando por um processo de “orientalização”. Tal processo basearia-se em um progressivo abandono da visão tipicamente Ocidental caracterizada pela transcendência e conseqüente adoção da visão tipicamente oriental marcada pela Imanência. Neste sentido, falar em orientação seria mais do que

discutir simplesmente a introdução de idéias e valores religiosos do Oriente; é referir-se ao processo pelo qual a concepção de divino tradicionalmente ocidental e suas relações com a humanidade e o mundo é substituída por aquela que tem predominado por longo tempo no Oriente (CAMPBELL, 1997, p. 7).

Assim, é partindo das considerações de Weber a respeito do problema da teodiceia, ou seja, do paradigma cultural dominante, que informa pensamento e prática, e voltado para religião se refere aos “caminhos para Deus” e o “problema do mal no mundo”²⁴³ que Campbell anuncia a orientação

. A implicação religiosa da troca de teodicéia (visão de mundo) é a quebra da dualidade homem-divindade, que anula a crença em um Deus pessoal e transcendente da tradição judaico-cristã ocidental, e recupera a visão de um Deus impessoal e imanente, respaldando a crença intimamente ligada a Nova Era segundo a qual Deus “é o fundamento ou alma, a ‘semente’ ou a ‘centelha’ de todas as criaturas” (CAMPBELL, 1997, p. 11).

Ainda como argumenta Campbell, este processo

não tem que depender simplesmente de uma importação de idéias exógenas, mas pode ser entendido como facilitado pela presença de uma tradição cultural nativa ao Ocidente. De fato, existem pelo menos duas outras dessas tradições ‘nativas’ que podem ser identificadas como importantes para a eclosão da alternância histórica de uma teodiceia ocidental para uma teodiceia oriental (CAMPBELL, 1997, p. 13).

Quanto a essas tradições nativas ocidentais, Campbell se refere ao Neo-Paganismo e a Nova Era. Porém, além destas tradições, o autor cita outras como o Movimento Ambientalista, e deixa em aberto o argumento de que uma base para o processo de orientação já existia em formas nativas do ocidente. É nesta direção que vislumbrados os resgates de tradições místicas católicas (como a dos Exercícios Espirituais inacianos), como formas religiosas nativas do ocidente, que a partir do deflagrado processo de orientação cultural, principalmente a partir dos ventos contra culturais da década de 60, ganham força e visibilidade.

²⁴³ Peter Berger define teodiceia como uma “tentativa de se fazer um pacto com a morte” nas palavras de Peter Berger (1985, p. 92)

Portando, nosso objetivo neste ensaio, é de maneira introdutória pontuar e tencionar o argumento de Campbell, tendo em vista alguns casos etnográficos observados, que revelam como foi definido pelo antropólogo argentino Rodolfo Puglisi, “paralelismos cosmológicos y experienciales entre el misticismo cristiano y saberes y tecnologías religiosas orientales” (PUGLISI, 2016).

Espremendo o argumento de Campbell, o que guardamos, para além do exotismo dualista, que com arbitrariedade separa oriente e ocidente, trata-se sem dúvida da ascensão da imanência enquanto teodiceia hegemônica da prática cristã, tanto católica quanto evangélica. Os pentecostais e carismáticos em seus modos também respondem a certos imperativos informadores das interfaces cristãs/católicas e orientais/asiáticas; vide a centralidade do corpo e as experiências subjetivas com o Espírito Santo.

Considerações finais

Levar em conta os limites categóricos da análise em questão, recorrendo a contribuição de Edward Said sobre o orientalismo, processo de “construção do Oriente” a partir de uma relação de poder desnivelada, no qual quem fala, quem define muitas vezes é “o lado de cá”, enquanto o lado de lá, suposto “oriente”, mantém-se calado, ao ser observado e descrito como uma “peça no museu”, ou talvez ainda como mais um item no “catálogo de borboletas” de Radcliffe Brown. O oriente geralmente é construído em relação de força com o ocidente, desempenhando papel de submissão. Buscamos assim nos advertir quanto as “cortinas de fumaça” e os “pontos cegos” do argumento da orientalização, que em muitos pontos é válido. Pois, assim como o próprio Said afirmou, o orientalismo também “não é uma fantasia avoada da Europa sobre o Oriente, mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material” (SAID, 2007, p. 18).

Tendo em vista, portanto, a inegável cultura material enquadrada na conjunção de formas ocidentais cristãs/católicas e formas orientais asiáticas (budistas, hinduístas, taoístas, etc), arriscamos intuições para a hipótese de um “catolicismo orientalizado”. Como consideração analítica que busca seguir a linha vivida pela tese da “orientalização”, identificamos “orientalismos” já existentes dentro da tradição católica, cultivados de maneira quase que “esotérica” – principalmente no que tange o sentido de conhecimento reservado a uma minoria usualmente atrelado a este termo – já que inclusive foram muitas vezes perseguidos – como nos casos dos Cátaros, Teilhard Chardin, São João da Cruz, Mestre Eckart e outros místicos.

Existe ainda uma linha de percurso dentro das pesquisas epistemológicas católicas, desenvolvidas nos âmbitos das universidades e suas congregações, que alimenta discursivamente a conceitualização orientalista. Oriente surge em alguns casos como um termo esponja, que absorve e equaliza investidas adversárias no que se refere ao controle cultural hegemônico.

Ademais, mesmo que talvez seja minoritário, a influencia externa, de práticas orientais sob o catolicismo – que muitas vezes anda de mãos dadas com o vetor da religiosidade da Nova Era – pode ser argumentada, como em partes já foi (CAMURÇA, 2014). De tal forma, da mesma forma como foi observado processos de orientalização tipicamente localizados em outras tradições religiosas contemporâneas como o Neo-Pentecostalismo (DA SILVA, 2011) e no Espiritismo, através da crença da reencarnação (CAMURÇA, 2000), este trabalho procura apontar para linhas típica-ideais orientais tendo em vista experiencias internas ao catolicismo.

Referências bibliográficas

- BERGER, Peter L.; SAGRADO, O. Dossel. elementos para uma teoria sociológica da religião. **São Paulo: Paulus**, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, v.1, p.23-41,1994.
- CAMURÇA, Marcelo. O conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o Círculo de Sâmsara e o Evolucionismo Positivista. **Numen**, v. 3, n. 1, 2000.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Espiritismo e Nova: Intepelações ao Cristianismo Histórico*. Aparecida: Editora Santuário, 2014.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e sociedade*, v.18, n.1, p.5-22,1997.
- CSORDAS, Thomas. Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7, pp. 259-272, 2007.
- DANTAS, Renan B. *Catolicismo, jesuitismo e yoga cristã através da trajetória de padre Haroldo J. Rahm, SJ. Monografia em ciências sociais/IFCH*. Campinas, 2018.
- DA SILVA, Janete Rodrigues. Movimento neopentecostal e neoesoterismo: um enfoque sob o paradigma da orientalização do Ocidente. **Plural-Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 2, p. 135-160, 2011.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. **A invenção das tradições**, v. 3, p. 09-23, 1984.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, p. 31-66, 2006.

PUGLISI, Rodolfo. El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos zendo betania. **PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales**, n. 20, 2016.

PUGLISI, Rodolfo; CARINI, Catón Eduardo. Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 29, p. 217-236, 2017.

RAHM, Haroldo J. Yoga Cristã e Espiritualidade de Santo Inácio de Loyola. Edicoes Loyola, 2007.

_____. Esse Terrível Jesuíta!. São Paulo: Loyola; 2011

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

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; DIAS, Zwinglio M. Ecumenismo e diálogo interreligioso: a arte do possível. Editora Santuário, 2015.

BOLA DE NEVE CHURCH: UM DIÁLOGO COM A MERITOCRACIA LIBERAL²³⁸

Maryana Marcondes²³⁹

Resumo: Este trabalho analisa o diálogo da Bola de Neve Church com valores da meritocracia liberal. Através da bibliografia especializada e da análise do capítulo *A história de um líder*, do livro SEL – Servindo com Liderança e Excelência, verifica-se a atuação do ministério Recrie sobre temas da vida profissional do fiel e os valores associados à atuação de um líder na sociedade contemporânea.

412

Palavras-Chaves: Bola de Neve Church. Meritocracia. Empreendedorismo.

INTRODUÇÃO

O presente artigo estuda o diálogo da Bola de Neve Church (BNC) com o ideário Neoliberal. Para tanto, é analisado o capítulo *A história de um líder*, do livro SEL- Servindo com Liderança e Excelência, que foi elaborado a partir de um curso apresentado na denominação na cidade de Londrina, Paraná. O livro possui como ideia central aconselhamentos para o exercício de uma liderança adequada aos preceitos cristãos nos setores familiares, profissionais e religiosos estimulando a obediência a hierarquias estabelecidas socialmente, como as relações de poder de gênero na esfera do casamento e o amortecimento de conflitos dentro da igreja e na esfera trabalhista. Para servir ao propósito desse artigo, serão selecionados os aconselhamentos referentes à liderança considerando a sua importância na vida profissional.

Dessa forma, neste trabalho, a trajetória da BNC, o ministério Recrie e o Livro SEL são analisados pela técnica de análise documental em diálogo com bibliografia da sociologia das religiões e estudos sobre trabalho e meritocracia liberal. A metodologia utilizada parte do seguinte pressuposto.

A análise documental compreende a identificação, a verificação e a apreciação de documentos para determinado fim. No caso da pesquisa científica, é, ao

²³⁸ Este trabalho é fragmento da dissertação de mestrado defendida em janeiro de 2017, na Universidade Estadual de Londrina (UEL), intitulada: *“Quem está com Cristo não fica em crise”: um estudo do empreendedorismo religioso da Bola de Neve Church*.

²³⁹ Mestra em Ciências Sociais. E-mail de contato: maryanaemarcondes@gmail.com.

mesmo tempo, método e técnica. Método porque pressupõe o ângulo escolhido como base de uma investigação. Técnica porque é um recurso que complementa outras formas de obtenção de dados, como a entrevista e o questionário. (MOREIRA, 2006, p. 272).

Eles apontam as transformações no campo religioso brasileiro motivadas pelo movimento neopentecostal, e a meritocracia liberal como valor importante para validação social das políticas neoliberais vivenciadas no país nas últimas décadas.

Como resultado, foi possível verificar a atuação do Ministério Recrie como responsável por prover respostas e discussões no âmbito profissional da vida do fiel, contribuindo também para a elaboração de uma economia de rede, que proporciona uma proteção entre iguais em religião. Já a análise do capítulo *A história de um líder* aponta a importância do esforço individual para alcançar realizações. Essa dinâmica valorativa também apresenta a alegoria do esportista, mecanismo que reforça a valorização do esforço e destaca a identidade da Bola de Neve Church.

413

BNC E O MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL

A Bola de Neve Church é considerada pela bibliografia especializada uma igreja participante do movimento neopentecostal (MARIANO, 1999), que emerge na década de 1970 e possui as seguintes práticas: utilização de meios de comunicação para proferir mensagens religiosas; liberalização dos usos e costumes; teologia da prosperidade; e participação na vida política. Assim, esse movimento inovou o campo religioso brasileiro, mais especificamente os setores protestantes, que passaram a concorrer decisivamente com os católicos nos números de fiéis, aumentando sua influência na sociedade brasileira.

A BNC foi idealizada em 1999 no litoral paulista por Rinaldo Seixas, publicitário e ex participante da igreja Renascer em Cristo. Sua trajetória de líder é marcada pelo trabalho religioso com praticantes de esportes radicais como surf e skate. A Bola de Neve é reconhecida no campo religioso brasileiro por ser uma igreja voltada para o ideário juvenil, pois sua identidade apresenta uma estética informal comparada às demais denominações do seguimento (MARANHÃO, 2013). A performance de seus pastores nos cultos, por exemplo, é repleta de falas marcadas por gírias de surfistas, e as músicas do ambiente, embora cristãs, em sua maioria são de estilos como reggae e rock. A igreja possui também uma intensa utilização da internet, ao divulgar vídeos no YouTube e manter diversas páginas no Facebook e Instagram.

Em Londrina, a BNC realiza atividades desde o ano de 2007 e é dirigida pelo pastor Diogo Rojas. Na ausência de um contexto litorâneo para dialogar diretamente com o público que compõe sua identidade de “igreja de surfistas”, ela se dirige aos universitários e à comunidade que se identifica com o imaginário juvenil em geral propondo práticas físicas e esportivas de grande evidência na mídia e nas redes sociais, como aulas de jiu jitsu e pilates no espaço da igreja e atividades coletivas com os/as fiéis em praças e parques da cidade: caminhadas, corridas de bicicleta e batalhas de rap. Esses eventos são divulgados nos cultos e no Facebook. Essa rotina, além das células nas terças-feiras, proporciona atividades ao longo de toda a semana, como um espaço de sociabilidade e unificação de laços grupais e valorativos entre os membros.

Em abril de 2008, a Igreja mudou-se para uma região bem valorizada da cidade no sentido econômico, com shoppings, bancos e supermercados por perto, aproximando-se geograficamente de setores mais privilegiados da sociedade.

Nesse ambiente, existem os diversos ministérios que abarcam os seguimentos identitários dos fiéis e contribuem para o funcionamento do espaço da igreja, pois dividem o trabalho e as atividades religiosas. Entre estes ministérios estão: música, mulheres, infantil e o Recrie, que será analisado nesse trabalho.

MINISTÉRIO RECRIE E O EMPREENDEDORISMO RELIGIOSO

O ministério Recrie é um setor da BNC voltado para o público empresarial, que se encontra presente em diversos estados do Brasil. As atividades surgem no âmbito nacional em 2009 e, em Londrina, em 2012. O mesmo possui intensa atividade nas redes sociais (Instagram, Facebook e no site de vídeos YouTube), nas quais disponibiliza aconselhamento profissional, datas dos eventos e fotografias das atividades, assim como vídeos de palestras e depoimento de fiéis.

Suas atividades na cidade de Londrina ocorrem no formato de um encontro mensal, que mescla uma espécie de palestra de aconselhamentos sobre o ambiente de trabalho e a religiosidade cristã. As palestras/cultos do Recrie em Londrina ocorrem na última quarta-feira de todo mês, no espaço da Igreja. Existe também o Imersão Recrie, um encontro mais intimista entre os/as participantes, que ocorre uma vez por mês em um hotel da cidade. Nesse encontro, os fiéis podem compartilhar suas experiências de trabalho e religião, bem como trocar contatos sobre seus negócios. Essa dinâmica de encontros mensais se repete nas outras filiais da BNC no Brasil. Nos últimos anos, ocorreram congressos nacionais do Recrie na sede em São Paulo,

com diversos palestrantes da denominação e personalidades religiosas internacionais, que dialogavam acerca de temáticas sobre a crise econômica e a relação desse contexto com a religião.

Esse ministério tem uma atuação no meio virtual muito forte. Uma das suas expressões é a plataforma digital PipePro, que permite ao fiel, seja empregador/a ou interessado/a em procurar um emprego, divulgar suas atuações no mercado, visando construir uma rede de contatos. Nessas redes, como incentivo ao consumo dos serviços e produtos fornecidos pelos fiéis, é elaborado um sistema de bônus no qual se barateia a mercadoria desejada. Essa plataforma oferece pacotes de soluções que variam de acordo com o usuário – empregador/a ou à procura de emprego –, bem como com o período de utilização do serviço e as diversas possibilidades de anúncio do seu empreendimento.

As intenções do Recrie ao elaborar um mecanismo interno de geração de consumo e empregos dentro do grupo religioso podem ser consideradas mecanismo de economia de rede. Conforme Boltanski e Chiapello (2009), essa iniciativa da microeconomia é uma prática muito antiga em países da Europa e envolve grupos minoritários, como uma forma de inserção produtiva e respaldo comunitário à ausência de políticas públicas para esses segmentos. Assim, grupos como imigrantes, comunidade LGBTI²⁴⁰ e religiosos elaboravam essas práticas como uma espécie de proteção entre iguais da sua comunidade.

As atividades desenvolvidas pelo Recrie, como o diálogo com as práticas empreendedoras, tornam-se pertinentes em um contexto no qual tem ocorrido processos de redução de setores industriais em grandes economias capitalistas, como nos Estados Unidos e na Inglaterra, e, conseqüentemente, a perda de estabilidade empregatícia e de plano de carreira, a desvalorização do salário mínimo e o enxugamento das vagas do mercado de trabalho formal proporcionaram a necessidade dos/as trabalhadores/as procurarem variadas formas de atividades remuneradas. Conforme aponta Pochmann, a valorização da pequena empresa e do desenvolvimento local desponta em contexto neoliberal:

No momento em que o paradigma técnico-produtivo é palco de mutações significativas, que implicam enxugamento ocupacional, externalização de parte de atividades, constituição de redes de produção, entre outras medidas, as micro e pequenas empresas parecem ganhar maior importância. Com isso, não está querendo dizer que as grandes empresas perdem o papel de protagonista no desenvolvimento material do capitalismo, mas sim que as

²⁴⁰ LGBTI: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, Transgêneros e Intersex.

micro e pequenas empresas podem assumir maior relevância no interior do processo produtivo e da geração de emprego e renda, bem como na difusão das novas tecnologias. (POCHMANN, 2002, p. 48).

Esse movimento desponta no Brasil a partir da década de 1990, e se caracteriza pela privatização dos serviços públicos acompanhada pela redução de direitos trabalhistas, visando maior atuação do mercado na economia. Esse processo refletiu também a redução dos empregos nas indústrias, ampliando assim o peso econômico do setor de serviços²⁴¹, caracterizado por atividades comerciais e de entretenimento. Nesse contexto, a ideia do empreendedorismo emerge como possibilidade de ascensão social, defendido como um trabalho mais autônomo e criativo. Dessa forma, a responsabilidade recai ideologicamente sobre o indivíduo, que passa a ser o sujeito da sua empregabilidade em tempos de desemprego e instabilidade econômica. As religiões, principalmente cristãs, aderem ao movimento de pautar discussões sobre a empregabilidade e mercado de trabalho, mas pautam como importante a variável da moral cristã (SERAFIM, 2008). Esse mecanismo proporciona eficácia material das promessas religiosas, já que favorece uma circulação econômica dentro do grupo e a criação de consensos, pois os locais de trabalho são ocupados por fiéis da mesma igreja, que podem compartilhar ensinamentos religiosos.

416

CURSO SEL E A MERITOCRACIA

A meritocracia é um valor imbuído no imaginário social brasileiro e de importante peso simbólico para sustentar políticas liberais de responsabilização do indivíduo, conforme aponta Souza: “Uma das pérolas da ideologia do mérito é que ‘quem procura acha’, ‘quem acredita sempre alcança’. Um dos segredos da ideologia do mérito é que é preciso ter ‘disposição’”. (SOUZA, 2012, p. 116). Assim, esse elemento é utilizado como justificativa moral para fundamentar a redução de políticas públicas, pois esses “facilitariam” a vida das pessoas, que pouco se esforçariam em busca de ascensão social.

O conteúdo do discurso meritocrata costuma atribuir aos esforços individuais a capacidade de mobilidade social, desconsiderando as estruturas sociais do modo de produção, que fornece oportunidades distintas aos grupos sociais: “No Brasil, essa ideologia é

²⁴¹ Segundo o IBGE, em 2018, o setor de serviços correspondia a 75,8% do PIB nacional. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23885-pib-cresce-1-1-pelo-segundo-ano-seguido-e-fecha-2018-em-r-6-8-trilhoes>. Acesso em: 31 mar. 2019.

potencializada pela herança escravocrata e reproduzida por meio de uma complexa imbricação entre valores meritocráticos e privilégios de classe ‘naturalizados’”. (CAVALCANTE, 2016, p. 170).

O livro chamado *SEL – Servindo com excelência* é composto por textos de pastores da BNC e promovido pelo ministério Recrie. A obra tem como objetivo direcionar o fiel ao sucesso econômico.

No livro, os valores meritocráticos são considerados importantes para o exercício do papel da liderança, tema relevante quando voltado para os assuntos econômicos dos seus fiéis. O ser líder é entendido pela instituição como uma atividade a ser desenvolvida em diversos ambientes: na igreja, no trabalho e na família. A articulação dessas instituições, visando à ascensão econômica e vinculada ao tema da liderança, também é assunto recorrente na literatura secular sobre empreendedorismo. (DORNELLAS, 2007).

A proposta é de fornecer reflexões sobre o tema da liderança, que segundo diversos palestrantes, “é onde tudo começa”. O livro contém as seguintes discussões: O alicerce de um líder – a Família; Emoções – Chaves para o equilíbrio; Lealdade; O caráter de um líder; Alcançando a visão; *A história de um líder*. Esse material foi elaborado por cinco pastores e uma pastora das BNC’s paranaenses, sendo a única mulher do grupo responsável pela temática familiar.

A apresentação do livro argumenta que, para alcançar o sucesso, é necessário um equilíbrio entre as esferas da vida familiar, religiosa e profissional. Para tanto, existe a necessidade de seguir princípios cristãos para o/a fiel ser realizado/a profissionalmente e, caso ainda não seja líder em sua empresa ou não tenha um negócio próprio, é necessário ser um/a bom/a liderado/a para compartilhar as realizações do grupo social do qual participa.

O texto escolhido para ser analisado nesse trabalho é do organizador do livro Marcelo Bigardi, ex skatista profissional. Ele é pastor da BNC de Curitiba e coordenador das igrejas no Paraguai e na Colômbia. Bigardi é responsável por cursos de lideranças on-line, e por escrever livros religiosos voltados para ambientes de trabalho. Ele também tem um canal no YouTube e página no Facebook nos quais deposita com regularidade mensagens religiosas com teor motivacional.

No capítulo *A história de um líder*, o pastor discorre sobre a biografia de líderes, as quais são marcadas por crises. O autor aponta características importantes para superá-las. A princípio, as crises pessoais ou de âmbito social são interpretadas pelo autor enquanto situações da esfera individual, espécie de provações divinas para testar a fé do/da fiel. Portanto, existe

uma forte responsabilização do indivíduo sobre a capacidade de superar as dificuldades existentes em sua vida, sendo ele incumbido de uma missão para impactar o meio onde vive, fundamentado no pertencimento religioso.

Creio que ele também nos diz através do Espírito Santo “Filhos, façam valer a pena todo esse esforço!” Se é para vivermos nessa terra, se é para andar com Jesus Cristo e causar impacto em nosso país, então façamos da melhor maneira possível, que façamos de maneira excelente, sendo tudo que o nascemos para ser. (BIGARDI, 2016, p. 223).

418

Ao longo do texto, enquanto história norteadora de um líder, o autor utiliza a vida de Jesus Cristo, desconsiderando o contexto histórico para diferenciar os dilemas da narrativa com o momento atual. Assim, Bigardi aponta três características para o/a fiel tornar sua biografia digna de uma liderança: resolução, adaptação e desenvoltura. Devido aos objetivos do trabalho, serão exploradas, principalmente, as últimas duas características.

No item adaptação, o texto inicia-se narrando o nascimento de Jesus Cristo e analisando a manjedoura como um lugar inadequado para uma criança. No entanto, a capacidade de ser um escolhido por Deus proporcionou condições para superar esta situação. O pastor aponta para uma interpretação de que as crises tornam as pessoas mais fortes e proporcionam a superação de seus limites: “os problemas a desenvolver a resolução e quanto mais resolução, mais adaptáveis nos tornamos. Há um ditado que diz: ‘bem-aventurados os flexíveis, porque não serão quebrados’”. (BIGARDI, 2016, p. 232).

Conforme Bernardo (2009), o ideal de flexibilidade passa a ser valorizado na esfera do trabalho e, a partir de então, a outros setores da vida social. Com as mudanças produtivas advindas do Toyotismo inicia-se uma crítica às rígidas hierarquias e divisões de trabalho pertencentes às práticas de gerenciamento fordista/taylorista. No âmago dessas mudanças, habita o fim das qualificações existentes no trabalho até então que, com o desenvolvimento tecnológico de várias atividades consideradas elementos diferenciadores das profissões e, conseqüentemente, agregadores de valores na força de trabalho, simplificam-se ou até desaparecem com o trabalho robótico.

Em paralelo emerge, enquanto legado toyotista, o discurso do funcionário polivalente, capaz de realizar várias funções e de sempre estar disposto e comprometido com as necessidades da empresa. Assim, a flexibilidade torna-se um valor amplamente divulgado.

Em sua fala, Bigardi a considera como qualidade a ser aplicada em diversos setores da vida social e elemento diferenciador para uma trajetória pessoal de sucesso.

Em seguida, o autor indica a necessidade de praticar atividades físicas como uma forma de desenvolver resistência frente às dificuldades.

Grandes líderes sabem a importância da atividade física em sua vida. Eles entendem que superar desafios é uma forma de desenvolver determinação e quando você desenvolve determinação em qualquer área de sua vida, ela fluirá para demais áreas. Se você quer, realmente, escrever uma história, vai ter que aprender sobre outra ferramenta. (BIGARDI, 2016, p. 232).

É importante observar que atrelar a rotina de um/a atleta à vida política, religiosa e empresarial é uma prática constante no Brasil contemporâneo. No cenário político, há ícones como o ex-jogador de futebol Romário (Podemos) e o técnico de vôlei Bernardinho (Partido Novo). A própria BNC, com o bicampeonato mundial de surf (2014/2018) de Gabriel Medina, em diversas entrevistas relacionou sua conquista a sua religiosidade. Essa proposta é entendida como marketing esportivo, promoção da marca de empresas em esportistas, uma prática que utiliza a grande visibilidade dos esportes veiculada pelos meios de comunicação. Isso agrega elementos da prática esportiva à marca e está no imaginário social, como vitalidade, saúde, dinamismo e simpatia. (DIAS, et al., 2009).

O valor da meritocracia é evidentemente reafirmado nessa passagem de Bigardi ao apontar a capacidade das crises em formar o caráter do cristão:

Vamos até o povo de Israel. Por que o povo de Israel teve de ir ao deserto e enfrentar crises?

Porque eles eram uma geração de escravos, tinham nascido na escravidão e só sabiam pensar como escravos. E como um escravo pensa? Ele pensa: “Eu faço minha parte, você faz a sua pois sua obrigação é me sustentar”.

Em outras palavras, a mentalidade é de um pedinte. O detalhe é que você nunca conseguirá ter uma mentalidade de conquista, se pensa como um escravo. Deus tinha uma terra de prometida para o povo, mas a terra tinha que ser conquistada. Haveria luta e o povo precisava saber que as promessas de Deus não se cumprem sem esforços da nossa parte. (BIGARDI, 2016, p. 238-239).

Esse valor é retomado no tópico Crises trazem reestruturação, no qual, sustentado por diversas passagens bíblicas, o autor reforça a capacidade do fiel de reorganizar as trajetórias para se adequar à nova realidade, e conclui: “Acredito, piamente, que você não foi chamado

para ser um conformado, para se acomodar nas crises e no deserto, nem para andar em círculos. Pelo contrário, você foi chamado para chegar ao alvo.” (BIGARDI, 2016, p. 238-239).

É possível observar, ao longo da exposição de representantes da Igreja sobre o tema da liderança, assuntos conectados com os valores defendidos por figuras renomadas do mundo neopentecostal com vinculação política ou midiática. A defesa da família tradicional, o amortecimento dos conflitos trabalhistas e a defesa da meritocracia são fundamentados pela lógica da Teologia da Prosperidade como garantia de ascensão social (CUNHA, 2016). A questão da postura de um líder para Bigardi, é uma associação entre a postura de um empresário e a rotina esportiva. A intensidade dos esforços, inclusive físicos e a diversas referências a questão da flexibilidade e da motivação, partem de um mecanismo que naturaliza a individualização da ascensão social, desconsiderando o cenário de crise econômica vivenciada internacionalmente desde do ano de 2008. Essa postura, vinculada ao preceito religioso reforça o individualismo presente na sociedade neoliberal, e aponta como diferencial identitários da BNC, ao atrelar a importância do esporte para uma superação física e psicológica dos desafios existências mediados com o discurso cristão.

CONCLUSÃO

O presente artigo apresentou uma análise do Ministério Recrie da Bola de Neve Church, partindo de um estudo bibliográfico sobre sua atuação na cidade de Londrina, o pertencimento da denominação ao movimento neopentecostal. Tal abordagem foi complementada pela análise do capítulo *A história de um líder*, escrito por Marcelo Bigardi, presente no livro SEL - Servindo com Excelência, publicado por pastores da referida igreja.

É possível identificar nesse trabalho, a intenção da BNC em fornecer soluções para o seu público na área profissional, haja vista a criação do ministério Recrie e seu trabalho para promover uma economia de rede entre os fiéis, como a plataforma PipePro. Esse mecanismo proporciona uma proteção ao seu público em tempos de crise econômica, pois aproxima as atividades econômicas dos fiéis ao incentivar que os mesmos privilegiem as pessoas dessa comunidade nas relações de trabalho.

O elemento valorativo desse processo pode ser observado nos escritos de Bigardi, nos quais ele elenca o esforço individual e a eterna motivação como alvo a ser perseguido pelo líder. Ao desconsiderar as estruturas macroeconômicas, o autor reforça a religião como variável importante da vida do fiel associada ao esforço e à motivação pretendidos. Esses elementos, portanto, são vinculados à ascensão social e a explicações para considerar problemas

econômicos e questões governamentais. É possível afirmar, assim, que esse tipo de discurso religioso aproxima a base valorativa da Igreja aos valores da meritocracia liberal.

Proporciona também uma reiteração da identidade da BNC, que se diferencia das demais do seguimento pelo apelo direto aos esportes radicais, a qualificando como disposta a concorrer no mercado religioso brasileiro e à produção secular de palestras motivacionais.

REFERÊNCIAS

- BERNARDO, M. H. **Trabalho duro, discurso flexível: uma análise das contradições do Toyotismo a partir da vivência de trabalhadores**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- BIGARDI, M. (org.). **A formação de um líder**. Curitiba: TDB, 2016.
- BOLA DE NEVE LONDRINA. Disponível em: <<http://www.boladeneve.com/igrejas/londrina/quem-somos>> Acesso em: 22 set. 2017.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CAVALCANTE, S. Classe média e conservadorismo liberal, p.177-196. In: CRUZ, C. V., KAYSEL, A. A.; CODAS, G. **Direita, volver! O retorno da direita e o ciclo político brasileiro**, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- CUNHA, M. N. **Religião e política: ressonância do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras**, Perseu, v. 11, Ano 7, p.147-166, 2016.
- DIAS, J. G. F. Y. et al. **Marketing esportivo como ferramenta de sucesso das estratégias de marketing nas empresas**. Lins – São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.unisalesiano.edu.br/encontro2009/trabalho/aceitos/CC30581505808.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2016.
- DORNELAS, J. C. **Empreendedorismo na prática: mitos e verdades do empreendedor de sucesso**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.
- LAVALLE, A. G.; CASTELLO, G. **As benesses deste mundo: associativismo religioso e inclusão econômica**. Revista Novos estudos CEBRAP, São Paulo, v. 68, n. 61-72, mar. 2004.
- MARANHÃO FILHO E. M. A. **A Grande onda vai te pegar: Marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church**. São Paulo: Fonte, 2013.
- MARIANO, R. **Neopentecostais, Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**, 4ª Edição. São Paulo: Loyola, 1999.
- MOREIRA, S. V. Análise documental como método e como técnica. In: BARROS, A.; DUARTE, J. **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2006.
- SAES, D. **A República do Capital capitalismo e processo político no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2001.
- SERAFIM, M. C. **Religião e o “Espírito” Empreendedor**. Disponível em: <<http://www.anpad.org.br/admin/pdf/GCT-C2725.pdf>>. Acesso em: 5 abr. 2016.

SOUZA, J. (org.). **Os Batalhadores Brasileiros: Nova Classe Média Nova Classe Trabalhadora**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

A IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DA CIDADE DE SÃO PAULO: REPRESENTAÇÕES DA CULTURA AFRICANA E TÁTICA DE RESISTÊNCIA (1778-1872)

ARAÚJO, F.M.R (UEL-PG)⁹⁵

205

Resumo: A Presente pesquisa se propôs analisar o compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo, irmandade esta composta por negros escravos, libertos e livres. Através deste documento podemos perceber aspectos da representação da cultura africana e táticas de resistência praticada pelos irmãos, no período de 1778, data da aprovação do compromisso, até 1872 ano da desapropriação do cemitério da Irmandade. A partir da abordagem do contexto da escravidão na cidade de São Paulo e a análise do compromisso podemos perceber que o catolicismo desempenhado por esta Irmandade era um catolicismo africanizado, ou seja, traz em suas práticas cotidianas aspectos da religiosidade africana. Tornando assim possível a recriação de uma cultura e de um catolicismo sincrético dentro das regulamentações da Igreja Católica.

Palavras-chave: Irmandades religiosas, Escravidão, Resistência, Cultura Africana.

Introdução

A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo começou suas atividades por volta de 1711, formada por escravos e forros foi se organizando e se estruturando até que entre 1725-1750 teve sua Igreja construída pelos próprios membros e no ano de 1778 seu compromisso⁹⁶ foi aprovado pela Igreja Católica (AMARAL, 1954). As irmandades religiosas eram instituições que teciam redes de solidariedade, as irmandades compostas por negros desempenhavam um papel importante na vida dessa comunidade escrava, pois essa assistência, por vezes, poderia significar a sobrevivência do indivíduo que era amparado (REIS, 1991).

⁹⁵ Graduada em História pela Universidade Estadual de Londrina, mestranda em História Social pela Universidade estadual de Londrina.
fernandamorenorosa@gmail.com

⁹⁶ O Compromisso consiste num documento elaborado pelos membros de uma irmandade e aprovado pelas autoridades da Igreja Católica neste documento estão previstos as regras que os membros da irmandade devem cumprir, assim como, os benefícios que passam a desfrutar por ser um irmão e os compromissos com as atividades da irmandade e da igreja durante todo o ano.

O objetivo da presente pesquisa é abordar a Irmandade do Rosário de São Paulo como espaço de resistência cultural e social da comunidade escrava 1778 e 1872, tendo como fonte primária o Compromisso da Irmandade do ano de 1778, que oferece indícios para compreender a questão. O período da pesquisa se encerra no ano de 1872 devido a desapropriação do terreno do cemitério que ficava contíguo à Igreja, com o início da desapropriação do Largo do Rosário percebemos que a Irmandade começava a perder espaço físico e talvez simbólico naquela comunidade paulistana.

O compromisso possui vinte e quatro capítulos, nestes estão dispostos as obrigações e os direitos dos irmãos da irmandade, o compromisso é um documento aprovado pela Igreja Católica, por isso, trata-se de um documento de cunho oficial, entendemos que o compromisso por si só não consegue responder a todos os questionamentos da pesquisa, pois ele nos fornece apenas indícios do cotidiano dos escravos, deste modo, não possui uma narrativa desta vida em sociedade. Sobre a fragilidade da fonte, Marina de Mello e Souza compartilha em seu livro a mesma fragilidade. Sobre as práticas cotidianas das irmandades, Souza salienta:

Para muitos estudiosos, elas eram um espaço no qual os negros podiam exercer sua sociabilidade, além de suas práticas religiosas marcadamente africanas, longe dos olhos vigilantes dos senhores e seus representantes. Mas sobre estas práticas, realizadas secretamente sob o manto protetor das irmandades, nada sabemos e provavelmente nunca saberemos, mesmo que tenham realmente existido, devido à total falta de vestígios deixados. Apesar de existirem documentos acerca das atividades das irmandades de homens pretos, constituídos principalmente pelos compromissos, atas de eleições e reuniões, livros de registro de irmãos e de entradas e despesas, estes são expressões da subordinação dessas associações às regras impostas pela sociedade colonial e mostram seus aspectos legais, não trazem pistas acerca das possíveis tradições africanas mantidas sob a legalidade. (SOUZA, 2002, p. 190)

Portanto, para abordar também a questão das práticas, utilizaremos o trabalho de Raul Joviano Amaral (1954), seu trabalho traz aspectos memorialistas, sua obra é riquíssima em descrições cotidianas, festas da irmandade e seus enterros. Contudo, não podemos esquecer que por tratar-se de um trabalho memorialista, tal conhecimento, é produzido fora da temporalidade da pesquisa e da fonte, portanto não podemos utilizar o trabalho de Amaral como uma fonte primária daquela época. Amaral (1954) em sua obra aborda a Irmandade de forma contemplativa, em seu texto percebemos aspectos de saudosismo e admiração pelas atividades da irmandade. No entanto, não podemos deixar de salientar que ele era um frequentador da igreja do Rosário de São Paulo, por isso, seu posicionamento carrega aspectos da doutrina católica, mas isso não o impede de criticar o pequeno espaço concedido aos negros nesta instituição.

Um conceito importante utilizado na presente pesquisa e na obra de Amaral (1954) é o conceito de sincretismo religioso. Para defini-lo utilizamos a obra de Richard Gonçalves André (2011), “Religião e Silêncio: Representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)”. Nesta obra o autor aborda a questão do sincretismo religioso nipônico, contudo podemos relacionar seu conceito com a presente pesquisa. Para o autor a existência de túmulos sincréticos deve-se à conversão ao cristianismo, contudo, a conversão não significa “o abandono de uma fé anterior e a adesão absoluta a outro conjunto de representações e práticas religiosas” (ANDRÉ, 2011) Segundo o autor, o caminho percorrido é o contrário, não é o abandono de uma crença e sim a apropriação de elementos de outro repertório religioso realizado a partir da cultura de origem. Para o autor:

[...] sincretismo não é um fenômeno simples ou inocente, tampouco indicaria a debilidade na interiorização de determinada crença religiosa. [...] Como enfatiza Ortiz ao analisar o trânsito entre as religiões africanas e o cristianismo, o sincretismo ocorre quando da percepção pelos adeptos, consciente ou inconsciente, de certos elementos comuns na estrutura de duas ou mais religiões diferentes. (ANDRÉ, 2011, p.171)

Segundo o autor, um sistema cultural não é frágil a ponto de dar lugar a um novo sistema, ele é flexível e permite transformações, principalmente em momentos de necessidade. Para o autor é na necessidade que se cria “canais de comunicação”, através deles o sincretismo é realizado. Para o autor:

Tendo em vista esses ‘canais de comunicação’, as religiões, como quaisquer produtos culturais, possuem pontos de encontro que são explorados pelos fiéis para a realização do sincretismo. Por isso, segundo Ortiz, Exu, o orixá responsável pela abertura dos caminhos entre dois mundos durante os rituais afro-brasileiros de invocação, foi sincretizado com São Pedro, o guardião dos portões do céu, ou mesmo com Lúcifer, dada a qualidade de trapaceiro atribuída a Exu se os ritos não fossem devidamente cumpridos. (ANDRÉ, 2011, p. 172)

Deste modo, podemos perceber que o sincretismo pode ocorrer através das mais diversas assimilações, para o autor o processo de cristianização de indivíduos pertencentes a uma religião, digamos, nativa, possibilitou a comunicação de dois ou mais universos simbólicos diferentes, dando origem assim, a um novo universo simbólico sincrético (ANDRÉ, 2011).

Para compreendermos melhor como se deu esse catolicismo sincrético, acreditamos que os argumentos de Certeau (2012) possam nos guiar no método desempenhado por esses escravos para a recriação e por consequência, resistência da cultura africana no cativeiro brasileiro. Deste modo, segundo o autor:

A ordem reinante serve de suporte para produções inúmeras, ao passo que torna os seus proprietários cegos para essa criatividade (assim como esses

“patrões” que não conseguem ver aquilo que se inventa de diferente em sua própria empresa). No limite, esta ordem seria o equivalente daquilo que as regras de metro e rima eram antigamente para os poetas: um conjunto de imposições estimuladores da invenção. Uma regulamentação para facilitar as improvisações. (CERTEAU, 2012, p. 48-49).

Considerando os argumentos do autor, as regras seriam um estímulo a criatividade e proporcionaria aos indivíduos uma habilidade para burla-las, o catolicismo sincrético, ou seja, essa mistura inicia-se justamente neste ambiente de regras e limitações. A religião do dominador e imposta, desde modo o dominado não vê alternativa a não ser burlar as regras e dogmas dessa religião e praticar, dentro desta religião do dominador, a sua própria religião original. Aplicaremos assim, o conceito de “tática” de Certeau (2012). Segundo o autor:

[...] pelo fato de seu não lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos [...], mas a sua síntese intelectual tem por forma não o discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”. (DE CERTEAU, 2012, p. 46).

Neste trecho podemos perceber que a tática é paciente e espera a ocasião certa para jogar com os acontecimentos, do mesmo modo, os escravos pertencentes à irmandade esperaram o momento certo e as ocasiões para ir introduzindo seus cultos e crenças sem que a igreja “percebesse”, provavelmente por esse motivo que as práticas cotidianas não aparecem, em sua totalidade, no compromisso da irmandade e sim em narrativas de outras fontes. Pois, oficialmente quem regia a irmandade era a religião católica.

As Irmandades Negras

Antes de abordarmos nossa fonte e a história da Irmandade de São Paulo, precisamos entender o que era uma irmandade, principalmente aquelas compostas por escravos negros e como essa irmandade interagiu com sua comunidade, ou seja, seu papel social. Deste modo, para abordar os aspectos culturais e sociais das Irmandades formadas por negros sejam escravos ou livres, africanos ou brasileiros, em todo o país, iremos nos basear nas discussões realizadas por João José Reis (1991). A abordagem cultural e social que este autor faz das Irmandades nos faz perceber a importância delas na vida dessas comunidades, pois não eram apenas instituições religiosas para a comunidade escrava, era um meio pelo qual os escravos podiam construir laços de parentesco, tecer estruturas de ajuda e principalmente viver sua religiosidade que, se

misturando à religiosidade católica institucionalizada, criou um catolicismo sincrético que abordaremos posteriormente. De acordo com Reis:

As confrarias, divididas principalmente em irmandades e ordens terceiras, existiam em Portugal desde o século XIII pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Tanto as irmandades quanto as ordens terceiras, embora recebessem religiosos, eram formadas, sobretudo por leigos. (REIS, 1991, p.60)

As irmandades, como sugere Reis, trazem aspectos sociais desde o século XIII em Portugal. As irmandades vêm desempenhando durante os séculos um papel de assistência à comunidade, com hospitais, enterros dignos e sociabilidade. Contudo, com o passar dos séculos o espaço institucionalizado da Igreja Católica foi ressignificado pelas populações escravas, ou seja, este aspecto assistencialista estendeu-se também a esta comunidade. Os escravos passaram a fundar suas próprias irmandades e oferecer assistência a seus irmãos necessitados. Além deste aspecto de ajuda mútua entre os escravos, o espaço ressignificado da Igreja Católica passou a servir de espaço de sociabilidade e convivência entre estes indivíduos e com a comunidade ao redor, proporcionava maior visibilidade deste sujeito na sociedade. Para o autor, “As irmandades eram associações corporativas, no interior das quais teciam solidariedades fundadas nas hierarquias sociais”. (REIS, 1991, p.51). Contudo, para que uma irmandade funcionasse, a boa vontade não era suficiente, ela precisava ser regida e aprovada pelas autoridades eclesiásticas e civis, ou seja, era institucionalizada. O documento que regia a Irmandade era o Compromisso. Para Reis:

Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade. (REIS, 1991, p.62)

Podemos perceber que a irmandade participava da vida dos irmãos. Reis aborda irmandades na Bahia, contudo, os compromissos, estabeleciam regras e direitos bem parecidos com os da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo. Além desses aspectos, o compromisso previa a averiguação da vida do irmão, já que este devia prestar contas de sua conduta, o que será aprofundado no próximo capítulo. Por ora, é necessário compreender que essas irmandades tinham “a função implícita de representar socialmente, se não

politicamente, os diversos grupos sociais” (REIS, 1991, p.65), inseri-los na estrutura social da época.

Sobre a Irmandade do Rosário em São Paulo, Amaral (1954) demonstra essa similaridade entre as funções desempenhadas pelas irmandades baianas e a da Capital de São Paulo. Segundo o autor:

Entre outros objetivos, a Irmandade estabeleceria: estímulo maior à solidariedade; fortalecimento do sentimento religioso pela devoção em conjunto; possibilidade do desenvolvimento do culto dos mortos; incremento do desejo de ser alforriado, pela adoção dos princípios de liberdade e da compra cooperativista da respectiva carta; o ensejo das festas coletivas, sem a incômoda fiscalização do “sinhô”. (AMARAL, 1954, p.32).

As irmandades regulavam a entrada de seus membros, fundamentada, principalmente, na questão étnico-racial dos indivíduos, deixando de lado, muitas vezes, questões econômicas e ocupacionais. Porém, numa sociedade escravista, o poder aquisitivo do indivíduo estava ligado à condição social, livre ou escravo. Sendo assim, havia irmandades de brancos, de pardos e de negros, e dentro das irmandades negras havia também uma hierarquia, assumindo os primeiros lugares os crioulos e angolas (REIS, 1991).

Segundo Reis (1991), as irmandades compostas de africanos se subdividiam conforme as etnias de origem, como angolanos, jejes e nagôs⁹⁷. Tal divisão poderia ser um meio de afirmação cultural, no sentido que unia indivíduos com familiaridades, gerando uma identificação com o outro, assim como, tal divisão, levava a negação de outro grupo. Formando assim parte de sua identidade (HALL, 2004), pois essa divisão impedia uma uniformização desses indivíduos, por consequência poderia oferecer maior facilidade de dominação e controle desses escravos. Por outro lado, as classes dominantes, viam nessa divisão um meio de evitar alianças perigosas, preservando rivalidades entre os negros, a fim de evitar revoltas. Pois, a união em um grupo coeso poderia facilitar a organização de revoltas e até mesmo possibilitar a percepção de que com organização poderiam derrubar o sistema escravista. Por isso, talvez os senhores se empenhassem em manter seus escravos em irmandades, pois se identificariam com um grupo, mas não com toda a comunidade escrava (SOUZA, 2002). O negro que pertencia a alguma irmandade tinha menos chances de fuga, pois criava raízes e laços de relacionamento. “Esse sistema de representatividade étnica, comum nas irmandades de cor, permitia aos grupos homogêneos melhor administração de suas diferenças, e melhor controle dos irmãos de outras etnias” (REIS, 1991, p.69).

⁹⁷ Eram chamados assim os escravos vindos da região do povo *banto*, grupo etnolinguístico da África, que englobava Angola, Congo e Moçambique. Englobava grande parte da África subsaariana.

Marina de Mello e Souza (2002) nos traz uma abordagem similar à de Reis, segundo a autora, sobre a redefinição de laços de parentesco e da própria recriação e resistência cultural, podemos destacar:

Fenômeno equivalente ocorreu com a parte da população que estava dominada pelas relações escravistas, pois antes de se ver como “afro-brasileira”, marca evidenciada pelas diferenças sociais e raciais, encontrou afinidades étnicas reinterpretadas no novo ambiente, ao qual os africanos foram lançados. Foi esse o contexto no qual se formaram as “nações”, noção que, como vimos, foi forjada no universo do colonizador, sendo incorporada pelos africanos e seus descendentes, que assim marcavam suas diferenças, reafirmavam suas origens e construía novas identidades, a partir da bagagem cultural que traziam e das possibilidades que lhes eram dadas pela sociedade escravista. (SOUZA, 2002, p. 180)

Para a autora, essa adaptação ao Novo Mundo, ocorreu no interior das irmandades, pois elas eram uma das possibilidades dadas aos escravos, forros e negros livres, de vivenciar e reinventar a própria identidade cultural e religiosa. Deste modo, podemos perceber que não se trata apenas da sobrevivência de uma identidade dita original, mas a criação de novas identidades, forjadas sob o pretexto e a tentativa de recuperação dessa identidade original.

Devido às condições do cativo e até mesmo das consequências do tráfico negreiro intenso, os africanos escravos e libertos, tinham grande dificuldade em formar famílias. Como alternativa, eles redefiniram o conceito de família, expandiram os laços de parentesco, baseado, na maioria das vezes, no conceito de nação. A partir da sua identidade na África, teceram sua identidade no Brasil, por exemplo, um nagô era parente de outro nagô, angola de angola, jeje de jeje, assim por diante. Porém, tais regras não se aplicavam às mulheres, uma vez que algumas regiões tinham uma carência enorme de mulheres negras, principalmente de africanas, pois o tráfico priorizava a vinda de homens, visando o trabalho braçal. (REIS, 1991). De acordo com Reis:

[...] a intensidade com que os escravos produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. (REIS, 1991, p.68)

As religiões africanas, em sua maioria, baseavam-se no culto aos ancestrais (REIS, 1991). Talvez por isso a necessidade dos escravos de estabelecerem relações de parentesco, pois precisavam de ancestrais em comum para cultuar. Eles encontraram nas irmandades um espaço para esse culto, fundindo suas concepções religiosas às concepções católicas, de forma consciente. A irmandade preenchia a ausência dessa família ancestral e assumia seu papel. Desse modo:

Cabia à “família” de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e sobretudo rituais fúnebres dignos. (REIS, 1991, p.68)

Nas culturas africanas, principalmente da região Congo – Angola⁹⁸ as organizações sociais eram tecidas de acordo com a linhagem. Deste modo, segundo Souza (2002), sobre a importância da ancestralidade ela também destaca:

[...] a forma básica de organização social, logo depois das linhagens que uniam as famílias em torno de seus ancestrais e suas regras de casamento, era a reunião de diversos grupos familiares em torno de chefes tribais, eleitos conforme as normas da tradição, sendo sempre fundamental a sua confirmação pelo líder religioso, uma vez que poder político e religioso estavam associados. (SOUZA, 2002, p.181)

Podemos entender que ser membro de uma irmandade atribuía potencialmente identidade a esses negros, sejam livres ou escravos. A convivência e a mobilização desses indivíduos era um ato de resistência e de criação da sua identidade, além de ser espaço de recriação de uma ancestralidade compartilhada pelos membros da mesma irmandade, o santo cultuado passa a representar um ancestral comum. A passagem de Souza reforça tal afirmação. Segundo a autora:

Com o estilhaçamento das relações familiares provocado pelo tráfico, os africanos escravizados buscaram reconstruir em novas bases os laços fundamentais que uniam as pessoas, sendo a ligação entre malungos, como já vimos, a primeira alternativa encontrada, ainda na travessia do Atlântico. A reunião de grupos oriundos da mesma etnia ou de regiões próximas, pertencentes a um mesmo complexo sociocultural, foi outra forma encontrada para recriar as afinidades antes fundadas nas relações de parentesco. Roger Bastide disse, a respeito das confrarias, que a reunião em torno de um santo, mais que mística, expressava uma espécie de parentesco étnico. (SOUZA, 2002, p. 181-182)

Deste modo, a interação dos escravos, oriundos da África ou de outras regiões do Brasil, fez com que eles se identificassem como comunidade. Só assim, foi possível que eles fundassem suas Irmandades e deixassem de lado, muitas vezes, rivalidades africanas, e construíssem novas relações de sociabilidade. O interagir entre as mais diferentes etnias fez com que os escravos constituíssem uma relação com outros escravos, e assim formarem uma identidade cultural e social, sem deixar sua individualidade. “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o eu real, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem.” (HALL, 2004, p.11).

⁹⁸ Região da África Central, correspondente a Angola, República do Congo, República Democrática do Congo e Gabão.

Deste modo, toda a rede de relações que as irmandades formavam e sustentavam, dava suporte à formação da identidade desses indivíduos e por consequência alterava o modo com que o outro o percebia. Estar representado numa identidade comum tornava mais fácil a própria convivência na Irmandade e, por consequência, em toda a sociedade.

Sobre as irmandades de homes pretos, a autora salienta:

[...] se as irmandades de africanos muitas vezes se organizavam de acordo com as nações aportadas no Novo Mundo, estas não correspondiam necessariamente a uma mesma origem étnica, já sendo parte do processo de constituição de novas instituições e relações sociais no âmbito do universo escravista, o que não diminuía a operacionalidade de tais agrupamentos nacionais, tanto para os colonizadores como para os africanos e seus descendentes. Como aponta João José Reis, mesmo sendo instrumento de domesticação do espírito africano, as irmandades também funcionaram como meio de afirmação cultural, de construção de identidades e alteridades, formadas no processo de transporte para a América. (SOUZA, 2002, p.187)

De acordo com Souza, podemos perceber a importância dessas irmandades na vida de todos os irmãos, pois, vale lembrar que a religiosidade naquela época estava entrelaçada com a vida social, as festividades e a política estavam calcadas na esfera religiosa, sendo assim, a afirmação cultural se torna um produto desta irmandade. A sobrevivência de fontes e de elementos culturais sobre a vivência negra escrava, forra ou liberta, nos dão indícios de um esforço constante na redefinição e recriação de aspectos culturais, sociais e religiosos das comunidades africanas. Sobre essa construção, Souza continua:

No quadro do sistema colonial escravista, no qual os africanos eram lançados a partir do apresamento em suas aldeias e do comércio atlântico, ao chegar no Novo Mundo as irmandades foram logo percebidas como uma das únicas formas de construção de laços de solidariedade e afirmação cultural, permitidas e mesmo estimuladas pelos senhores e pela administração colonial. A sua enorme disseminação entre a população negra da América portuguesa, onde se pode estimar que na virada do século XVIII para o XIX cerca de 80% dela pertenciam a pelo menos uma irmandade, deveu-se fundamentalmente ao fato de que cumpria funções que eram tanto de interesse da classe senhorial como dos escravos, forros e negros livres. (SOUZA, 2002, p. 189)

Podemos perceber que o ato de afirmação cultural, em alguns momentos, não era repreendido pelos senhores, um exemplo desta não repressão e até de incentivo por parte senhorial são as irmandades religiosas de homens pretos (SOUZA, 2002).

O catolicismo sincrético das irmandades de homens pretos

A formação dessas irmandades não possuíam uma base firme na doutrina católica, por falta de catequização, ou pela simples suposição de que um sujeito batizado estaria convertido para o cristianismo católico. Contudo, essa ausência de doutrinação possibilitou aos escravos

uma interpretação própria do catolicismo, nessa interpretação inseriram suas crenças e ritos. Dentre elas a coroação do rei do Congo, parte das festividades das irmandades, mas que não está inserido nos ritos católicos. Souza (2002) aborda em sua obra, as coroações dos reis negros no Brasil escravista, podemos destacar, segundo autora:

O caminho percorrido ao longo das leituras e da pesquisa me levou a enxergar a coroação do rei do congo no Brasil, principalmente como ficariam registradas no século XIX, como festa que a cada ano rememorava um mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo reino do Congo. Produto do encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual símbolos ganharam novos sentidos. Espaço de construção de identidades e de expressão de poderes, organizava as relações internas ao grupo e também as relações do grupo com a sociedade abrangente. Originadas geralmente no âmbito das irmandades, as comunidades que realizavam a festa assumiam formas europeias de organização, permeados de elementos africanos. (SOUZA, 2002, p. 18-19)

A partir desta citação percebemos que o sincretismo está presente na coroação do rei do Congo. Na irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo havia, previsto no compromisso, a coroação do rei e da rainha, segundo a autora, era uma manifestação do catolicismo africano, era na verdade, a comemoração de um rito fundador do catolicismo africano, onde misturavam-se cultura africana e ibérica, era o momento em que um escravo de nação angola (pois, era previsto no compromisso que apenas os angolas poderiam ser reis) assumia a posição de rei e representava todo esse poder para aquela comunidade.

A autora, sobre a Irmandade do Rosário de São Paulo, afirma que:

A outra condição necessária para alguém assumir os postos reais é que sejam “de Angolla”. Vemos assim que, apesar de não aparecer nenhum indício de restrição ligada ao grupo de procedência no que diz respeito ao ingresso na irmandade, os cargos reais só podiam ser ocupados por africanos vindos de uma região específica, no caso, a que os portugueses designavam por Angola. (SOUZA, 2002, p. 193)

No trecho do compromisso no capítulo XXII, expressam a eleição do rei e da rainha e de como a autoridade deste rei era exercida na irmandade, condicionada a uma contribuição generosa para a Irmandade. Segundo o Compromisso:

Nesta Irmandade se farão todos os anos hum Rey e huma Rainha os quais serão de Angolla, e serão de bom procedimento; e terá o rey tão bem seu voto em meza todas as vezes que se fizer visto sua esmola avantajada. (ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE SÃO PAULO; CATÁLOGO GERAL DE LIVROS MANUSCRITOS, 1778, p. 07)

Segundo a autora a festa de coração era um indício do sincretismo dessas comunidades e como no compromisso da irmandade estudada contém a afirmação de que essa coroação

ocorre, podemos salientar, além de outras práticas, a coroação do rei como uma prática sincrética que proporcionava aos participantes um sentimento de recriação e ressurreição de práticas africanas, talvez idealizadas, mas que não deixavam de cumprir sua função de identidade, dos participantes se entenderem como sujeitos ativos dessa comunidade. Para tanto, segundo a autora:

Posteriormente identificada pela maioria dos estudiosos como oriunda de tradições africanas, a eleição de reis negros, mesmo forjada no contexto da dominação colonial, servia de elo entre a comunidade negra e um passado idealizado, ligado a uma terra natal desprovida de particularidades concretas, vivida como lugar abstrato, portador de características gerais e distantes das realidades diferenciadas de cada região. (SOUZA, 2002, p. 194)

Podemos relacionar esse sincretismo como sendo o fruto dessa improvisação, pois, foi através do jogo com a ordem vigente e na capacidade de se adaptar e de aproveitar as oportunidades que os negros escravizados conseguiram recriar e reinterpretar sua cultura no Brasil e assim formar algo diferente do que existia em sua terra natal, África. Sendo assim, podemos perceber a Irmandade do Rosário de São Paulo como um espaço propício para o exercício desta criatividade e improvisação, dando origem a um catolicismo diferente, sincrético durante os séculos XVIII e XIX.

A fonte utilizada para a presente pesquisa é o compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo no ano de 1778. O compromisso, autorizado pela Igreja Católica, possui vinte e quatro capítulos, que regulam as atividades da irmandade, obrigações e direitos dos irmãos.

Passados os aspectos de aprovação e autoria, não há um autor específico, mas sim autoridades da Igreja que autorizam o Compromisso elaborado pela Irmandade, ou seja, pelos irmãos. A narrativa do Compromisso expressa sua preocupação com a morte dos irmãos, pois, dos vinte e quatro capítulos do Compromisso, doze tratam da postura da Irmandade diante da morte de seus integrantes. Ao se filiar à Irmandade era necessário pagar uma esmola, no valor de “mil cento e vinte reis”⁹⁹, a partir deste pagamento o irmão tinha direito de ser enterrado nas covas da Irmandade, assim como, sete missas que seriam dedicadas a sua alma após sua morte. Contudo, no decorrer de sua vida na irmandade os irmãos tinham a obrigação de comparecer a missas, enterros e cortejos, ajudar e participar das festas dedicadas à Senhora do Rosário, assim como ter uma boa índole, não se envolver em brigas, não trair suas esposas,

⁹⁹ No ano de 1860, na cidade de São Paulo, 1200 réis equivaliam a 3,586g de ouro e com 320 réis se comprava um barril de água, ou seja, com mil cento e vinte réis poderia se comprar três barris e meio de água (CARVALHO, 2005).

serem obedientes aos seus senhores e a Igreja. Em contrapartida os irmãos tinham vários benefícios, previstos no Compromisso, sendo eles, assistência médica fornecida pelo irmão enfermeiro, assistência financeira no pós-alforria, cortejos e enterros dignos e os senhores eram advertidos se os impedisse de participar das atividades da irmandade, assim como deveriam auxiliar financeiramente a permanência do seu escravo na irmandade.

Ritos fúnebres

As práticas que envolvem a morte desses irmãos, são abordadas em quase todos os seus vinte e quatro capítulos, referenciando a importância de rezar pela alma dos irmãos, todos os irmãos eram obrigados a comparecer aos cortejos e missas dedicadas aos mortos, os irmãos enfermeiros tinham de cuidar dos irmãos doentes, o capelão da Igreja era responsável por fornecer o último sacramento, a extrema unção ao irmão que encontrava-se no leito de morte, assim como deveriam preocupar-se com a família do morto, dando-lhes assistência para suprir suas necessidades físicas e espirituais. Tal análise vem numa tentativa de compreender as razões que levaram a permanência e reconstrução de algumas práticas de origem africana na Irmandade.

Para compreendermos o motivo pelo qual o destino do corpo e o modo como ocorria o enterro era tão importante, precisamos entender que a religião desses africanos estava ligada à ideia de ancestralidade. Logo, para ser um ancestral e poder ser cultuado, era necessário relembrar os funerais da África, ou seja, do seu lar ancestral (REIS, 1991, p.113).

Outro aspecto importante que podemos perceber é a questão do horário da realização desses ritos, que eram noturnos. O autor nos traz uma descrição breve, mas rica, sobre esse rito mortuário noturno:

Ritmado pelas pancadas certas e surdas da mão de-pilão que lhes servia de socador, repercutindo na terra como se fôra o som rouco e cavo do velho “atabaque”; cadenciado pelos lamentos de melopéias tristes; nortado pelos cantos de estrofes mais que inocentes, o rito funerário transcorria lenta e lugubre, monótona e gravemente pela noite a dentro. (AMARAL, 1954, p. 56)

Podemos perceber que, além da existência do cortejo, o funeral escravo ainda tinha uma ritualidade no enterrar do morto, a música era ritmada pelo próprio socar a terra sobre o morto. O autor ainda traz a música que estes cantavam, utilizando como fonte um cronista contemporâneo, cujo nome não nos revela. Deste modo:

Enquanto procediam ao sepultamento, iam cantando:

Zoio que tanto vê

Zi boca que tanto fala

Zi boca que tanto ri
Zi comeo e zi bebeo
Zi corpo que tanto trabaiô
Zi perna que tanto andô
Zi pé que tanto pisô. (AMARAL, 1954, pag. 57)

A música parece uma descrição de tudo que aquele irmão que estava sendo sepultado fez durante a vida, viu, falou, riu, bebeu, trabalhou e andou, tudo em abundância, que a palavra “tanto” nos faz referência.

No compromisso não há o registro de que os funerais fossem realizados durante a noite, mas o autor aborda essa questão do horário das realizações ritualísticas em mais de uma passagem. Uma passagem importante se faz necessária para melhor compreensão deste ritual. Segundo Amaral:

Mas, ao efetuarem o enterramento dos irmãos falecidos dos “malungos”, vinham à tona, invencíveis, sobrevivências ancestrais. Quase sempre a missão piedosa se fazia durante a noite, em cemitério próprio, como era de estilo na ocasião, e não podendo os africanos desenvolver todo o complicado ritual de suas celebrações, derivam-no por vereda mais simples e cômoda, nem por isso menos impressionante e significativa, prenhe de mistérios. (AMARAL, 1954, p. 56)

Percebemos novamente o aspecto noturno, característica que irá permear grande parte da pesquisa, que visa entender a sobrevivência dessas ritualísticas africanas, já que não fazia parte do ritual de outros enterros na cidade enterrar seus mortos durante a noite. Amaral salienta a existência de denúncias sobre o barulho do enterro africano durante a noite na cidade de São Paulo e o medo existente na população branca devido a tais práticas (AMARAL, 1954, p. 59).

Faz necessária a transcrição de alguns trechos do compromisso, para que fique claro a importância e a forma organizada como é exposto a questão da morte para os irmãos. Segundo o compromisso:

Capítulo IV: [...] E será tão bem obrigada a dita Irmandade a acompanhar a seos Irmaons, e Irmans defuntos, com todo o sobre dito aparato; [...] Ira diante o guião, os seguirão logo os Irmaons com suas roupas brancas, e velas acezas quando levarem o Irmão defunto a enterrar, [...] todo o aparato sairá donde estiver a fabrica, e levará o Irmão defunto até a sepultura.

Capítulo XV: Todas as vezes, que morrer a mulher de algum Irmão, ou filho os acompanharão a Irmandade com todo o sobre dito aparato; e se darão sepultura na forma acima ditta; e se lhe mandarão dizer as sete missas pela alma da ditta mulher, e não por seus filhos.

Capítulo XVI: Em esta Santa irmandade haverem opas, e velas, para com ellas acezas acompanharem as processoens, quando forem a enterrar: [...] e assim mais serão obrigados todos os irmãos a rezar dez padre nossos, com dez avemarias pelos Irmaons defuntos quando morrerem. (ARQUIVO DA

CÚRIA METROPOLITANA DE SÃO PAULO; CATÁLOGO GERAL DE
LIVROS MANUSCRITOS, 1778, p. 04, p. 06)

O trecho acima é um fragmento de três capítulos que falam acerca da morte dos irmãos, contudo, muitos outros capítulos abordam tal questão. O mais importante é que claramente eles se importavam de enterrar seus irmãos e dar a eles um cortejo digno, além das missas pelas almas dos irmãos. João José Reis (1991) em sua abordagem das irmandades baianas nos fala que enquanto as missas eram rezadas no interior das igrejas pela alma do defunto, os batuques já entoavam o cortejo, misturando-se assim lamentos dos cantos católicos e africanos. Segundo Reis:

Cabia à “família” de irmãos oferecer a seus membros, além de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e sobretudo rituais fúnebres dignos. (REIS, 1991, p.68)

Para Reis a importância de rituais fúnebres dignos se sobrepõe até a conquista da liberdade, pois, como vimos talvez tornar-se um ancestral libertaria sua alma, para eles mais importante que o corpo físico. O cortejo e o enterro eram formas de homenagear e de dar aos irmãos de santo e de senzala uma passagem para o outro mundo tranquila e feliz, digna de um ser humano e de um ancestral que amanhã ou depois poderá intervir na vida cotidiana de seus irmãos. Por isso, além do rito funerário se faz necessário uma manutenção deste ritual, através das missas e orações, para fortalecer a alma do morto para que ele se torne capaz de interceder pelos vivos (REIS, 1991).

Reis aborda as atitudes perante o corpo do morto e sua importância para o pós vida. Segundo o autor:

O cuidado com o cadáver era da maior importância, umas das garantias de que a alma não ficaria por ai pensando. Cortava-se o cabelo, a barba, unhas. O banho não podia tardar, sob pena do cadáver enrijecer, dificultando a tarefa. Os nagôs acreditavam que a falta dessa cerimonia impedia o morto de encontrar seus ancestrais, tornando-o um espírito errante, um *isekú*. Tal como entre os iorubas, o defunto baiano devia estar limpo, bonito, cheiroso para o velório, esse último encontro com parentes e amigos. (REIS, 1991, p.143)

Podemos perceber que a importância de cuidar bem do defunto não era apenas uma prática católica, como na primeira frase da citação podemos perceber, tal cuidado também era muito valorizado pelos africanos e podemos compreender todos os esforços que esta população teve para poder preparar dignamente seus defuntos, dar eles a possibilidade de fazer uma “travessia” tranquila e honrosa para a outra vida.

A desapropriação do largo do Rosário

Com o passar dos anos as propriedades da Irmandade do Rosário foram sendo engolidas pelo centro da cidade, numa tentativa de tirar os negros e as pessoas mais humildes da região começa a desapropriação do Largo do Rosário em 1872 (AMARAL, 1954). Neste ano a irmandade começa a perder espaço físico e simbólico para as políticas de progresso da cidade. Segundo Amaral:

Desapropriados, pelo poder municipal, e pela importância de 6:000\$000 (seis contos de réis), os pequenos prédios e terrenos que serviam de cemitério, contíguo a igreja – em 1827 – prédios esses ‘que confinavam com o referido cemitério e eram habitados por casais de pretos africanos, os quais, depois que conseguiam libertar-se do cativeiro, se estabeleciam no mesmo prédio em que residiam, com quitandas, na qual vendiam doces, geleias, legumes, hortaliças, mandiocas, pinhão, milho verde cozido, etc. – desapropriados para alargar o beco e aformosear o local [...] (AMARAL, 1954, p.65)

A desapropriação começa com os terrenos do cemitério e dos casebres que se instalavam em volta da igreja. O impacto da desapropriação foi enorme, pois a administração da igreja sabia que era uma questão de tempo para a desculpa da utilidade pública desapropriar também a Igreja do Rosário. Além do fato de que aquelas residências eram, talvez, as únicas que os escravos tinham a possibilidade de construir (AMARAL, 1954). Nossas fontes não revelam se pagavam alguma quantia, mas pelo compromisso podemos concluir que não, pois, o documento regulamentava que a irmandade deveria prestar auxílio ao irmão alforriado.

Segundo Amaral inicia-se uma serie de desapropriações na cidade, a fim de alargar ruas e dar um aspecto mais desenvolvido a São Paulo, contudo as primeiras desapropriações foram as que pertenciam às minorias sociais, uma irmandade de homens pretos com um terreno grande e bem localizado parecia um ótimo lugar para uma praça. E em 1872 inicia-se os projetos que levariam a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos para o Largo do Paissandu, onde reside até os dias atuais, provavelmente seu terreno sofreu por desapropriações durante o século XX, afinal, hoje a igreja é cercada por grandes prédios, contudo a estátua da Mãe Preta não permite ofuscar aquela Igreja e sua importância para a história da cultura afro-brasileira.

A importância da desapropriação do cemitério consiste no significado que a morte para essa comunidade, como vimos, os rituais funerários eram necessários para que o morto pudesse vir a tornar-se um ancestral, capaz de olhar e cuidar daqueles que recorressem a ele. No entanto, a desapropriação significou o afastamento desses mortos da Igreja e os irmãos de seus ancestrais (AMARAL, 1954). Foi esta a justificativa escolhida para trabalhar um período tão longo, pois no ano de 1778 temos a reforma do compromisso e no ano de 1872 à desapropriação do cemitério e dos terrenos contíguos a Igreja.

Conclusão

A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo durante os anos de 1778 a 1872 desempenhou suas atividades no Largo do Rosário, seu terreno abrigava além da capela um cemitério onde seus irmãos eram enterrados. O compromisso da irmandade nos revelou os aspectos sociais que a mesma desempenhava, além de suas funções religiosas. Deste modo, podemos compreender melhor como a irmandade surgiu e foi mantida, que através do esforço dos irmãos, em sua maioria escravos, conseguiu desempenhar um papel fundamental na vida dos participantes da irmandade.

O início da organização da irmandade foi no ano de 1711, coincidindo com a intensificação do emprego de mão de obra escrava negra na cidade de São Paulo, podemos entender que, como as irmandades de homens pretos já existiam em outras regiões do país, quando os escravos chegaram na cidade de São Paulo já começaram a organizar sua irmandade na cidade, levando em consideração que segundo Luna (2009) os primeiros escravos a chegar em São Paulo eram oriundos de outras regiões do Brasil, apenas alguns anos depois que começou a entrada de escravos direto da costa da África para São Paulo.

Como abordado, a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo, não era apenas um espaço onde poderiam exercer a religiosidade católica, mas sim onde podiam, sem a constante vigia do senhor, cultuar seus ancestrais juntamente com o culto católico, fazendo assim um culto sincrético, dando origem a um catolicismo africanizado. A irmandade possibilitava a seus irmãos uma vida mais digna, na medida em que estar vinculado à irmandade lhe conferia alguns benefícios, como assistência médica do irmão enfermeiro, auxílio no pós alforria e principalmente rituais fúnebres dignos para que se passasse da vida para a morte de forma honrosa a fim de tornar-se um ancestral a ser cultuado.

A irmandade representava uma extensão da família, pois para muitos os irmãos de irmandade eram os únicos que conheciam, devido ao tráfico. Deste modo, as atividades previstas ou não no compromisso, fazia um contraponto no dia-dia de trabalho puxado, além de poder passar alguns períodos fora da vigilância dos senhores, podiam, nas atividades da irmandade, sociabilizar com seus iguais e deste modo recriar práticas culturais que vinham de sua cultura africana de origem. A resistência cultural pode ser percebida na sobrevivência ou na recriação de práticas culturais como as festas e os ritos fúnebres que possuíam vestígios da cultura africana, talvez idealizada.

Por fim, entendemos a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de São Paulo como um espaço de representação da cultura africana e onde esses africanos puderam resistir e tecer redes de ajuda, possibilitando assim, uma vida mais aprazível de se viver e de compartilhar com os irmãos. Percebemos que talvez nunca seja possível saber como eram as práticas ritualísticas dos funerais, como eram as danças e as festas em seu íntimo, mas as fontes nos dão indícios desde cotidiano, particularmente, encantador. Tínhamos como um dos objetivos deste trabalho, mostrar os negros escravizados, libertos e livres, como indivíduos de cultura rica e singular, cultura esta que não foi apagada com o cativeiro e sim reinventada em novos moldes.

Fonte Primária

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo; **Livro de Compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, 1778**, Catálogo Geral de Livros Manuscritos, (1-3-8).

Referência Bibliográfica

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)**. 2011. 250 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2011. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103153>>.

AMARAL, R. Joviano. **Os Pretos do Rosário de São Paulo: Subsídios Históricos**. São Paulo: Alarico, 1954.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de fazer**. Ed. 18. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

LUNA, F. V. Características Demográficas dos Escravos de São Paulo (1777-1829). In: LUNA, F.V, NERO DA COSTA, I, KLEIN, H. S. (Org.). **Escravidão em São Paulo e Minas**. São Paulo: Edusp, 2009. p. 93-130.

LUNA, F. V. Características da População em São Paulo no Início do Século XIX. In: LUNA, F.V, NERO DA COSTA, I, KLEIN, H. S. (Org.). **Escravidão em São Paulo e Minas**. São Paulo: Edusp, 2009. p. 163-183.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil Escravista: História da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870-1890)**. São Paulo: AnnaBlume, 2002.

REIS, J. J. **A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** Ed.1, São Paulo: Cia das Letras, 1991.

“QUANDO UM JUSTO GOVERNA, O POVO SE ALEGRA”: CAMPANHA DE CANDIDATOS EVANGÉLICOS NAS ELEIÇÕES À ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ, EM 2018

Brandon Lopes dos Anjos (Unespar/Campo Mourão - G)⁴⁵
Frank Antonio Mezzomo (Unespar/Campo Mourão - PQ)⁴⁶
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (Unespar/Campo Mourão - PQ)⁴⁷

Resumo: Este artigo busca apresentar as estratégias de campanha utilizadas por candidatos evangélicos na disputa pelo cargo de deputado estadual no Paraná, no pleito de 2018. Com isso, procuramos compreender como esses agentes se utilizam de elementos religiosos como tática de persuasão e legitimação de suas propostas, assim como meio de atrair o público evangélico para formar seu eleitorado. Os procedimentos metodológicos envolveram a identificação e coleta dos materiais de campanha de oito candidatos que utilizaram a mídia social *Facebook* como estratégia de divulgação durante o período eleitoral, entre 20 de julho e 08 de outubro. Como exercício de análise, construímos dois eixos que expressam o modo como os elementos religiosos são utilizados com maior frequência: pautas morais e apoio institucional das denominações, todos marcados por um teor bélico contra as chamadas “forças do mal”. Desta forma, objetivamos contribuir para os estudos relacionados a permeabilização e imbricação das fronteiras entre os campos da religião e da política, a partir das interrelações e representações dos candidatos evangélicos e suas composições na esfera pública.

Palavras chave: Religião e política; Evangélicos; Assembleia Legislativa do Paraná.

118

“Como ouvirão, se não há quem pregue?”: uma introdução

“A palavra do Senhor diz que quando um justo governa, o povo se alegra, mas quando o ímpio governa, o povo geme [...] mas o Brasil é do Senhor Jesus, o Brasil não é de Satanás, o Brasil não é do Diabo⁴⁸”, declarou o Pastor Luciano Baruk, durante um vídeo em que falava de sua luta na busca por conquistar o cargo de deputado estadual no Paraná em 2018. Além dessa declaração, frases como “a deputada da família”, “hipocrisia é orar pelos filhos e votar em quem defende a ideologia de gênero, o aborto e a liberação das drogas”, “tenho representado e defendido os valores cristãos”, “sou tradicional, contra a ideologia de gênero”, entre outras, demonstram o tom dado por parte dos candidatos evangélicos em suas campanhas, permeadas de elementos religiosos, pautas de cunho moral, bênçãos institucionais, entre outras estratégias,

⁴⁵ Graduando do curso de História da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail de contato: brandon.njos@gmail.com.

⁴⁶ Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus Campo Mourão. E-mail de contato: frankmezzomo@gmail.com.

⁴⁷ Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus Campo Mourão. E-mail de contato: crispataro@gmail.com.

⁴⁸ As falas dos candidatos utilizadas nesse artigo foram retiradas de vídeos e *lives* publicadas em seus perfis e *fanpages* no *Facebook*. Todo material está disponível no acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

em uma “batalha contra o mal” que estaria tomando conta do campo político. Assim, utilizam o sagrado como forma de atrair eleitores e verbalizar suas propostas de teor religioso, se apresentando e constituindo como “representantes de Deus” na política.

Diante desse quadro, este artigo busca apresentar e analisar as estratégias utilizadas por candidatos evangélicos durante o período eleitoral em 2018, quando esses agentes buscavam uma cadeira na Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), tendo como *locus* de análise a campanha realizada na mídia social *Facebook*⁴⁹. Com foco naqueles que utilizaram com maior intensidade representações religiosas, apoio institucional e/ou ministerial e, sobretudo, temas e pautas voltadas à moralidade, procuramos identificar os valores e crenças acionados no decorrer do pleito, conforme são empregadas como tática de persuasão e legitimação de suas propostas. Assim, objetivamos contribuir para os estudos relacionados à permeabilização e imbricação das fronteiras entre os campos da religião e da política, a partir das interrelações e representações dos candidatos evangélicos e suas composições na esfera pública.

Por meio de estudos já produzidos sobre a temática (CARVALHO JUNIOR; ORO, 2017; BURITY, 2011; CAMURÇA, 2008; MARIANO, 2005; entre outros) é notória a participação de candidatos que acionam elementos da religião durante a campanha, denominados aqui como religiosos políticos⁵⁰. Devido à participação efetiva desses agentes no âmbito governamental, articulando suas estratégias de forma que suas demandas e seu *ethos* seja representado e instituído na esfera pública, não se pode ignorar a visibilidade das religiões no cenário contemporâneo, quadro que atribui relevância a esta investigação. Quando o Senhor questiona quem “pregará” sua lei para que a sociedade ouça, os religiosos políticos estão dispostos não só a falar, mas agir de forma enfática no campo político em prol de suas reivindicações.

“E como pregarão, se não forem enviados?”: participação dos evangélicos na política

Desde o final da década de 1980, os acordos e relações entre o Estado brasileiro, que se autodeclara laico, e a pluralidade de expressões religiosas, por meio da política e da cultura,

⁴⁹ A escolha do *Facebook* como locus de análise é justificada por este ser utilizado, segundo os dados da Pesquisa Brasileira de Mídia 2015, por 83% do total de usuários que possuem acesso a mídias sociais, sendo a rede social *online* mais popular entre os brasileiros. Informações disponíveis em: <<https://bit.ly/1FAvjZC>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

⁵⁰ Os religiosos políticos, no entendimento de Carvalho Júnior e Oro (2017, p. 19), são caracterizados como “sujeitos detentores de um pertencimento religioso anterior a sua eleição, que se utilizam deste pertencimento como capital político, mesmo que de forma sutil, e que, uma vez eleitos, mantêm o seu vínculo religioso de forma explícita”.

parecem se opor ao pensamento de Max Weber, quando pondera sobre uma “saída da religião” para a esfera privada, em uma transição da heteronomia para a autonomia dos indivíduos. Essa inserção da religiosidade na cena pública, protagonizada pelos evangélicos, principalmente os pentecostais, tem conquistado espaço, seja mediante a publicização da fé por meio das mídias, passeatas e monumentos públicos (GIUMBELLI, 2014), ou por meio da participação política, nos cargos do executivo e legislativo. Essa atuação crescente trouxe ao cenário eleitoral e aos mandatos desses agentes os princípios, valores e manifestações de suas religiosidades. Assim, parece adequado o entendimento de Novaes (2012, p. 184), quando afirma que “a dimensão religiosa tem resistido a se circunscrever à vida privada, ao foro íntimo e hoje ganha outros fôlegos não previstos na grande narrativa que separou religião e política, o público e o privado, magia e religião”. Não resistindo mais em participar da esfera pública, esses religiosos políticos agora são enviados a “pregar” fora dos púlpitos, objetivando serem “enviados” para registrar as demandas do Senhor na sociedade. Diante deste quadro, é propício um breve exame sobre o percurso que levou os evangélicos, que antes declararam “estar no mundo sem ser do mundo”, a se empenharem na conquista de espaço na política.

A Modernidade pode ser caracterizada por três pilares principais: o predomínio da racionalidade, a autonomia dos indivíduos e a diferenciação das instituições (HERVIEU-LÉGER, 2015). Neste último, encontramos as implicações da laicidade, a partir da qual ocorre a emancipação do Estado da tutela religiosa, perante o princípio da “neutralidade confessional das instituições políticas e estatais” (MARIANO, 2011, p. 244). Contudo, a laicidade não sucede de forma rígida, apenas como uma ruptura nas relações entre os poderes clerical e temporal, mas pode ser compreendida como um “mosaico de cenários”, no qual há “configurações e arenas em descompasso entre si, mas que também podem ser articuladas num arranjo, ainda que em estado de tensão” (CAMURÇA, 2017, p. 882). Entre conflitos e alianças, percebe-se que o conceito de laicidade não é combatido pelos religiosos políticos, mas utilizado tanto pelo campo laico como pelo sacro, adaptando-o de acordo com seus interesses, convicções, princípios e valores (CAMURÇA, 2017).

Se a laicidade apresenta fronteiras, por vezes permeáveis, entre Estado e Igreja, a secularização caracteriza as diversas crenças como uma “experiência subjetiva, voluntária e privada” (MONTERO, 2013, p. 24). Com esse processo, “a vida social não é mais, ou torna-se cada vez menos, submetida a regras ditadas por uma instituição religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34), concedendo ao sujeito a liberdade de escolher, individualmente, associar-se ou não a uma religião, transpondo este campo para o âmbito privado (KANT, 2008). Contudo, é

necessário destacar que a secularização é produzida e praticada de formas distintas a depender das condições sociais que determinada sociedade se encontra, derivando “uma concepção redesenhada de secularismo” (MONIZ, 2017, p. 147), que deve ser analisada de acordo com suas especificidades históricas.

Mediante as discussões expostas sobre os conceitos de secularização e laicidade, é preciso destacar que não necessariamente o Estado laico garante uma adesão ao secularismo (MONTERO, 2013). No Brasil, mesmo após a promulgação da primeira constituição republicana, em 1891, que adotou a separação dos campos político e clerical, a Igreja Católica continuou a exercer sua posição de influência. Esse quadro passou por um processo gradativo de arrefecimento, com ápice durante o período da ditadura militar no Brasil (1964-1985), quando alguns setores da instituição se converteram “em uma influente força de contestação política ao regime ditatorial e conflitou abertamente com os governos militares em assuntos relacionados aos direitos humanos e promoção da justiça social” (CANCIAN, 2016, p. 96). Paralelo a esses acontecimentos, os evangélicos, que antes aparentavam demonstrar indiferença em relação à política, passam a vê-la, a partir do século XIX, com repulsa, influenciados pelo protestantismo missionário (CAMPOS, 2013). Tal percepção foi alterada paulatinamente, até a década de 1980, quando a participação desses sujeitos se apresenta de forma mais incisiva (MEZZOMO; PÁTARO, 2017; CARREIRO, 2017), com o “lançamento de candidaturas de pastores, bispos ou fiéis, apoiados pelas igrejas e fazendo uso explícito de símbolos religiosos em suas campanhas” (SEXUGI; MEZZOMO; PÁTARO, 2018, p. 225).

Essa inserção expressiva de candidatos que se identificam como evangélicos acompanha o crescimento do número de adeptos as diversas denominações da vertente religiosa, principalmente pentecostais e neopentecostais. A própria consolidação do termo “evangélico”, como aponta Giumbelli (2014), está relacionada ao protagonismo dos pentecostais nas últimas décadas. Antes denominados “crentes”, esse grupo se apropriou da titulação, principalmente pelas lideranças que se projetaram na cena pública, tornando a classificação mais ampla, capaz de “abranger clássicos e pentecostais, sem precisar depender de nenhum mecanismo representativo para sua sustentação” (GIUMBELLI, 2014, p. 191). Desde a década de 1980, no Brasil, houve um aumento significativo no número de evangélicos, que passaram de 6,6% em 1980, para 15,4% em 2000, 22,2% em 2010 e 29% em 2016, como também uma queda no número de seguidores do catolicismo (PIERUCCI, 2012), que diminuíram de 73,6% em 2000, para 64,6% em 2010 e 50% em 2016 (IBGE, 2010; DATAFOLHA, 2016).

Assim, observamos como os evangélicos se articulam para proliferar suas referências e ocupar posições, em busca de uma maior visibilidade, criando uma “cultura pública” (GIUMBELLI, 2014, p. 194). Tais ações são perceptíveis nas apresentações midiáticas em inaugurações de templos, como no caso do templo de Salomão, pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus (MONTERO; SILVA; SALES, 2018), nas inserções de datas simbólicas nos calendários oficiais, como o Dia do Evangélico (BOSISIO, 2018), em diversos meios de comunicação, principalmente em cultos televisivos (BISPO, 2018), em combates às pautas que fogem à moralidade cristã (LUNA, 2018) e, inclusive, em sua integração no campo político, talvez uma das faces mais publicizadas e controversas. Desse cenário, rapidamente sumarizado, podemos afirmar que candidatos evangélicos, muitos dos quais catapultados por suas igrejas, não parecem distantes, afinal construíram suas campanhas recorrendo aos discursos, símbolos e apoios de lideranças religiosas.

“A quem enviarei, e quem há de ir por nós?”: os religiosos políticos

A eleição para os cargos de deputado estadual no Paraná ocorreu no dia 07 de outubro de 2018, com 83,04% do eleitorado tendo comparecido às urnas, 5,7 milhões de votos válidos, 472.097 nulos e 448.289 em branco, sendo que 766 candidatos disputaram as 54 cadeiras da Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP). Considerando os resultados dos pleitos de 2014 e de 2018, percebemos um declínio de partidos que mantinham certo predomínio, como os partidos Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e da Social Democracia Brasileira (PSDB), que perderam 6 e 4 cadeiras, respectivamente. Por outro lado, o Partido Social Liberal (PSL) ascendeu de 1 para 8 deputados eleitos, possivelmente pelo fato desta ser a legenda do presidente constituído, Jair Bolsonaro, como também pelos 427.749 votos obtidos pelo candidato Delegado Francischini, que garantiu, por meio do quociente partidário, quatro cadeiras na ALEP para o partido, elegendo candidatos como o Subtenente Everton, que alcançou apenas 13.047 votos (PEREIRA, 2018). Ao se debruçar diante dos candidatos que participaram do pleito, esta pesquisa se propôs a identificar os elementos religiosos empregados por aqueles que se configuram como religiosos políticos, procurando perceber as estratégias de campanha para conquistar o eleitorado e fundamentar suas pautas e programas de governo.

Dentre os 766 candidatos que disputaram os cargos para deputado estadual no Paraná, buscamos identificar e analisar os religiosos políticos, tendo como *lôcus* de análise a mídia social *Facebook*, que foi utilizada com ênfase como meio de divulgação da campanha. Após um processo de refinamento, que procurou selecionar somente aqueles que realizam uso intenso

de elementos religiosos em campanha – uso de versículos bíblicos, titulação religiosa, apoio institucional, participação em cultos, pautas de cunho moral, linguajar gospel, entre outros –, identificamos 37 religiosos políticos, dos quais 27 são evangélicos, 8 católicos e 2 de religiões de matriz afro. Após essa seleção, foram coletadas as publicações desses candidatos, reunindo fotos, vídeos, *flyers*, “santinhos”, *lives*, *jingles*, *posts*, entre outros materiais que se apresentassem relevantes, a fim de traçar as principais frentes de campanha utilizadas durante o pleito. Por fim, selecionamos, para esse artigo, os oito candidatos políticos pertencentes à Assembleia de Deus (AD), à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), à Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), à Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), presente no Quadro 1, que acionaram elementos religiosos com ênfase e constância durante o período eleitoral de 2018, além de participarem de denominações do meio pentecostal e neopentecostal já inseridas no campo político.

Quadro 1: Religiosos políticos participantes da campanha para ALEP em 2018

Candidato	Partido	Denominação	Título	Votação	Situação
Alexandre Amaro	PRB	Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	Pastor	49.565	Eleito
Cantora Mara Lima	PSC	Assembleia de Deus (AD)	Cantora	33.866	Suplente ⁵¹
Missionário Ricardo Arruda	PSL	Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)	Missionário	27.574	Reeleito
Misael Junior	PSC	Assembleia de Deus (AD)	Presbítero	12.195	Suplente
Dra. Andreza Albuquerque	PSD	Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)	Membra	11.166	Suplente
Carla Pimentel	PSC	Assembleia de Deus (AD)	Missionária	8.495	Suplente
Bill Pastéis	PSL	Assembleia de Deus (AD)	Evangelista	3.596	Suplente
Pastor Luciano Baruk	PODE	Assembleia de Deus (AD)	Pastor	241	Suplente

Fonte: Dados da pesquisa.

Após os procedimentos metodológicos de identificação e seleção dos religiosos políticos e a coleta dos materiais divulgados no *Facebook*, percebemos a utilização de algumas

⁵¹ A suplente Mara Lima (PSC) assumiu, no dia 01 de fevereiro de 2019, o cargo de deputada estadual no lugar do eleito Guto Silva (PSD), que foi chamado pelo governador eleito, Ratinho Júnior, para assumir a Casa Civil do Paraná. Disponível em: <<https://www.bemparana.com.br/noticia/deputados-tomam-posse-nesta-sexta-e-elegem-comando-da-alep>>. Acesso em: 27 mar. 2019.

estratégias, pautas e recorrência ao sagrado em comum entre os candidatos. Com isso em mente, construímos dois eixos de análise em que podemos problematizar como os elementos religiosos foram tematizados ao longo das campanhas, atraindo eleitores e afirmando parecerias e vinculações. Num clima de batalha contra o mal, os candidatos propunham suas pautas para defender a família, o evangelho, os valores cristão e contra uma “agenda comunista”, que supostamente quer destruir a família tradicional, corromper as crianças e jovens e liberar o aborto indiscriminadamente. Exemplo disso está em uma fala da candidata Carla Pimentel (PSC) em uma de suas *lives*, quando cita o hino 212 da Harpa Cristã: “os guerreiros se preparam para a grande luta’, e essa canção traduz o meu coração falando desse pleito. Eu acredito que é tempo da gente se levantar, pra guerrear, pra trazer de volta o valor da nossa nação”. Esse discurso permeia, em grande medida, os eixos de análise das campanhas eleitorais, seja pelas pautas morais ou pelo apoio institucional das denominações. Se já sabemos quem são os que dizem ir “enviados por Deus”, escolhidos por Ele, agora observamos como esses “pelejam em nome do Senhor”.

“O Senhor certamente fará um reino duradouro para ti, que travas os combates do Senhor”: as pautas de cunho moral e religioso

Os oito religiosos políticos abordados por este trabalho apresentaram, entre as suas propostas, pautas de teor moral, das quais se destacam a defesa da família e da vida, por meio das quais procuram “conformar o ordenamento jurídico aos valores morais da ‘maioria cristã’, empreendendo cruzadas contra aborto, políticas igualitárias e anti-homofóbicas, educação sexual e a suposta doutrinação ideológica e de ‘gênero’ nas escolas” (MARIANO; GERARDI, 2019, p. 62). Para isso, as campanhas ganham um tom de luta contra as forças do mal, no qual os candidatos devem, como escolhidos de Deus, impedir que tais projetos sejam aprovados, procurando “combater os adversários e as transformações liberalizantes em curso nos arranjos familiares, na sexualidade, nas relações de gênero, nos valores morais, nos direitos, na legislação” (MARIANO, 2016, p. 722). Desta forma, esses posicionamentos orbitam em torno da mobilização de valores religiosos, associando essas propostas à preservação dos valores cristãos e à luta pela vida, pela família heteronormativa – classificada como a instituída por Deus – e pela inocência das crianças e jovens, supostamente atacadas por influências de ideologias de partidos de esquerda (Imagem 1).

Imagem 1: Pautas morais apresentadas pelos candidatos evangélicos



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Os posicionamentos em favor da legalização do aborto e das drogas, bem como projetos como o Escola sem Homofobia, são considerados pelos religiosos políticos como algo imoral, advindo do maligno. Deste modo, se apresentando, conforme lembra Mariano (2016, p. 721) como “servos diletos do Senhor dos Exércitos e militando em sua tropa à frente de um sem-número de batalhas espirituais (e morais, políticas e ideológicas)”, os candidatos buscam demonizar as pautas opostas aos valores cristãos. Destacamos ainda a fala do candidato Pastor Luciano Baruk, sobre igrejas que dizem não misturar religião e política: “então você pastor, você líder, abre o olho, oriente sua igreja, enquanto você se omite o inferno avança e conquista terreno sobre essa nação”, como também a de Carla Pimentel, que se considera escolhida por Deus: “eu sou imagem e semelhança de Deus, e o Senhor me chamou para uma missão tão linda, o primeiro legislador foi ele [...] eu quero ser legisladora no estado do Paraná porque eu sei que Deus tem padrões, proposições para nossa vida ser melhor”. Desta forma, utilizam-se dessas propostas como principal frente, no “intento de restaurar uma ordem moral e social tradicional tida sob ataque de forças malignas” (MARIANO; GERARDI, 2019, p. 73).

Esse teor bélico é perceptível nas falas, como no caso de Alexandre Amaro, da IURD, quando afirma: “sou cristão, e vou lutar por aquilo que verdadeiramente acredito, a família é a minha principal bandeira”, demonstrando que a prioridade estará em preservar a família dita tradicional. O Bispo Vagner Negrão, da mesma Igreja, quando gravou vídeo de apoio ao candidato diz: “temos certeza que ele, como deputado estadual, vai lutar, tem capacidade de lutar contra esses projetos, contra a destruição de nossas famílias, destruição das crianças”. Assim, combatem qualquer forma de família que se oponha à “entidade matrimonializada, patriarcal, patrimonializada, indissolúvel, hierarquizada e heterossexual” (DIAS, 2005, p. 5), modelo antipluralista cristão. Quanto a denominada “ideologia de gênero”, a fala do Missionário Romildo Ribeiro Soares (R. R. Soares, fundador da IIGD), na ocasião de hipotecar irrestrito apoio à candidata da Igreja Dra. Andreza Albuquerque, exemplifica essa ideia bélica, ao dizer que “o pessoal do mal quer fazer leis que são uma verdadeira vergonha, querem

convencer os meninos de 4, 5, 8 anos, por aí, que eles podem ser meninas, e que as meninas podem ter nascido errado e são meninos”. Também discursa o candidato Missionário Ricardo Arruda sobre uma suposta “ideologia partidária” nas escolas: “gente, isso aí é do mal, isso aí é maligno para formação dos nossos filhos, eu não falo aqui apenas como um crente evangélico, não! [...] querem doutrinar os jovens com essa maldita ideologia do socialismo, comunismo”, defendendo a instituição do Projeto de Lei 748/2015, denominado Escola sem Partido (ESP), “tentativas de reforçar a autoridade familiar na educação das crianças e restringir a autonomia dos professores e as temáticas trabalhadas em sala de aula” (SANTOS, 2018, p. 122). Cabe ressaltar que o candidato, utilizou do Projeto de Lei, durante a campanha, como instrumento de luta contra “a maldita esquerda que quer destruir as famílias e o povo brasileiro”.

Além dessas, outras propostas específicas de alguns candidatos também estiveram relacionadas à religião, como no caso da Carla Pimentel, que defende o ensino domiciliar para beneficiar pastores itinerantes e caminhoneiros que viajam com frequência, possibilitando maior flexibilidade para suas agendas, ou como a que pretendia reconhecer a Igreja como entidade social e filantrópica, apresentada por Bill Pastéis. Um dos planos que destacam a influências da religiosidade está no Projeto Aviva Seu Bairro, proposto pelo Pastor Luciano Baruk, que intenciona “levar música gospel e a palavra de Deus à muitos bairros de Curitiba e de todo Paraná”. A ideia é fundamentada no argumento que “milhões de pessoas que estavam vivendo em vícios de drogas e bebidas depois que tiveram um encontro com Deus através de Sua palavra foram restauradas e transformadas”. Uma vez por ano seria realizada uma festa, que seria chamada de “Aviva Paraná”, para apresentar os resultados do trabalho. Desta forma, como pondera alguns autores, a religião reconhece a importância da inserção no campo político para ampliar seu poder de atuação na sociedade, além de garantir benefícios do Estado para si (MEZZOMO; PÁTARO; BONINI, 2016; ORO; CARVALHO JUNIOR, 2013; MACHADO, 2003).

Deste modo, foi possível perceber como esses candidatos fazem uso da sua posição eleitoral para propor suas pautas, geralmente voltadas para combater posicionamentos diferentes daqueles baseados na moral cristã, assim como forma de obter benefícios estatais para a esfera religiosa. Ao considerar-se como representantes de Deus na política e membros fiéis de seu exército, batalham em defesa dos princípios da religião, em busca de alcançar um público eleitoral que compactua com seus posicionamentos. Contudo, parecem não considerar que tais posições podem ferir os direitos de liberdade das minorias, como mulheres (MACHADO, 2017), professores (COPAVARDE; LESSA; LOPES, 2018), religiões de matriz afro

(CAMURÇA, 2017), grupos LGBTQIA (MISKOLCI; CAMPANA, 2017), entre outras. Assim, ao publicizar proposições de cunho moral atreladas a um caráter bélico, geralmente como principal bandeira de campanha, procuram solidificar não só as pautas, mas também seu “reino duradouro” na política, embora nem sempre o eleitorado eleja os que “travam as causas do Senhor”.

“Revesti-vos de toda a armadura de Deus”: as “bênçãos” institucionais

Diversos foram os usos das instituições religiosas empregados pelos candidatos religiosos durante as campanhas, seja nas visitas aos templos, nos apoios de personalidades do meio gospel (Imagem 2), ou nos momentos em que ocupavam posições de destaque nos púlpitos, nos quais recebiam orações e a oportunidade de discursarem ao público de fiéis. É perceptível que “o ramo evangélico em geral se destaca no mercado religioso brasileiro como aquele que mais procura impor determinados tipos de conduta aos fiéis em seu cotidiano fora do círculo religioso” (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019, p. 47) o que não garante, necessariamente, a adesão dos membros. As visitas às igrejas, realizadas para cumprir agenda de campanha ou de ministério, forneciam um espaço privilegiado para esses políticos, principalmente aqueles que já possuíam certa visibilidade dentro de suas denominações, como no caso das candidatas Cantora Mara Lima e de Dra. Andreza Albuquerque. Aqueles que não possuíam esse capital recorreram a outros meios, como é o caso de Carla Pimentel, que enfatizou seu testemunho e trabalho como missionária na África, ou como o Bill Pastéis que passou a ser apresentado nos vários templos da AD Madureira no Paraná. Por fim, destacamos a experiência de Alexandre Amaro, que não concentrou sua campanha somente nos templos de sua denominação, mas também foi para as ruas, realizou passeatas, evidenciando uma relação harmoniosa com o eleitorado, fazendo gracejos, muito alegre, o que parece ter alcançado boa aceitação do público, já que foi eleito.

Imagem 2: Apoio de lideranças evangélicas aos candidatos religiosos



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

O apoio de denominações já consolidadas na inserção político-partidária no Paraná, como a Assembleia de Deus – Ministérios Madureira⁵² (AD/Madureira) e Missão (AD/Missão) –, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) determinam diferenças no *status* daqueles que gravam vídeos apoiando e indicando seus candidatos. Personalidades como a Cantora Mara Lima, além de receber apoio da Convenção das Igrejas Evangélicas da Assembleia de Deus do Paraná (CIEADEP), também recebeu indicações de pastores que são referência no meio pentecostal, entre os quais Pastor Silas Malafaia, Bispo Samuel Ferreira e as cantoras Suellen Lima, Cristina Mel, Vanilda Bordieri e Damares Oliveira. Esse foi o caso de Alexandre Amaro, que recebeu apoio da IURD, representada por diversos pastores e bispos que gravaram vídeos de apoio, publicados na página do candidato, como também do Bill Pastéis (AD/Madureira) e Gilson de Souza (IEQ). Essas bênçãos institucionais (Imagem 3) ampliam a esfera de influência do candidato, passando a contar com poder organizacional e financeiro da denominação, que dispõe com mão de obra voluntária, ampla rede de contatos, não pagam impostos sobre o espaço físico e não precisam declarar a origem das doações recebidas (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019, p. 58). Contudo, aqueles que não são “agraciados” com as bênçãos das grandes denominações geralmente recebem apoio de pastores e cantores locais, como foi o caso do candidato Pastor Luciano Baruk.

Imagem 3: Candidatos recebendo oração e bênção de autoridades evangélicas

⁵² A instituição não concedeu apoio oficial, mas espaço para que o candidato se apresentasse em seus púlpitos, além da indicação de alguns de seus líderes, como o Pastor Davi Secundo, presidente da Convenção Estadual das Assembleias de Deus Ministério de Madureira (CONEMAD/PR).



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Destacamos, ainda, a utilização do capital religioso da família, realizado pelos candidatos Misael Junior e Carla Pimentel, no intuito de angariar novos eleitores ligados a história da denominação, empreendendo os testemunhos dos avós, nos dois casos, que foram figuras importantes na expansão da Assembleia de Deus no Paraná. Misael Junior é neto do pastor José Pereira de Almeida, que foi presidente do ministério em Astorga (1953-1961), Cruzeiro do Oeste (1961-1967), Umuarama (1967-1976) e Cascavel (1976-2006) e, também, um dos fundadores da Convenção das Igrejas Evangélicas da Assembleia de Deus no Estado do Paraná (CIEADEP). O candidato procurou associar sua trajetória à de seu avô, enfatizando que é um homem de Deus, comprometido com o ministério, já que vem de família envolvida nesse ramo. Já Carla Pimentel é neta do pastor José Pimentel de Carvalho, que trabalhou na expansão da AD Missão no Paraná, o que parece tê-la influenciado a utilizar o nome Pimentel na campanha, embora seu sobrenome seja Cristiana de Carvalho. A candidata afirmou, em um *post*: “lembrei em lágrimas, do último pedido do meu avô para mim: ‘polaca sua herança não é patrimônio, não brigue por dinheiro, sua herança são os princípios que ensinei: lute pelo nosso povo’ {ecoava em seu leito de morte meu avô Pastor Pimentel}”, apelando para o emocional do eleitorado.

Deste modo, os religiosos políticos buscam alcançar o público evangélico, seja com apoio das denominações (Imagem 3), de lideranças ou de personalidades do meio gospel, podendo mesclar todas as formas acima mencionadas na mesma campanha, “revestindo-se de toda a armadura” para pelear em campanha, utilizando não só das pautas como arma de combate, mas das instituições como elemento de base para divulgação, apoio financeiro e nicho eleitoral. É preciso questionar se tal participação desses agentes fere a legislação eleitoral, já que aparentam aproveitar-se “indevidamente da fé de seguidores para neles incutir a ideia – de modo direto ou subliminar – de que certo candidato é o que possui melhores atributos para lhes

representar no desempenho de cargo eletivo” (VIEIRA et al., 2018), atentando contra a isonomia entre os candidatos, ferindo, de alguma forma, a legitimidade das eleições.

“Não há justo, nem um sequer”⁵³: considerações finais

Diante da vasta literatura sobre o tema e dos materiais coletados, é perceptível o uso do capital religioso durante as campanhas dos denominados religiosos políticos. Esses não só trazem sua linguagem, fé e cultura para o cenário eleitoral, como também apresentam suas pautas permeadas de valores cristãos, como a defesa da vida e da família, luta contra a “ideologia de gênero” e legalização das drogas, geralmente como sua principal bandeira. As estratégias de campanha que envolvem o sagrado não são veladas, mas utilizadas com formas e intensidades próprias a depender do candidato, seja nas titulações de urna, nas fotos ocupando locais de destaques nos templos, nos apoios das lideranças religiosas ou nos versículos em *flyers* e “santinhos”. Desta forma, esses agentes procuram lutar contra as propostas que se opõem ao seu *ethos*, bem como legitimar suas pautas e persuadir o público evangélico a se tornar seu eleitor.

Assim, cabe destacar como as fronteiras entre os campos da religião e política não estão bem delimitadas, mas existem permeabilizações e imbricações, num modelo de laicidade distante daquele rígido e bem demarcado, o que possibilita a esses religiosos políticos trazerem para a cena pública suas pautas, embasados na célebre afirmação dita pelos candidatos e lideranças religiosas de que o “Estado é laico, mas não é ateu”. Finalmente, se o livro de provérbios diz que “quando se multiplicam os justos, o povo se alegra”, cabe discutir quem são os “justos” e quem é o povo que se alegrará diante do governo daqueles que foram contemplados por esse artigo. Analisando as propostas que parecem restringir a liberdade da mulher, da comunidade LGBTQIA, dos professores, das religiões não ligadas ao cristianismo, e qualquer outra forma de pensamento diferente da utilizada por esses, nos parece não haver um justo sequer, já que essas minorias “suspiram”, como quando “dominam os perversos”⁵⁴.

Referências

⁵³ BÍBLIA, N. T. Romanos 3: 10. In: BÍBLIA SAGRADA: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

⁵⁴ “Quando se multiplicam os justos, o povo se alegra, quando, porém, domina o perverso, o povo suspira”. BÍBLIA, A. T. Provérbios 29: 2. In: BÍBLIA SAGRADA: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. 1664p.

BISPO, Raphael. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 249-277, set./dez. 2018.

BOSISIO, Izabella. Religião, cultura, nação: articulações possíveis a partir de três datas comemorativas. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 199-221, set./dez. 2018.

BURITY, Joanildo. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. **Contemporânea**, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 199-227, jan./jun. 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e política no Brasil: análise das eleições de 2002 a 2010 para a Câmara Federal. In: PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André; MEZZOMO, Frank Antonio (Orgs.). **Instituições e sociabilidades**: religião, política e juventudes. Campo Mourão: Editora Fecilcam, 2013, p. 63-102.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CANCIAN, Renato. Conflito Igreja-Estado no período da ditadura militar: revisitando aspectos teóricos das abordagens institucionais. **Angelus Novus**, São Paulo, v. 7, n. 11, p. 95-116, 2016.

CAPAVERT, Caroline Bastos; LESSA, Bruno de Souza; LOPES, Fernando Dias. “Escola sem Partido” para quem?. **Revista Ensaio**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 102, p. 204-222, mar. 2019. .

CARREIRO, Gamaliel da Silva. Sobre a lógica do voto evangélico no Brasil: filiação religiosa e seu impacto na política brasileira. **Século XXI**, Santa Maria, v. 7, n. 2, p. 66-100, jul./dez. 2017

CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 15-68, jul./dez. 2017.

DATAFOLHA. **44% dos evangélicos são ex-católicos**. Disponível em: <<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

DIAS, Maria Berenice. Homoafetividade e o Direito à Diferença. **Universo Jurídico**, Juiz de Fora, ano XI, 04 jul. 2005.

GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: evangélicos e suas presença na sociedade brasileira. In: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, p. 189-208.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

IBGE. **Censo demográfico 2010**. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em: 27 mar. 2018.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é Iluminismo?. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 9-18.

LUNA, Naara. O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 165-197, set./dez. 2018.

132

MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. **Cadernos Pagu**, Campinas, s/v., n. 50, p. 1-48, maio/ago. 2017.

_____. Existe um estilo evangélico de fazer política? In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. Brasília: Attar Editorial, 2003. p. 283-307.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularismo e pluralismo em debate. **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, out./dez. 2016.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Eleições presidenciais na América latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. **Revista USP**, São Paulo, n. 120, p. 61-76 jan./mar. 2019.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Religião e Política: estratégias institucionais e acionamentos religiosos por candidatos evangélicos em eleições proporcionais (2008-2016). **Rever**, São Paulo, ano 17, n. 3, p. 139-165, set./dez. 2017.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; BONINI, Lara de Fátima Grigoletto. Religião e política nas eleições ao legislativo municipal de Campo Mourão, Paraná. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p.271-289, jan./jun. 2014.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.

MONIZ, Jorge Botelho. O secularismo hodierno à luz dos instrumentos de financiamento das igrejas e confissões religiosas europeias. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 23, p. 145-180, maio/ago. 2017.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**, Iquique, v. 7, n. 2, p. 13-31, jun./dez. 2013.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 131-164, set./dez. 2018.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 184-208, 2012.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de. Religiões e eleições 2012 em Porto Alegre. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 109-144, jan./jun. 2013.

PEREIRA, Roger. **Francischini faz mais de 420 mil votos e PSL fica com maior bancada**. Publicado em: 07 out. 2018. Disponível em: <<https://paranaportal.uol.com.br/politica/francischini-faz-mais-de-420-mil-votos-e-psl-fica-com-maior-bancada/>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

PIERUCCI, Antônio Flavio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. **Anuac**: Cagliari, v. 1, n. 2, p. 87-96, nov. 2012.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como maquinas eleitorais no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 120, p. 43-60, jan./mar. 2019.

SANTOS, Rayani Mariano dos. Conservadorismo na Câmara dos Deputados: discursos sobre “ideologia de gênero” e Escola sem Partido entre 2014 e 2018. **Teoria e cultura**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 118-134, dez. 2018.

VIEIRA, Thiago Rafael et al. **abuso de poder das igrejas e as eleições de 2018**. Gazeta do Povo. Publicado em: 19 ago. 2018. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/justica/o-abuso-do-poder-das-igrejas-e-as-eleicoes-de-2018-63andqcl7kclrn0gljjwonle/>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

SACRALIZAÇÃO DA FAMÍLIA E DEFESA DE VALORES CRISTÃOS ENTRE CANDIDATOS EVANGÉLICOS PARA A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA ESTADUAL DO PARANÁ NAS ELEIÇÕES DE 2018

Lucas Alves da Silva (UNESPAR - PG)¹¹

Frank Antonio Mezzomo (UNESPAR - PQ)¹²

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (UNESPAR - PQ)¹³

Resumo: A presente pesquisa analisa como o discurso religioso em defesa dos valores cristãos como fonte de moralidade política e em defesa da família se fez presente nos materiais publicados na mídia social *Facebook* dos candidatos evangélicos à Assembleia Legislativa Estadual do Paraná (ALEP) durante a campanha eleitoral de 2018. Percebemos nas últimas décadas o quanto o ativismo religioso tem se acentuado na política brasileira, em especial entre os evangélicos, que buscam inscrever seus valores e crenças no cenário público. Neste processo de busca por visibilidade e legitimidade, os evangélicos considerados conservadores – que se colocam em defesa da família, contra expansão de direitos para grupos LGBT's, contra a legalização do aborto e das drogas – têm travado disputas morais com setores laicos da sociedade. Como fonte empírica para análise foram coletados, os materiais de campanha de 45 candidatos identificados como evangélicos para a ALEP em 2018, e recortados os materiais publicados na mídia social *Facebook* que abordaram o tema da defesa da família e de preservação de valores cristãos. As análises realizadas evidenciaram que os discursos em defesa do modelo familiar heteronormativo e dos valores cristãos foram recorrentes nos materiais, e se mostraram como as principais pautas defendidas pelos candidatos.

11

Palavras-chave: Moralidade. Evangélicos. Eleições 2018.

Introdução

Temos observado nas últimas décadas no Brasil a emergência de grupos religiosos no cenário público, em particular na política institucionalizada, de seguimentos cristãos evangélicos, em especial os de vertente pentecostal (IBGE, 2010). Ao adentrar o espaço público, as instituições religiosas têm buscado permear as fronteiras da política, e acabaram por despertar interesse de diversos cientistas sociais, preocupados com as consequências desta imbricação, em particular no que tange ao princípio republicano da laicidade. Neste sentido, o presente texto tem por objetivo analisar como o discurso religioso em defesa dos valores cristãos como fonte de moralidade política e em defesa da família se fez presente no material de campanha publicado na mídia social *Facebook* dos candidatos evangélicos à Assembleia

¹¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) pela Universidade Estadual do Paraná (Unespar). Bolsista CAPES. E-mail de contato: lucas.as137@gmail.com

¹² Doutor em História. Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) da Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail de contato: frankmezzomo@gmail.com

¹³ Doutora em Educação. Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) da Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail de contato: crispataro@gmail.com

Legislativa Estadual do Paraná (ALEP) nas eleições de 2018. Ressaltamos que, dentre as denominações pertencentes ao grupo evangélico, em nossa análise trataremos das Igrejas pentecostais, em que destacam-se por sua atuação no cenário público as seguintes: Igreja Assembleia de Deus (AD), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD).

A participação evangélica na política brasileira, capitaneada pelas Igrejas pentecostais, é um fenômeno que vem ocorrendo de maneira articulada desde o período de redemocratização – década de 1980 (MARIANO, 2009). O ingresso deste grupo de religiosos na política trouxe à cena pública do país práticas e valores próprios do campo evangélico, que, juntamente com elementos da cultura católica – ocultada pela naturalidade de sua presença secular (GIUMBELLI, 2014) –, geram uma disputa tanto por visibilidade como por legitimidade. Desta forma, algumas igrejas têm buscado participar ativamente da formação de uma cultura pública evangélica, em contraposição e paralelamente à católica.

A articulação política de Igrejas evangélicas tem resultado na formação de considerável força e influência em espaços teoricamente secularizados. Como expressão da organização política religiosa temos as Bancadas Evangélicas, que atuam tanto no Congresso Nacional¹⁴ como nas Assembleias Estaduais e, em alguns municípios, nas Câmaras Municipais (ORO, 2005). Ocorre que a emergência destes atores e organizações religiosas em diferentes níveis da esfera política nacional tem se confrontado com o ideal de laicidade, próprio dos estados republicanos modernos do ocidente, assim como com o processo de secularização do espaço público, que visa reservar a presença e atuação religiosa aos ambientes privados.

Sustentados na trajetória católica de estreita ligação com o Estado brasileiro e da aguda aproximação dos evangélicos com a política, estes grupos religiosos têm reconfigurado as relações entre religião e Estado, e traçado novos desafios para pensarmos que tipo de laicidade é construída no país. Atento a este movimento, Giumbelli (2014) indica novas maneiras para se pensar a questão da laicidade, não mais como um modelo teórico estático, engessado, mas que busca compreender como a religião vem se constituindo nos diferentes espaços públicos. Neste sentido, Camurça (2017, p. 859) conflui que “ao invés do que a laicidade deve ser segundo paradigmas jurídicos, constitucionais e programáticos, deve-se contemplar como os atores

¹⁴ No Congresso Nacional, apesar de estar há anos se articulando politicamente, a Bancada Evangélica foi registrada somente em 2003, com a criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Contudo, somente em 2015 ela foi oficialmente reconhecida, passando a contar com pelo menos um terço da Câmara, na ocasião com 203 membros. Maiores informações disponíveis em: <<https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53658>>. Acesso em: 14 mar. 2019.

sociais contextualizados se apropriam destas normas consagradas como ‘regime laico’ em função dos seus interesses e projetos”. Desta forma, a ideia proposta pelos autores seria de buscar entender a laicidade como fruto das distintas relações estabelecidas entre agentes religiosos, Estado e espaço público, considerando assim as questões históricas, sociais, culturais e políticas que cada país e região apresentam e que podem influenciar no entendimento do que se denomina laicidade. No caso brasileiro, a presença religiosa no espaço público tem ocorrido não em oposição à secularização, mas ancorada juridicamente no princípio da laicidade, da liberdade e da pluralidade religiosa, que asseguram sua livre organização e garantem seu direito de manifestação (GIUMBELLI, 2008). Para Mariano (2011, p. 254), “a laicidade do Estado brasileiro tem sido acuada pelo avanço de grupos católicos e evangélicos politicamente organizados e mobilizados para intervir na esfera pública”.

Neste processo de avanço religioso no espaço público, a detenção e influência sob canais de comunicação de massa¹⁵, como rádio, televisão e mais recentemente a internet - em especial as mídias sociais digitais, como *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* e *YouTube* -, tem sido amplamente utilizada por parte de Igrejas evangélicas. O uso intenso das mídias, conforme aponta Meyer (2015), é uma das chaves para a manifestação da religião, e uma das causas que mantém a religião como força ativa na sociedade contemporânea. A respeito do uso das mídias pelos evangélicos, em especial da internet, Jungblut ressalta que, “diferentemente de outros grupos, eles agem escancaradamente segundo a lógica do mercado, fazendo com que cada grupo ou indivíduo evangélico potencialize, ao máximo, na Internet, os apelos salvacionistas dessa modalidade de cristianismo” (2012, p. 463-464). A expansão do uso da internet possibilita novas formas de apelo conversionista e de expressão religiosa, em um espaço onde o receptor pode tornar-se também emissor (CUNHA, 2016). Por mais utilizados que sejam os meios de comunicação tradicionais pelas instituições religiosas – como rádio e televisão –, muitas denominações de menor expressão e presença política ainda não tem acesso a tais canais, levando assim as ferramentas da internet a serem largamente utilizados pelos grupos invizibilizados em outros meios (CUNHA, 2017a).

Nas mídias sociais digitais, em consonância com outros âmbitos da esfera pública, a presença religiosa evangélica vem sendo marcada pelo posicionamento moralmente

¹⁵ Algumas instituições religiosas são detentoras de importantes canais na televisão aberta da rede nacional, assim como estações de rádio. Como exemplo temos a IURD, que comanda a segunda maior rede de comunicações do Brasil, a Rede Record, a qual atua sob a tutela da Igreja (AIRES et al., 2009). Além da IURD, Igrejas como a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Católica, também são detentoras de canais de televisão abertas (CUNHA, 2016).

conservador, especialmente no que tange a assuntos ligados à sexualidade, aborto, drogas, defesa da família e direitos humanos. No interior na política institucionalizada, alinhada a postura de restrição de direitos, temos a partir dos anos de 2010 um conservadorismo moral que passa a se acentuar na atuação da FPE, que se coloca como “primado moral” da nação (TADVALD, 2015), e toma como foco de debate a “defesa da família e da moral cristã contra a plataforma dos movimentos feministas e homossexuais” (CUNHA, 2017a, p. 254). Neste sentido, Almeida destaca a disputa por moralidade pública, “que no Brasil encontra nas religiões cristãs os principais canais de sacralização da família e da reprodução da vida” (2018, p. 182). Nesta disputa, se tornaram protagonistas deste conservadorismo moral religioso os evangélicos pentecostais, que visam, sobretudo, o controle rígido dos corpos, assim como seus comportamentos e relações.

O que se percebe é uma disputa entre grupos evangélicos, católicos e laicos para inscrever legalmente seus valores à população. Para Machado (2012, p. 49), “verifica-se neste início de século uma acirrada disputa de sentidos em torno da vida e da sexualidade humana entre as ideologias de matriz cristã e as de caráter secular, como as dos movimentos feministas e pela diversidade sexual”. Desta motivação deriva a busca religiosa por ter seus projetos morais reconhecidos na forma de lei, recebendo com isso reconhecimento e audibilidade, em “verdadeiras e importantes lutas simbólicas” (SEGATO, 2006, p. 212). Neste embate entre setores laicos e religiosos, o que está em jogo, além da prática em si – como aborto e relacionamento entre pessoas do mesmo sexo, que podem encontrar outras vias não legais de existir –, é o *status* e o reconhecimento legal da nação e demais comunidades morais que a legitimam (SEGATO, 2006).

Tendo por base as discussões realizadas, e compreendendo que os valores cristãos e a “defesa da família” são aspectos centrais na mobilização de religiosos moralmente conservadores, buscamos analisar nos materiais de campanha de candidatos evangélicos à ALEP a presença de discursos em defesa dos valores cristãos e da família. Para tanto, juntamente com demais membros do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão, acompanhamos durante o período eleitoral de 2018 os candidatos evangélicos identificados como religiosos políticos, ou seja, aqueles que evidenciaram explicitamente sua ligação com a igreja a qual eram vinculados (CARVALHO JUNIOR; ORO, 2017). Neste processo identificamos 45 candidatos¹⁶, e

¹⁶ Em uma análise prévia de todos os 766 candidatos registrados para concorrer a uma vaga à ALEP, identificamos um total de 140 candidatos que acionaram a religião, entre eles católicos e pertencentes a religiões de matriz afro.

coletamos de suas páginas e perfis da mídia social *Facebook* seus materiais de campanha que, direta ou indiretamente, apresentaram relação com valores morais e religiosos. Vale ressaltar que dos 45 candidatos que acompanhamos, nem todos apresentaram materiais ligados ao tema da presente investigação, e dentre eles 3 foram reeleitos e 4 eleitos. A vinculação dos candidatos por denominação ficou dividida entre 17 Igrejas evangélicas, embora parte deles não tenham apresentado ligação direta e exclusiva a uma denominação religiosa. Contudo, em seus materiais constavam conteúdos com menção a Deus, a passagens bíblicas e pautas morais, ou então, como ocorreu com alguns candidatos que utilizaram o título de pastor em seu nome de urna, notamos o trânsito dos mesmos em celebrações de diferentes igrejas, mas sem uma que se mostrasse como a principal.

Dentre outras mídias sociais digitais, escolhemos o *Facebook*, por conta do grande volume de deputados que a utilizaram como veículo para realização de suas campanhas, além do alto número de usuários que apresenta em solo brasileiro¹⁷. Além disso, o baixo custo, na maioria das vezes custo zero, e facilidade para publicar materiais e conteúdos diversos, contribuiu para ampliar a utilização do *Facebook* como um dos principais instrumentos de campanha acionados pelos candidatos à ALEP. Entre os materiais identificamos vídeos, fotos, textos, *jingles*, *lives*, “memes”, entre outras publicações, tanto de produção dos candidatos como compartilhamentos de outros perfis, páginas e demais sites de notícias. Após a coleta fizemos a organização e tabulação, buscando os conteúdos em que constavam a temática da defesa da família e de valores cristãos.

Dividimos o texto em dois eixos: no primeiro procuramos verificar como o discurso em defesa da moralidade cristã na política esteve presente nas campanhas; na sequência analisamos os materiais que se mostraram relacionados à defesa e sacralização da família tradicional. Ressaltamos que os temas, em alguns casos, são transversais, estando mutuamente presentes.

“Para os princípios bíblicos serem defendidos”

Para justificar a participação de religiosos na política institucionalizada, os discursos dos candidatos são, em partes, embasados em princípios bíblicos. Como exemplo, temos o

Após uma primeira triagem refinamos nossa busca para os evangélicos, e chegamos ao número de 45, os quais recorreram de forma mais intensa e explícita aos elementos religiosos em suas campanhas.

¹⁷ O Brasil é atualmente é um dos 5 países no mundo com maior número de usuários do *Facebook*, com aproximadamente 127 milhões de contas ativas. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/tec/2018/07/facebook-chega-a-127-milhoes-de-usuarios-mensais-no-brasil.shtml>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

trecho retirado de Provérbios 29:2 – uma passagem recorrente entre as falas e publicações dos pesquisados – que diz o seguinte: “quando os justos governam, alegra-se o povo, mas quando o ímpio domina, o povo geme” (BÍBLIA SAGRADA, 2013). Nestes casos, buscam apresentar as pessoas vinculadas à igreja como fonte de moralidade e honestidade, como sendo elas os “justos” de que trata o excerto do livro sagrado para os cristãos. Neste sentido, em defesa dos ensinamentos bíblicos, a candidata Cantora Mara Lima (Partido Social Cristão – Assembleia de Deus) coloca como uma de suas pautas de campanha o seguinte: “para os princípios bíblicos serem defendidos”, se comprometendo a salvaguardar a bíblia como um livro de regramento social, o qual deve ser preservado.

Buscando demonstrar a importância de estreitar as relações entre religião e política, a candidata Carla Pimentel (Partido Social Cristão – Assembleia de Deus) publicou em seu perfil uma imagem com uma frase de Charles Spurgeon – antigo pregador da Igreja Batista do século XIX – que diz o seguinte: “só os tolos acreditam que política e religião não se discutem. Por isso os ladrões permanecem no poder e os falsos profetas continuam a pregar”. O trecho trata como “tolos” aqueles que pensam que tal relação não deve existir, e afirma que este afastamento seria uma das causas da corrupção política. Sendo assim, a presença religiosa na política seria, segundo os candidatos, necessária para que se promova o combate à corrupção no país, em razão dos inúmeros casos desvelados na política brasileira nas últimas décadas, mesmo que em várias delas parlamentares declaradamente religiosos tenham sido acusados e condenados¹⁸. Desta forma, em uma tentativa de sistematizar o voto evangélico, a ideia de que “irmão vota em irmão”, que se tornou conhecida ainda na década de 1980 com a entrada evangélica na política do país de forma articulada (MARIANO, 2009; PRANDI; SANTOS, 2017), se fez presente nas campanhas estaduais paranaenses de 2018, sendo apresentada de forma declarada no material do candidato Eliseu Liberato (Partido da República – Igreja não identificada), ao compartilhar um vídeo do Jornalista Ricardo Azevedo que afirmou que “cristão vota em cristão”, e defende a mobilização dos cristãos para colocar seus pares na política.

¹⁸ Como exemplo, temos o caso do ex-presidente da Câmara dos deputados federais, Eduardo Cunha, membro e um dos representantes da Assembleia de Deus no Congresso e filiado ao MDB, o qual foi preso em 2016 e condenado por corrupção, lavagem de dinheiro e evasão de divisas pela operação Lava Jato. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/juiz-federal-condena-eduardo-cunha-a-24-anos-de-prisao-por-desvios-na-caixa.shtml>>. Acesso em: 15 fev. 2019.

No Estado do Paraná, temos o caso do ex-deputado estadual Pastor Edson Prackzyk, representante oficial da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) enquanto deputado, filiado ao PRB, também envolvido em denúncias de casos de corrupção. No processo em questão, ele foi acusado de empregar funcionários fantasmas entre os anos de 2000 e 2004, entre eles parentes e pastores da própria IURD.

Ainda tratando da imbricação entre religião e política, a candidata Cantora Mara Lima publicou um vídeo de entrevista do Pastor Silas Malafaia, em que o mesmo afirma que “o estado é laico, mas não é laicista. [...] Como é que eu que sou cristão não posso ser cristão na política”. Este tipo de argumento é também utilizado por parlamentares no Congresso Nacional para garantir o direito de defesa dos valores dos grupos evangélicos no qual representam (MACHADO, 2017). Com isso, é possível notar novamente um deslocamento e alinhamento destes discursos para as campanhas eleitorais, que é justificado juridicamente pelo princípio constitucional de liberdade religiosa (MONTERO, 2006).

Nesta “batalha” contra a corrupção e a favor da moralidade cristã, além dos grupos minoritários, já citados, que buscam romper com a barreira da família tradicional, o Partido dos Trabalhadores (PT) é também considerado pelos grupos conservadores um inimigo a ser repellido. O referido partido é considerado uma das expressões do comunismo no Brasil, tanto por suas políticas sociais voltadas para as classes inferiores, como “por ter aberto o caminho para a ampliação de direitos das mulheres e LGBTIs quando assumiu o poder executivo nacional em 2003” (CUNHA, 2017b, p. 255), tendo possibilitado a ascensão de grupos até então marginalizados, e que passaram a ecoar suas vozes no âmbito público. A partir de então, a atuação dos governos petistas gerou uma mescla de antipetismo e anticomunismo, muitas vezes tratadas como sendo a mesma coisa (MIGUEL, 2016). Além do PT, os demais partidos considerados pela extrema direita como pertencentes a esquerda política do país foram alvos de ataques, sendo acusados por desvirtuarem valores ligados a doutrinas cristãs. A tentativa destes candidatos foi de reforçar a ideia construída há décadas e apoiada por várias Igrejas evangélicas, em especial a partir do período militar iniciado em 1964 no Brasil (MARIANO, 2009), de que o comunismo seria uma “ameaça” à sociedade, e que coloca em risco os valores cristãos e os moldes familiares tradicionais, sendo assim um mal a ser combatido.

Seguindo durante as campanhas estas premissas, tivemos no período eleitoral por parte de alguns candidatos uma busca por demonizar a noção de comunismo, e de afastar os eleitores cristãos, em especial os evangélicos, de votarem em candidatos ligados a esta expressão política, como podemos perceber na Figura 1. Este processo, segundo Ab’Sáber (2018), embora exista há décadas no Brasil, foi acionado com intensidade novamente durante os últimos anos do governo petista, em que a oposição ao então governo buscou forjar sob o PT a imagem do mal representado pelo comunismo. Nesta guerra forjada, alguns grupos evangélicos estão inseridos como combatentes, sendo preciso escolher entre ser cristão ou ser de esquerda. Procurando reafirmar esta oposição, o Pastor Silas Malafaia, em vídeo publicado pelo candidato

Oziel Rodrigues (Igreja Assembleia de Deus – Partido Popular Socialista) em sua página no *Facebook*, afirma que “é esquerda ou é cristão, os dois não dá”, incentivando o voto em partidos políticos da direita e seus representantes. Ou seja, da forma como a esquerda é apresentada, suas doutrinas ideológicas seriam incompatíveis com os preceitos cristãos.

Esta forma de entender a esquerda é reforçada por afirmações um tanto agressivas, se pensarmos a partir do ponto de vista religioso cristão, como a apresentada pelo candidato Pastor Alessio Violato (Partido Social Liberal – Igreja Pentecostal Só Jesus é a Verdade), que recorre ao posicionamento de uma figura conhecida da Igreja Católica, Padre Cícero, para ressaltar algo que aparentemente acredita: as relações estreitas entre comunismo e o diabo. Na publicação, o texto atribuído ao religioso católico diz que “o comunismo foi fundado pelo demônio. Satanás é seu chefe e a disseminação de sua doutrina é a guerra contra Deus”. Para combater este suposto mal colocado como responsável por todas as mazelas pelas quais passa o país, a solução para os problemas causados por este sistema, conforme proposto em publicação do candidato Pastor Luciano Baruk (Igreja Assembleia de Deus – Podemos), seria eleger o maior número possível de cristãos. Contudo, ao realizar ataques ao sistema comunista que supostamente estaria agindo no país, se desconsidera a conjuntura econômica e social vigente há anos no Brasil que não estão ligadas a ações que tem por base teorias comunistas (AB’SÁBER, 2018). Aqui, mais uma vez, os candidatos evangélicos são retratados como depósito de hombridade e ordem, apresentados como a “salvação” do país.

Em uma destas investidas contra a esquerda, o candidato Missionário Ricardo Arruda (Partido Social Liberal – Igreja Mundial do Poder de Deus) afirmou em uma de suas *lives* que “esses partidos ligados à esquerda comunista fazem tudo contrário ao que é correto, ao que a palavra de Deus diz, ao que as famílias pregam”. Notamos com isso uma generalização radical das posições assumidas pelos partidos considerados de esquerda por estes grupos, que em sua maioria apoia as lutas por causas progressistas e pela ampliação de direitos para as camadas populares mais baixas, mas que na prática nem sempre seguem como norteadora as teorias comunistas, e em alguns casos, ao se tratar da área econômica por exemplo, se aproximam das políticas neoliberais.

Ao buscarem reforçar esta interpretação da esquerda, em especial do que acreditam ser o comunismo, alguns candidatos apresentaram eleitores e demais adversários, ligados a este espectro político, como pervertidos, desvirtuados e imorais. Em especial nas eleições de 2018, devido a intensa polarização política, os eleitores que se colocavam contra o então candidato à presidência Jair Bolsonaro (PSL), considerado o representante da extrema direita conservadora

brasileira, foram, em algumas situações, taxados como simpatizantes, ou mesmo defensores dos ideais da esquerda, em especial aqueles que se declaravam apoiadores do candidato à presidência pelo PT, inicialmente Lula e oficialmente Fernando Haddad.

Figura 1: Comparação entre eleitores da direita e da esquerda



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Como demonstram as publicações da Figura 1, as montagens tratam de comparações entre eleitores ligados à direita – defendida pelos candidatos –, que seguem o modelo patriarcal heteronormativo de comportamento e de família (SANTOS, 2018), e eleitores que estariam vinculados à esquerda, os quais fogem das regras socialmente aceitas, buscam quebrar padrões de comportamento estabelecidos para homens e mulheres, e incorporar ao convívio social novas formas de relacionamentos, considerados, por isso, subversivos e uma ameaça à ordem vigente. Neste contexto eleitoral, a intenção dos candidatos era coibir os eleitores a votar em candidatos da esquerda, utilizando mais uma vez a representatividade assumida pela figura do presidenciável Jair Bolsonaro como oposição desta ala política.

Em uma das imagens da Figura 1, a questão levantada são os objetivos da direita e esquerda em relação à família, as quais são representadas por meio de modelos familiares opostos: a família de direita seguindo a estrutura tradicional patriarcal – com o pai em primeiro plano, ladeado por esposa e filhas, e a da esquerda mostrando uma união homoafetiva entre dois homens – claramente não tolerada pelos candidatos que realizaram as publicações por não

estarem de acordo com os desígnios de Deus. Ao tratar de “objetivo familiar”, a postagem tenciona erroneamente que há um projeto de família da esquerda que visa acabar com relações heterossexuais, quando, na verdade, o que se propões são garantias de liberdade e direitos individuais (REIS; EGGERT, 2017).

Nestas postagens, assim como demais formas de posicionamento dos candidatos analisados, não são discutidas as garantias dos sujeitos para expressarem sua orientação sexual publicamente ou ter sua união reconhecida legalmente, muito menos dos inúmeros casos de violência física e simbólica que ocorrem no Brasil todos os dias, causadas pelo machismo e preconceitos em relação à orientação sexual. Tanto nas campanhas como em outros âmbitos políticos, como no Congresso Nacional por parte de grupos conservadores (MACHADO, 2017), a preservação da família tradicional parece estar acima da violência e das inúmeras mortes ocasionadas pela intolerância ligada às diferenças de gênero sexual.

A família tradicional como entidade sacralizada

“Eu vou morrer gritando e defendendo a família”, esta foi uma frase proferida pela candidata Cantora Mara Lima em um dos vídeos publicados durante sua campanha eleitoral para a ALEP em 2018. Assim como fez a referida candidata, entre os demais concorrentes evangélicos à uma vaga na ALEP, tivemos uma vasta quantidade de materiais de campanha em que se fizeram recorrentes discursos em “defesa da família”, e em que esta pauta foi norteadora de algumas campanhas. Nota-se que a apropriação deste tema de campanha está alinhada com os assuntos amplamente abordados pelo grupo político que compôs a Bancada Evangélica paranaense dos últimos anos (PÁTARO; MEZZOMO; ROSA; SILVA, 2018), assim como a FPE no Congresso Nacional e demais bancadas moralmente conservadoras das câmaras legislativas estaduais e municipais espalhadas pelo Brasil. Nestas esferas políticas, o tipo de estrutura familiar reconhecida legalmente pelo Estado é um assunto polêmico, em especial no que tange às famílias estabelecidas por uniões homoafetivas (MACHADO, 2017; SANTOS, 2018). Cabe ressaltar que a partir das discussões em torno da manutenção da estrutura familiar patriarcal se desprenderam outros assuntos durante as campanhas, como “ideologia de gênero”, aborto e “Escola Sem Partido”, os quais, embora relacionados à defesa da família, não foram o foco da presente investigação.

Capitaneando os principais assuntos observados durante o período eleitoral de 2018 nas campanhas dos candidatos evangélicos, é perceptível um apelo constante em defesa da família tradicional, tema presente no material de campanha de todos os candidatos aqui analisados.

Temos, por exemplo, o tema da família inserido em alguns *slogans* de campanha dos candidatos, com frases como: “Em defesa da família”, “Em defesa dos princípios da família”, “Em defesa da vida e da família” e “#ADeputadadaFamília”, as quais compuseram praticamente todo o conteúdo postado no *Facebook* pelos postulantes a uma vaga no legislativo paranaense que utilizaram destes *slogans*. A família a ser defendida, nos casos em destaque, é aquela que segue o modelo patriarcal cristão, composta por um homem, uma mulher e filhos, deslegitimando estruturas familiares diferentes, mesmo havendo no país uma miríade de formações distintas.

Neste sentido, para os defensores da família tradicional, “as relações e as práticas familiares não podem ser desafiadas e transformadas, tendo que permanecer iguais – com as desigualdades de gênero, a divisão sexual do trabalho, a heterossexualidade” (SANTOS, 2018, p. 131). Em defesa deste arquétipo familiar, temos várias publicações em que os candidatos buscam expor suas próprias famílias, a fim de mostrar aos eleitores que também vivenciam, ao menos aparentemente, aquilo que defendem. Para reforçar esta ideia, o candidato Pastor Sandro Martins, do Partido Verde, ligado à Igreja Batista, defende em uma de suas publicações (Figura 2), em que consta a foto de uma família composta por pai, mãe e filha – família tradicional –, que as comemorações em razão do dia dos pais e das mães devem ser obrigatoriamente comemoradas nas escolas públicas¹⁹, e não haja apenas o dia da família, como propõe alguns setores da sociedade, que buscam valorizar também outros arranjos familiares. Conforme aponta Machado (2017), tais posições tomam por base princípios bíblicos, em que buscam ressaltar interpretações que justifiquem a formação familiar heterossexual, com o argumento principal da criação divina do homem e a mulher, sendo a relação entre estes dois seres o princípio fundador das famílias, e os demais tipos de relação considerados casos de profanidade.

¹⁹ A publicação do candidato Pastor Sandro Martins trata da aprovação da Lei Municipal n. 10.726, de outubro de 2018, da cidade de Maringá - Paraná, a qual instituiu as comemorações do Dia das Mães, Dia dos Pais e Dia das Crianças no âmbito dos estabelecimentos da rede pública municipal de educação e de ensino. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/pr/m/maringa/lei-ordinaria/2018/1073/10726/lei-ordinaria-n-10726-2018-institui-as-comemoracoes-do-dia-das-maes-dia-dos-pais-e-dia-das-criancas-no-ambito-dos-estabelecimentos-da-rede-publica-municipal-de-educacao-e-de-ensino-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 12 fev. 2019.

Figura 2: Materiais de campanha que recorreram à questão da defesa da família



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Ao considerar a família como a base de uma sociedade moralmente aceitável, é unânime entre os candidatos a assertiva de que a mesma estaria correndo sérios riscos. Nesta esteira, o candidato Missionário Ricardo Arruda toma posição a favor do modelo familiar tradicional, e afirma em uma de suas publicações: “temos uma posição bem definida, somos direita conservadora, defendemos os valores da família”. Defendendo esta ideia, o candidato Ed Claudio Cruz, também do Partido Social Liberal e membro da Igreja Só O Senhor é Deus, alega em um de seus vídeos publicados em seu perfil no *Facebook* que “vivemos uma luta espiritual, [...] para defender aquilo que Deus criou pra nós, que é a família”. O risco declarado às famílias tem suas origens, segundo interpretação de segmentos conservadores da sociedade, nos

movimentos progressistas – feminista e LGBT's, os quais são considerados alvos a serem combatidos (CUNHA, 2017b; MACHADO, 2012).

Seguindo formas de posicionamentos muito próximas, podemos notar em parte do material de campanha constante na Figura 2 algumas publicações dos candidatos a respeito da defesa, proteção e valorização da família tradicional. Em uma das imagens, a candidata Carla Pimentel, alega que “política é a chance de defender os princípios da família cristã, representando aqueles que precisam de proteção e de voz perante a sociedade!”. Nesta mesma seara, a candidata Dra. Andreza Albuquerque (Partido Social Democrático – Igreja Internacional da Graça de Deus) compartilhou um vídeo durante sua campanha em que a Pastora Ligia Jeanine ressalta que “devemos colocar políticos para barrar as leis que são contra o povo de Deus”, referindo-se às leis que visam a descriminalização do aborto, igualdade de direitos para homossexuais, legalização das drogas, entre outras. O que se nota é que a proteção da família, bem como valorização de seus laços, é colocada por alguns candidatos como um tipo de missão a ser por eles cumprida, e alguns colocam esta tarefa como um “chamado de Deus”. Para os candidatos, a entidade familiar é considerada uma instituição sagrada, onde devem ser cultivadas as raízes para uma sociedade moralizada, a qual deve ter como fundamento os valores cristãos.

Considerações finais

Ao procurar entender, por meio dos materiais de campanha produzidos durante o pleito eleitoral de 2018 no Paraná, as formas de articulação dos candidatos evangélicos em torno do discurso de sacralização da entidade familiar e de defesa dos valores cristão como solução para os problemas políticos, notamos o quão recorrente estes temas se apresentaram, e como eles foram incorporados à construção de várias campanhas analisadas. Notamos como a família tradicional e os valores cristãos são entendidos pelos religiosos políticos evangélicos que pleitearam uma vaga à ALEP como fonte de moralidade e solução para reorganizar a sociedade e se chegar às mudanças e melhorias que, segundo eles, o país precisa. A família estaria, conforme percebido nos materiais, ameaçada pelos anseios de grupos políticos de esquerda, que supostamente desejam desintegrar o modelo de família heteronormativo e banir as religiões do cenário público.

As pautas de campanha aqui estudadas são colocadas como justificativas para que os religiosos políticos sejam eleitos, sendo a relação entre religião e política defendida como fundamental para trazer ao país a “moralidade perdida”. A disputa moral travada entre os grupos

religiosos e laicos é percebida também nas campanhas, e a tentativa de legitimação do discurso cristão é apresentada em oposição ao que defendem, por exemplo, os movimentos feministas e LGBT's. Para tanto, criam inimigos e, em tom apelativo, se declaram em “guerra espiritual” e como futuros representantes de Deus na Câmara estadual.

Diante do material e análises apresentadas, notamos também que, a intenção de desacreditizar os candidatos e eleitores do espectro ideológico da esquerda, exacerbando pautas morais e ressaltando a importância do patriarcado, teve por consequência o ocultamento de demais discussões a respeito da desigualdade social, desemprego, saúde, questões ambientais, entre outras, ficando restrita à ideia de sacralização familiar e defesa da ordem cristã. A ausência de pautas que buscam garantir o direito e reconhecimento de novas estruturas familiares, em razão de outras que preconizam o modelo tradicional, mostra-se como um padrão entre os candidatos evangélicos paranaenses que pleitearam uma vaga à ALEP em 2018. Conforme nos aponta Machado (2012), é preciso refletir sobre os riscos da falta de regulação da participação dos religiosos no campo político, de modo que garanta o acesso mínimo aos direitos humanos e não coloque em risco a democracia do país.

O trabalho aqui apresentado não esgota as possibilidades de análise do material coletado, mas apresentam uma amostra de como os religiosos evangélicos estão articulando suas forças e discursos para inscrever na sociedade seus valores e crenças religiosas. Tais ações e narrativas são realizadas mesmo que acabem por alterar o entendimento comum do que é laicidade, que represente o posicionamento apenas de uma parcela da população, e acabe por polarizar ainda mais a sociedade brasileira.

Referências

AB'SÁBER, Tales. Crise, alucinação e mentira: o anticomunismo do nada brasileiro. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 117-142.

AIRES, Janaine Sibelle Freires; CAMARA, Clara; SANTOS, Suzy; SILVA, Marco Antonio Roxo da. Quando religião, política e mídia se confundem: as estratégias políticas e midiáticas do PRB, da Record e da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Eptic**, Aracaju, v. 19, n. 2, p. 88-108, maio/ago. 2017.

ALMEIDA, Ronaldo. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 163-193.

BÍBLIA SAGRADA. Várzea Paulista: Casa Publicadora Paulista, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 15-68, jul./dez. 2017.

CUNHA, Magali Nascimento. Elucidações contemporâneas nos estudos brasileiros em mídia e religião. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 23, n. 2, p. 1-17, maio/ago. 2016.

_____. Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter. **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo do Campo, v. 39, n. 3, p. 217-244, set./dez. 2017a.

_____. Construções imaginárias sobre a categoria “gênero” no contexto do conservadorismo político religioso no Brasil dos anos 2010. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, p. 253-276, maio/ago. 2017b.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

_____. Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In: GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, p. 189-208.

IBGE. **Censo 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 14 mar. 2019.

JUNGBLUT, Aírton Luiz. Transformações na comunicação religiosa: análise dos dois modelos comunicacionais operantes no Brasil atual. **Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 453-468, set./dez. 2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 25-54, jan./abr. 2012.

_____. Pentecostais, sexualidade e família no congresso nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 351-380, jan./abr. 2017.

_____. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 26, n. 2, p. 1-18, 2018.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (Org.). **Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 112-138.

MEYER, Birgit. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. **Campus: Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 16, n. 2, p. 145-164, 2015.

MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” - Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; MEZZOMO, Frank Antonio; ROSA, Daiana Nunes da; SILVA, Lucas Alves da. A liberdade religiosa nas proposições de deputados evangélicos na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná. **Religare**, João Pessoa, v. 15, n. 2, p. 422-450, dez. 2018.

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. **Cahiers des Amériques latines**, Paris, v. 48, n. 49, p. 204-222, 2005.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan Willian. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 187-214, 2017.

REIS, Toni; EGGERT, Edla. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 38, n. 138, p. 9-26, jan./mar. 2017.

SANTOS, Rayani Mariano dos. Conservadorismo na Câmara dos Deputados: discursos sobre “ideologia de gênero” e Escola sem Partido entre 2014 e 2018. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, dez. 2018.

SEGATO, Rita Laura. Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos humanos. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan./jun. 2015.

CARACTERIZANDO O GÊNERO TEXTUAL ORAL PREGAÇÃO

Sabrina Valeriana do Carmo

Letícia Jovelina Storto

RESUMO: Visto que, em qualquer ambiente que frequentamos, vamos nos deparar com a linguagem em suas mais variadas formas, este trabalho busca estudar um gênero textual (gênero do discurso) da esfera religiosa, a pregação, observando seu contexto de produção e suas características linguísticas. Para isso, caracterizamos o discurso religioso, discutimos o conceito de gênero textual e apresentamos a diferenciação entre gênero e tipo de texto. Em seguida, tecemos uma discussão teórica sobre a pregação, para analisar um exemplar do gênero. Seguimos o estudo desbravando o discurso religioso, essencialmente a questão da pregação, tendo como aporte teórico principalmente Bakhtin (2003) e Marcuschi (2008). Além desses, apresentamos autores como Salete (2004), Citelli (2005), Orlandi (2010), Cassetari (2012), entre outros. Estabelecemos como objetivo central a apresentação do gênero textual pregação e de suas características. Ressaltamos, no decorrer do trabalho, que cada gênero possui sua especificidade, sendo necessário seu estudo para o melhor entendimento. Assim também acontece com gêneros da esfera religiosa.

27

PALAVRA-CHAVE: Gênero Textual. Tipo Textual. Discurso Religioso. Pregação.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A produção dos discursos não acontece em um vazio, mas por meio de textos que se planificam em gêneros textuais (discursivos). Segundo Marcuschi (2010, p.19), “já se tornou trivial a ideia de que os gêneros textuais são fenômenos históricos, profundamente vinculados à vida cultural e social. Fruto do trabalho coletivo, os gêneros contribuem para ordenar e estabilizar as atividades comunicativas do dia a dia”. Para o mesmo autor, “os gêneros caracterizam-se como eventos textuais altamente maleáveis, dinâmicos e plásticos” (MARCUSCHI, 2010, p. 19).

Frente a essa situação, colocou-se o problema que delineia a nossa pesquisa, qual seja: Como se caracteriza o discurso religioso e, mais especificamente, o gênero textual oral pregação? Desse modo, esta pesquisa tem como objetivo geral descrever o discurso religioso e o gênero pregação.

Para tanto, o presente trabalho pautou-se no estudo do gênero textual oral pregação, abrangendo a questão do discurso religioso, tendo como embasamento teórico Bakhtin (2003), Marcuschi (2008, 2010), Orlandi (2010), Salete (2004), entre outros autores. No decorrer do estudo, mostramos que o discurso religioso é aquele produzido por pregadores no contexto cristão, diferenciando-se do discurso bíblico (COSTA, 2010), e que a pregação é

um gênero da esfera religiosa que se caracteriza pela oralidade e pelo caráter persuasivo (STORTO, 2015).

Para a construção deste trabalho, realizamos uma pesquisa bibliográfica que adota como principal fonte referencial para compreensão das tendências pedagógicas os estudos realizados por Bakhtin (2003) e Marcuschi (2010). Além disso, este estudo desenvolve-se baseado em uma questão problema, que, de acordo com Lakatos e Marconi (2003), desencadeia toda a pesquisa.

Para caracterizar o gênero, examinamos uma pregação ministrada pelo pastor Valdemiro Santiago²⁰, fundador e líder da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). A pregação dura 27min43s e foi transcrita conforme as normas do projeto NURC/SP. Assim, este estudo se caracteriza como sendo de cunho descritivo (LAKATOS; MARCONI, 2003).

O trabalho organiza-se como segue. Primeiro, descrevemos o discurso religioso e suas especificidades, em que foi possível a apreciação de que esse discurso é um marco por seus aspectos de persuasão e sedução. Em seguida, discutimos a questão do gênero textual/discurso, apresentando a distinção entre tipo textual e gênero textual. Depois, explanamos em relação ao gênero textual pregação, buscando referenciais teóricos e analisando um exemplar de texto pertencente ao gênero. Nesse item, proporcionamos suas peculiares e funções. Por fim, concluímos a pesquisa, apresentando as considerações finais em relação à análise realizada.

DISCURSO RELIGIOSO

Pedrosa (2007, p. 40) apresenta-nos que o discurso religioso é aquele que faz ouvir a voz de Deus ou de seus enviados (profeta, pastor, padre etc.). Citelli (2005, p. 61) exemplifica que o discurso religioso é “um evento comunicativo por excelência, pois é por meio dele que são transmitidos os princípios religiosos de cada religião”. Não podemos confundir discurso religioso com discurso teológico:

O discurso religioso é “aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado” sendo, portanto, “mais informal”; enquanto o teológico é o tipo de “discurso em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmática das verdades religiosas, e onde o teólogo (...) aparece como aquele que faz a relação entre os dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão”, sendo, assim, “mais formal”. (ORLANDI, 1996, p 246-247 apud PEDROSA, 2007, p. 40).

²⁰ Pregação disponível em < <http://www.youtube.com/watch?v=Slobp-CrohU>>.

Dessa maneira, o discurso religioso caracteriza-se por estruturas menos rígidas em relação aos seus interlocutores. Pedrosa (2007, p. 42) cita como características do discurso religioso, além das apresentadas, a intertextualidade, a homogeneidade ideológica e o discurso profético.

- a) **INTERTEXTUALIDADE:** “Todo discurso religioso (pela sua natureza) tem a ver com outro discurso religioso” (CASTRO, 1987, p. 31, nota de rodapé). “O discurso teológico é um discurso sobre outro discurso” (ORLANDI, 1996, p. 259 apud PEDROSA, 2007, p. 40). Ele se manifesta como um “comentário” a um texto de origem, por isso tem pouco a ver com o contexto imediato da enunciação. Há sempre um dizer já dito, um redizer de significação divina.
- b) **HOMOGENEIDADE IDEOLÓGICA:** De acordo com o autor Orlandi (1996, p. 248 apud PEDROSA, 2007, p. 40), “sob a homogeneidade ideológica, existe na religião – enquanto conjunto cultural – uma subdivisão paralela aos grupos sociais afetados” (de mulheres, de intelectuais e camponeses). Isso explica o surgimento de aspectos teológicos e de religião popular dentro da mesma religião.
- c) **DISCURSO PROFÉTICO:** Exploração das dimensões espaço e tempo. Característica: dissimulação da sua “relação com o momento histórico como possibilidade mesma de constituir se” (CASTRO, 1987, p. 30).

Pedrosa (2007, p. 43) apresenta-nos um quadro representativo das características das partes de um discurso religioso (DR).

Quadro 1: Característica do discurso religioso

EXORTAÇÃO	ENLEVO	SALVAÇÃO
- Identificação dos sujeitos entre si. Ex.: Queridos irmãos, meus irmãos... - A quantificação ou delimitação da comunidade. ‘Nós, os incluídos; ‘aqueles’, os excluídos. - A denegação. Negação da negação. O DR para afirmar o positivo (a vida), nega o negativo (condição do homem: a morte, o pecado).	- Identificação com os propósitos divinos. Processo de ultrapassagem do mundo temporal para o espiritual.	- Constituída do pedido ou agradecimento feita pelo representante. - Culminação do propósito do Sujeito (Deus) e dos sujeitos (os interlocutores).

Fonte: Pedrosa (2007, p. 43).

São também características do discurso religioso, segundo Pedrosa (2007, p. 43),

O uso do imperativo e do vocativo – características inerentes de discursos de doutrinação; uso de metáforas – explicitadas por paráfrases que indicam a leitura apropriada para as metáforas utilizadas; uso de citações no original (grego, hebraico, latim) – traduzidas para a língua em uso através de perífrases extensas e explicativas em que se busca aproveitar o máximo o efeito de sentido advindo da língua original; o uso de performativos – uso de verbos em que o ‘dizer’ representa o ‘fazer’; o uso de sintagmas cristalizados – usadas em orações e funções fáticas.

30

Além disso, o discurso religioso apresenta três fatores que o caracterizam (ORLANDI, 1996 apud PEDROSA, 2007, p. 44), “a assimetria entre os planos temporal e espiritual e a não-reversibilidade; o emprego de antítese; e o mecanismo de negação”. Esses fatores apontam para o seguinte quadro:

Quadro 2: Diferenciação do discurso religioso

PERFIL DOS FATORES	SITUAÇÃO	TEXTO	GRAMÁTICA
PROPRIEDADE	Assimetria entre os planos espiritual e temporal (não reversibilidade)		
TRAÇO		Antítese, parábola, metáfora etc.	Negação, perífrase, paráfrase etc.

Fonte: Pedrosa (2007, p. 44).

Além disso, “ainda as marcas podem se individualizar nas diferentes espécies de discurso religioso, por exemplos em diferentes religiões, diferentes práticas, distintas cerimônias” (PEDROSA, 2007, p. 44). Citelli (2006, p. 45) afirma que a presença de estratégias persuasivas discursivas, a colaboração quase que nula do receptor e a imposição por meio da palavra são também características inerentes do discurso religioso, as quais corroboram para seu status de formação discursiva de caráter autoritário. Segundo Campos (2012, p. 40),

O discurso religioso segue padrões de especificidade diferentes de outros discursos nos quais o emissor fala ao receptor por si mesmo. Neste discurso, o comunicador interpreta uma mensagem que não o pertence, ele apenas representa o real emissor, Deus. Ao elaborar o discurso transmitindo uma mensagem supostamente divina, o representante religioso construirá um texto impregnado de significações próprias e pareceres individuais.

Dessa forma, nesse tipo de discurso, “estamos diante da mais visível forma de persuasão e do mais invisível eu persuasivo” (CITELLI, 2006, p. 41). Santos et.al. (2013, p. 207) apontam como característica do discurso religioso o fato de os ministros (leia-se padres, bispos e afins) colocarem-se apenas como intermediários nesse discurso, em que Deus fala, transferindo, assim, a responsabilidade daquilo que está falando a Ele. Existe ainda mais uma característica atrelada ao discurso religioso: é manipulador (TORRESAN, 2007 apud SANTOS et.al., 2013). A manipulação acontece por meio de diversas estratégias, entre elas

A sedução e a ameaça do inferno ou de castigo. Muitas vezes, essas doutrinas criam um elo de satisfação entre o pastor e os fiéis, pois dessa forma irão alcançar o perdão de Deus. Althusser (2001) chama a atenção à ideologia que subjaz doutrinas religiosas que conduz ao assujeitamento do sujeito. Segundo ele, Deus interpela seu sujeito em sujeito cristão, portanto se há uma multidão de cristãos, há um todo poderoso (Deus), que assujeitou pessoas livres em sujeitos cristãos. (SANTOS et. al, 2013, p. 208).

“A persuasão leva à ação, ou seja, participação assídua aos cultos, doações à igreja, mudança de atitudes como parar de beber bebida alcoólica ou fumar, etc.” (SANTOS et al, 2013, p. 208), de modo que a persuasão e a sedução são marcas presentes em todo discurso religioso.

GÊNERO TEXTUAL/DISCURSIVO

Marcuschi (2010) assinala que é impossível a comunicação verbal a não ser que aconteça por intermédio de um gênero, sendo impraticável, também, comunicar-se verbalmente a não ser por algum texto. Desse modo, o autor parte do pressuposto de que “a comunicação verbal só é possível por algum gênero textual” (MARCUSCHI, 2010, p. 23). Tal posição é defendida por Bakhtin (2003), além de Bronckart (1999), cujas teorias são norteadas pela noção de “língua como atividade social, histórica e cognitiva. Privilegia a natureza funcional e interativa e não o aspecto formal e estrutural da língua” (MARCUSCHI, 2010, p. 24). Segundo Cassetari (2012, p. 141),

Partindo-se da premissa bakhtiniana de que todo processo de interação verbal constitui-se através de gêneros do discurso, acrescida da prerrogativa de que os discursos se materializam através de textos, é possível afirmar que todo o processo de comunicação verbal realiza-se através de gêneros textuais. (CASSETARI, 2012, p. 141).

Para a discussão de “gênero textual”, faz-se necessária a distinção entre “tipo textual” e “gênero textual”. Cassetari (2012, p. 146) destaca que “o gênero e o tipo textual não constituem conceitos contrapostos ou antagônicos, mas, sim, elementos que participam diretamente e em comunhão dos processos de comunicação verbal”. Dessa forma,

A conceituação e a distinção de tipo e gênero textual são de grande importância para o processo ensino-aprendizagem da redação. Trata-se de elementos complementares e não excludentes. O tipo textual possui a especificidade de apontar o conjunto de características gerais de um grupo textual, ao passo que o gênero, apropriando-se dessas generalidades, adapta-as ao uso concreto, social, na prática comunicativa. (CASSETARI, 2012, p. 147).

Marcuschi (2010, p. 23) define “tipo textual” como “uma espécie de sequência teoricamente definida pela natureza linguística de sua composição (aspectos lexicais, sintáticos, tempos verbais, relações lógicas)”. O autor apresenta como exemplos de tipo textual a narração, a argumentação, a exposição, a descrição e a injunção. Já os gêneros, segundo o pesquisador, “são formas verbais de ação social relativamente estáveis realizadas em textos situados em comunidades de práticas sociais e em domínios discursivos específicos” (MARCUSCHI, 2010, p. 24). Bakhtin (2003, p. 280) os define como “tipos relativamente estáveis de enunciados” que são elaborados e utilizados por “cada esfera de utilização da língua”. Como exemplos de gêneros há bula de remédio, seminário, comunicação oral, fichamento, receita culinária, memorando etc. Para uma maior visibilidade da diferenciação entre tipo textual e gênero textual, Marcuschi (2010, p. 24) apresenta um quadro explicativo.

Quadro 4: Tipos e gêneros de texto

TIPOS TEXTUAIS	GÊNEROS TEXTUAIS
1. Construtos teóricos definidos por propriedades linguísticas intrínsecas; 2. Constituem sequências linguísticas ou sequências de enunciados; e não são textos empíricos; 3. Sua nomeação abrange um conjunto limitado de categorias teóricas determinadas por aspectos lexicais, sintáticos, relações lógicas, tempo verbal; 4. Designações teóricas dos tipos: narração, argumentação, descrição, injunção e exposição.	1. Realizações linguísticas concretas definidas por propriedades sociocomunicativas; 2. Constituem textos empiricamente realizados, cumprindo funções em situações comunicativas; 3. Sua nomeação abrange um conjunto aberto e praticamente ilimitado de designações concretas determinadas pelo canal, estilo, conteúdo, composição e função; 4. Exemplos de gêneros: telefonema, sermão, carta comercial, carta pessoal, romance, bilhete, aula expositiva, reunião de condomínio, horoscopo, receita culinária,

	bula de remédio, lista de compras, cardápio, instruções de uso, <i>outdoor</i> , inquérito policial, resenha, edital de concurso, piada, conversação espontânea, conferência, carta eletrônica, bate-papo virtual, aulas virtuais etc.

Fonte: Marcuschi, (2010, p. 24).

É indispensável para o trabalho com gênero a compreensão da relação de interdependência entre os tipos textuais e os gêneros textuais, de maneira que “o constructo teórico-linguístico (tipo) é fundamental para a construção de um gênero e vice-versa” (OLIVEIRA; FERREIRA, 2013, p. 3-4). Schneuwky (1994) retoma e reinterpreta os estudos de Bakhtin (2003) na distinção entre gêneros primários e secundários. Os primeiros “se constituíram em circunstâncias de uma comunicação verbal espontânea”, e os “gêneros secundários aparecem em circunstâncias de uma comunicação cultural mais complexa e relativamente mais evoluída, principalmente escrita” (SCHNEUWKY, 1994, p. 26). Contudo, “os gêneros primários são os instrumentos de criação dos gêneros secundários” (SCHNEUWKY, 1994, p. 31).

Cassetari (2012, p. 145) cita que o gênero textual “é um recurso sociocomunicativo, ou seja, tem a função de estipular a comunicação entre os sujeitos sociais, no processo de interação, integração e troca social. O domínio do gênero pelo autor e pelo destinatário permite maior e melhor interpretação da mensagem veiculada”. Destarte, Marcuschi (2008, p. 155) refere-se a gêneros textuais como

Os textos materializados em situações comunicativas recorrentes que encontramos em nossa vida diária e que apresentam padrões sócio-comunicativos definidos pela organização, propósitos, funções enunciativas e estilos realizados na integração de forças históricas, sociais, institucionais e técnicas (...). São entidades textuais realizadas em situações comunicativas e se expressam em designações diversas constituindo uma listagem aberta. [...] Como tal, os gêneros são formas textuais escritas ou orais bastante estáveis, histórica e socialmente situadas.

Marcuschi (2010) alerta-nos para o cuidado de não confundir texto e discurso como se fosse um mesmo conceito, visto que o texto “é uma entidade concreta realizada materialmente e corporificada em algum gênero textual. Discurso é aquilo que um

texto produz ao se manifestar em alguma instância discursiva” (MARCUSCHI, 2010, p. 25). Portanto, “o discurso se realiza no texto”, falado ou escrito, afirma o autor.

Marcuschi (2010) orienta para a cautela em relação à ideia de gênero oral e escrito, pois tal distinção é complexa, sendo necessária clareza para que seja feito, pois, como cita o autor, no caso das jaculatórias, novenas e/ou ladainhas, embora sejam escritos, seus usos em atividades religiosas acontecem oralmente. Schneuwly (2010, p. 112) acrescenta que a idealização da escrita corresponde a uma ideia de forma perfeita da língua, enquanto a fala (oralidade) pode ser compreendida de duas maneiras, seja como necessariamente à forma ideal, representada pela escrita ou como fundamentalmente diferente da escrita em sua forma e função, isto é, a fala é a expressão espontânea do cotidiano.

Destarte, Bakhtin (2003) assinala que os gêneros do discurso (gêneros textuais) são compostos por três elementos, servindo também para fins de classificação, são eles: conteúdo temático, estilo e construção composicional. A composição diz respeito à estruturação e ao aspecto formal do gênero; já o conteúdo temático é relativo às escolhas e propósitos comunicativos do autor em relação ao assunto abordado; estilo é a “seleção operada nos recursos da língua — recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais” (BAKHTIN, 2003, p. 280). O autor afirma que “estes elementos (conteúdo temático, estilo e construção composicional) fundem-se indissolivelmente no todo do enunciado, e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação” (BAKHTIN, 2003, p. 280).

Além do mais, para o estudo e a melhor compreensão dos gêneros, Marcuschi (2010, p. 24) apresenta-nos o domínio discursivo, definindo que essa questão vem sendo usada de maneira um tanto vaga, designando como

Esfera ou instância de produção discursiva ou de atividade humana. Esses domínios não são textos nem discursos, mas propiciam o surgimento de discursos bastante específicos. Do ponto de vista dos domínios, falamos em discurso jurídico, discurso jornalístico, discurso religioso, etc. (...) Constituem práticas discursivas dentro das quais podemos identificar um conjunto de gêneros textuais que, às vezes, lhe são próprios (em certos casos exclusivos) como práticas ou rotinas comunicativas institucionalizadas.

Salete (2004) ressalta a afirmação de Bakhtin de que “as relações entre linguagem e sociedade são indissociáveis” e, assim, cada esfera de atividades dos seres humanos comunica-se entre si. Ao referir e explicar a esfera de atividades, Bakhtin (1986, p. 25) afirma

Tende a designar um espaço da experiência humana organizado, dente outros fatores, em torno de relações sociais e de um conjunto de princípios e esquemas de produção e recepção de discursos mais ou menos estáveis. São eles: esfera da vida doméstica espaço urbano, vida pública escolar.

Já os domínios discursivos caracterizam-se como uma prática discursiva abrangendo uma cadeia de gêneros, sendo, também, espaço para inovação e/ou criação de novos gêneros (MARCUSCHI, 2008, p. 155). Destarte, para Dionísio et al. (2007, p. 23),

35

Usamos a expressão domínio discursivo para designar uma esfera ou instância de produção discursiva ou de atividade humana. Esses domínios não são textos nem discursos, mas propiciam o surgimento de discursos bastante específicos. Do ponto de vista dos domínios, falamos em discurso jurídico, discurso jornalístico, discurso religioso etc., já que as atividades jurídica, jornalística ou religiosa não abrangem um gênero em particular, mas dão origem a vários deles. Constituem práticas discursivas dentro das quais podemos identificar um conjunto de gêneros textuais que, às vezes, lhe é próprios (em certos casos exclusivos) como práticas ou rotinas comunicativas institucionalizadas.

Portanto, entre as esferas de atividades dos seres humanos encontra-se a religiosidade, sendo que, de acordo com Marcuschi (2010, p. 25), as “jaculatórias, novenas e ladainhas, gêneros exclusivos do domínio religioso e não aparecem em outros domínios”. Como exemplo de jaculatória, o autor nos apresenta o seguinte quadro:

Quadro 3: Reza

EXEMPLO 1: JACULATÓRIA (in: Rezemos o terço. Aparecida, Editora Santuário, 1977, p. 54).
Senhora Aparecida, milagrosa padroeira, sede nossa guia nesta mortal carreira! Ó Virgem Aparecida, sacrário do Redentor, dai à alma desfalecida vosso poder e valor.
Ó Virgem Aparecida, fiel e seguro norte, alcançai-nos graças na vida, favorecei-nos na morte!

Fonte: Marcuschi (2010, p. 22).

Notamos o grande fervor religioso nessa jaculatória, com “estilo laudatório e invocatório (duas sequências injuntivas, ligadas na sua formulação imperativa), composição curta com poucos enunciados, voltada para a obtenção de graças ou perdão, a depender da circunstância” (MARCUSCHI, 2010, p. 25).

Além desses exemplos de gênero textual da esfera religiosa encontram-se a prece/oração, a ladainha, a reza, a pregação, o sermão, a homilia, a hagiografia, a parábola,

entre outros. Tais gêneros, de acordo com Ferreira e Vieira (2013, p. 34), “abordam conteúdos como suplicas de perdão, ensinamentos, doutrinações e pecado”. A pregação integra o gênero textual da esfera religiosa e sua caracterização ultrapassa os atributos estruturais de um texto.

GÊNERO TEXTUAL DA ESFERA RELIGIOSA: A PREGAÇÃO

Costa-Hubes e Santos (2010) orientam, baseadas em Bakthin (1997), que os gêneros do discurso estão inteiramente ligados às atividades sociais, sendo elas, denominadas por Marcuschi (2008) como domínios discursivos. Portanto, Costa-Hubes e Santos (2010, p. 3) dizem que “domínios discursivos ou nas esferas sociais de atividade humana podemos identificar um conjunto de gêneros”. São algumas dessas esferas a jurídica, a jornalística, a religiosa, a familiar, entre outras.

Cattelan (1996, p. 23), apresenta que todo enunciado é um elo na cadeia da comunicação verbal, sendo que a linguagem é uma atividade dialógica. Por conseguinte, em seu estudo, Costa (2010, p. 26) cita Peña-Afaro (2005) para o apontamento do papel histórico que a crença religiosa tem a contribui para a coesão das sociedades.

Um lugar central na configuração da realidade tanto coletiva quanto individual, fornecendo explicações sobre as questões essenciais que sempre preocuparam os homens em todas as épocas: a vida, a morte, a doença, a infelicidade, o sofrimento a vida além da morte, etc. (PEÑA-AFARO 2005, p. 55).

Dessa maneira, segundo o estudo de Costa (2010), para a compreensão dessas explicações, faz-se necessário dominar representações das práticas religiosas, sendo que “os membros de um corpo religioso estão acostumados com sua própria linguagem simbólica” (COSTA, 2010, p. 27). Continuando em Costa (2010), que se fundamenta em Orlandi, o discurso religioso “não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma (...)”. Costa (2010, p. 29) cita novamente Peña-Afaro (2005) para a defesa da intertextualidade como uma das características linguísticas mais utilizadas no discurso religioso e, desse modo, na pregação.

Seguimos no estudo de Costa (2010, p. 31) que se baseia em Marcuschi (2002, p. 24) para dizer que por ser uma prática discursiva, na qual, origina “gêneros textuais”, entre eles, a pregação, sendo que este “é a comunicação de um conceito bíblico” (COSTA, 2010, p. 31). Assim, o discurso religioso é aquele produzido por pregadores (Papa, padres, pastores) no

contexto cristão, ou seja, a **pregação**, diferenciando-se do discurso bíblico (COSTA, 2010, p. 27).

A pregação caracteriza-se por um líder religioso responsável pela realização deste gênero, sendo que o local é, habitualmente, um templo religioso mantido pela comunidade religiosa, sendo que a duração desta pregação gira em torno de quarenta (40) minutos, sendo que, “a pregação é realizada com o intuito de formar o caráter dos fiéis, converter novos fiéis, bem como conservar aqueles que já fazem parte da comunidade religiosa.” (FIGUEIREDO et. al, 2009, p. 142).

Segundo Figueiredo et. al (2009, p. 142), a pregação possui marcas peculiaridades linguísticas, que baseados em Pedroso (2004, s/p) seriam,

Uso do imperativo e do vocativo – características inerentes de discursos de doutrinação; uso de metáforas – explicitadas por paráfrases que indicam a leitura apropriada para as metáforas utilizadas; uso de citações no original (grego, hebraico, latim) – traduzidas para a língua em uso através de perífrases extensas e explicativas em que se busca aproveitar o máximo o efeito de sentido advindo da língua original; o uso de performativos – uso de verbos em que o ‘dizer’ representa o ‘fazer’; o uso de sintagmas cristalizados – usadas em orações e funções fáticas. Ainda em relação às unidades textuais, podemos acrescentar o uso de determinadas formas simbólicas do discurso religioso como as parábolas, a utilização de certos temas recorrentes.

Além do mais, a pregação acontece por intermédio da oralidade, na qual o líder religioso prega, e a comunidade ouve. Figueiredo et al. (2009) afirmam que, com o avanço tecnológico, há possibilidade de encontrarmos pregações gravadas em CD e DVD.

Os autores analisaram três pregações de líderes religiosos de diferentes correntes cristãs, precisando, nessas análises, que oratórias curtas não podem ser consideradas pregações. Ainda segundo eles,

O intuito da realização de pregações religiosas é, geralmente, o de formar o caráter dos fiéis, mantê-los na comunidade, bem como converter aqueles que ainda não o são. Podemos perceber que, ao longo das pregações, os líderes evocam, a todo o momento, a participação ativa dos fiéis, para, dessa forma, reiterar os laços de compromisso entre estes e a comunidade. (FIGUEIREDO et. al, 2009, p. 145-146).

Além do mais, Figueiredo et al., (2009, p. 146) apresentam que a pregação caracteriza-se, também, pela objetividade da manutenção da comunidade fiel, intrinsecamente ligada “às marcas linguísticas utilizadas pelo orador, pois é por meio delas que o líder elabora

sua argumentação em prol da finalidade de seu discurso”, sendo marca da pregação a questão da “repetição”, tanto em orações, quanto nas leituras dos trechos bíblicos.

Segundo no estudo de Figueiredo et al., (2009, p. 148), observamos a utilização do pronome de tratamento singular “você”, “utilizado com vistas a reforçar o comprometimento individual de cada ouvinte: o pregador fala a muitas pessoas, mas direciona a responsabilidade quando utiliza meios de falar de maneira individualizada”, além do pronome “nós”, que tem por finalidade a aproximação do pregador com o ouvinte (FIGUEIREDO et al., 2009, p. 149).

DISCUSSÃO DO CORPUS

Analisamos a pregação²¹ do Pastor Valdomiro Santiago com duração de 27min43s, sob o seguinte título: “Culto IMPD c Ap Valdemiro Santiago DEUS É FIEL Romanos 11 (oração e benção)”.

Na pregação acima referida, encontramos uma linguagem extremamente persuasiva do pastor, característica presente no discurso religioso, por meio do qual o pastor busca que os fiéis acreditem naquilo que está sendo proclamado:

Exemplo 1

VAL.: leia lá comigo... “pergunto pois... terá Deus porventura rejeitado o seu povo?”... hun::... uma interrogação aí ó... “pergunto... pois... terá Deus porventura rejeitado o seu povo?”... sabe que em algum momento... eu e você já fizemos essa pergunta?... não era bem o po::vo né mas... por causa das muitas aflições das dificuldades... das adversidades... quando a gente não tinha o conhecimento ainda verdade... Satanás sugeria isso... o diabo já sugeriu isso a todos nós... é... quando a sociedade rejeita... e humilha... Satanás sugere... que Deus também rejeitou... por que que uma pessoa ela fica revoltada e... comete muitos... infrações e... e loucuras... porque... às vezes ela pensa que tá sendo rejeitada até por Deus... é.. então o apóstolo... o espírito santo na boca do apóstolo Paulo pergunta... “porventura...” quer dizer “terá Deus porventura... rejeitado o seu povo?”...

²¹ Pregação disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=Slobp-CrohU>>.

Conforme o exemplo do trecho da pregação do Pastor Valdomiro, percebemos que ele lê passagens bíblicas para atrair a atenção dos fiéis (“pergunto pois... terá Deus porventura rejeitado o seu povo?”...). Trata-se de um exemplo da intertextualidade presente na pregação. A intertextualidade é a relação que se estabelece entre dois textos quando um deles faz referência a elementos existentes no outro. Esses elementos podem dizer respeito ao conteúdo, à forma ou a ambos. “Um discurso é sempre resultado de outros discursos anteriormente proferidos, que não podem ser compreendidos isoladamente, uma vez que dialogam entre si” (RAMIRES, 2014, p. 6). A intertextualidade é conhecida como o processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir o sentido incorporado, seja para transformá-lo.

Além desse recurso, o pastor recorre ao uso da segunda pessoa (“você” e “cê”) e da primeira pessoa do plural “a gente”.

Exemplo 2

VAL.: Elias abençoado... mas ele... teve amargura na vida dele... é... quando a gente tem amargura... ou seja tristeza ou alguma frustração na vida... Satanás sugere “ó... abandona Deus ele... ele deixou você... ele não tá ligando pra você”... é... “deixa ele ele não tá ligando ele não tá cuidando de você” é assim que o Diabo sugere... daí a pergunta... terá Deus... rejeitado o seu povo?... de modo nenhum... a Bíblia chama isso que eu e você passamos... essas tristezas... de breve...

Nesse trecho, o pastor utiliza-se de seu discurso para convencer os fiéis a agirem de determinado modo, pois, se não seguirem o caminho conforme Deus manda, coisas terríveis poderão acontecer e que quando se tem amarguras na vida torna-se via fácil para satanás iludir. Com isso, esse discurso toca no ponto fraco de muitas pessoas. No decorrer da pregação, o pastor abranda sua fala dizendo que tais tristezas e amarguras serão breves e que a glória de Deus permanecerá. Assim, o pastor cria um ambiente de medo e depois de esperança.

Ainda nesse trecho, o pastor recorre ao discurso de outrem (satanás), retomando a fala desse personagem, como se o próprio satanás falasse com o povo (“ó... abandona Deus ele... ele deixou você... ele não tá ligando pra você”... é... “deixa ele ele não tá ligando ele não tá cuidando de você”) e a referência à bíblia.

Com essas estratégias, ele busca conquistar novos fiéis e convencê-los daquilo que ele prega. Desse modo, podemos considerar a persuasão presente no discurso de cunho religioso com o objetivo de buscar os fiéis, de trazê-los e de mantê-los na Igreja, diante de uma fé que acredita naquilo que está sendo dito pelo pastor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O discurso religioso caracteriza-se por ser extremamente persuasivo, sendo que a pregação assinala-se por ser expositiva, sendo a língua (linguagem) intermediária para o entendimento dos ouvintes. Além disso, notamos que o gênero textual é uma materialização do discurso, ou seja,

Enquanto prática concreta, na construção sociohistórica, no uso comunicativo, definido por objetivos, funcionalidade, institucionalidade e tecnicidade. É uma decorrência das necessidades humanas e ajustam-se às alterações cotidianas. Um gênero pode albergar um ou mais tipos textuais em sua constituição, considerando-se o domínio discursivo de sua produção. (CASSETARI, 2012, p 149-150).

Percebemos que os gêneros textuais estão ligados às atividades sociais, denominadas por Marcuschi (2008) como domínios discursivos. Levando-se em consideração esses aspectos, notamos que o gênero textual da esfera religiosa “pregação” caracteriza-se pela oralidade produzida por seus líderes religiosos, pelo caráter persuasivo e pela intertextualidade.

Por meio da análise da pregação, somos levados a acreditar que o estudo dos gêneros é indispensável, conforme apontam os autores estudados, sendo necessário um estudo constante dos mais variados gêneros textuais, inclusive os da esfera religiosa.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. (VOLOCHINOV). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: _____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 261-306.
- CASSETTARI, M. I. Tipo, gênero textual e gênero do discurso: em busca de uma definição para o ensino. **Diálogo das Letras**, Pau dos Ferros, v. 01, n. 02, p. 132-151, jul./dez. 2012.

CATTELAN, João Carlos. **O gênero discursivo religioso católico: uma materialização discursiva previsível**. 1996. 230 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. Cap. 1. Disponível em: <[http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24416/D-CATTELAN, JOAO CARLOS.pdf?sequence=1](http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24416/D-CATTELAN_JOAO_CARLOS.pdf?sequence=1)>. Acesso em: dez. 2015.

CITTELI, Adilson. **Linguagem e persuasão**. 15. ed. São Paulo: Ática, 2005.

COSTA, Carla Nascimento da. **Metáforas do casamento no discurso religioso**. 2010. 142 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <[http://www.bdtnd.ndc.uff.br/tde_arquivos/23/TDE-2011-02-25T115247Z-2760/Publico/Carla Nascimento-Dissert.pdf](http://www.bdtnd.ndc.uff.br/tde_arquivos/23/TDE-2011-02-25T115247Z-2760/Publico/Carla%20Nascimento-Dissert.pdf)>. Acesso em: dez. 2015.

FARIAS, Luana F. Pessoa de. **Os gêneros orais: uma alternativa sócio interacionista para o ensino da língua materna**. 2009. 110 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

FERREIRA, Helena Maria; VIEIRA, Mauricéia Silva P. **Gêneros Textuais e discursivos**. Disponível em <http://www.cead.ufla.br/portal/wp-content/uploads/2015/03/GUIA_G%C3%80NEROS_TEXTUAIS.pdf>. Acesso em: dez. 2015.

FIGUEIREDO, Maria Flavia et al. Pregação religiosa: uma caracterização à luz da teoria dos gêneros. **Revista Científica de Letras**. Franca, 2009, v. 5, n. 5, jan-dez, p 129-153. Disponível em <<http://publicacoes.unifran.br/index.php/dialogospertinentes/article/viewFile/114/74>>. Acesso em: dez. 2015.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARCUSCHI, Luis Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: DIONISIO, Angela Paiva; MACHADO, Anna Rachel; BEZERRA, Maria Auxiliadora. **Gêneros textuais e ensino: da didática das línguas aos objetos de ensino**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 19-38.

OLIVEIRA, Camila Mota; FERREIRA, Lucas P. da S. **Gêneros Textuais e ensino de língua: um panorama da perspectiva de Charles Bazerman no Brasil**. Disponível em <http://midia.unit.br/enfoque/2013/gt5/generos_textuais_ensino_li%c2%80ngua_olhar_perspectiva_charles_bazerman.pdf>. Acesso em: dez. 2015.

RAMIRES, Vicentina. Relações entre análise do discurso, linguística de textos e gêneros textuais: o conceito de intertextualidade. **Revista Encontros de Vista**, Recife, v. 13, n. 13, p.01-14, jun. 2014. Disponível em: <http://www.encontrosdevista.com.br/Artigos/artigo_5_14.pdf>. Acesso em: jan. 2016

ROBSON, Haddon W. **Pregação bíblica: o desenvolvimento e a entrega dos sermões expositivos**. 2. ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2002. Disponível em: <<http://livros.gospelmais.com.br/wp-content/blogs.dir/6/files/livro-pregacao-biblica.pdf>>. Acesso em: jan. 2016.

PEDROSA, Cleide Emilia Faye. Discurso religioso: funções e especificidade. **Solettras**, São Gonçalo, v. 13, n. 7, p.38-45, jun. 2007. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/viewFile/4694/3461>>. Acesso em: dez. 2015.

SALETE, Maria. Gênero(s) resumo na perspectiva bakhtiniana. In: ENCONTRO DO CÍRCULO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS DO SUL - CELSUL, 6, Florianópolis/SC, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2004. Disponível em <<http://www.celsul.org.br/Encontros/06/Individuais/84.pdf>>. Acesso em: dez. 2015.

SANTOS, Gisele Martins dos et al. O texto religioso sob a perspectiva da análise do discurso francesa: ênfase à constituição dos interlocutores. **Língua Nostra**: Revista Virtual de Estudos de Gramática e Linguística do Curso de Letras da Faculdade de Tecnologia IPUC – FATIPUC, Canoas, v. 1, n. 1, p.204-214, 2013. Disponível em: <<http://linguanostra.ipuc.edu.br/Linguanostra/article/view/46/43>>. Acesso em: dez. 2015.

SANTOS, Bruna Luiza dos; COSTA-HUBES, Terezinha da Conceição. Gêneros textuais da esfera familiar. In: SEMINÁRIO NACIONAL EM ESTUDOS DA LINGUAGEM; DIVERSIDADE, ENSINO E LINGUAGEM, 2, 2010, Cascavel. **Anais...** Cascavel: Unioeste, 2010. v. 1, p. 01-10. Disponível em: <[http://cac-php.unioeste.br/eventos/iisnel/CD_IISnell/pages/simposios/simposio06/GENEROS TEXTUAIS DA ESFERA FAMILIAR.pdf](http://cac-php.unioeste.br/eventos/iisnel/CD_IISnell/pages/simposios/simposio06/GENEROS%20TEXTUAIS%20DA%20ESFERA%20FAMILIAR.pdf)>. Acesso em: dez. 2015.

MULHERES NA POLÍTICA: A PARTICIPAÇÃO DE CANDIDATAS RELIGIOSAS À ALEP (2018)

Crislaine Pereira de Lima (Unespar - G)²²
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (Unespar - PQ)
Frank Antônio Mezzomo (Unespar - PQ)

Resumo: A presente pesquisa tem por objetivo analisar a participação de mulheres na campanha eleitoral à Assembleia Legislativa Estadual do Paraná em 2018, atentando-se especificamente às pleiteantes que fizeram uso, em sua campanha, de elementos religiosos. Procuramos evidenciar, a partir dos materiais de campanha que circularam no *Facebook* oficial das candidatas, a recorrência ao imaginário, símbolos e outros elementos religiosos, sobretudo no que diz respeito às pautas de campanha que evidenciam esta relação entre os campos político e religioso.

43

1 Tempo de política: A campanha eleitoral em um contexto geral

“‘Candidatas-laranja’: a falácia da inclusão de mulheres na política brasileira” – JusBrasil, “Candidaturas 'laranjas' de mulheres ligam o alerta da Justiça Eleitoral” – O Globo, “Maioria dos ‘candidatos laranjas’ é mulher” – Estadão. Os exemplos demarcados nas manchetes destacadas evidenciam uma problemática atual que tem rondado os pleitos eleitorais, em especial de 2018, sugerindo a necessidade de pensarmos na participação de mulheres nas eleições. Neste texto, tratamos, especificamente, das eleições para Deputado Estadual do Paraná, na tentativa de apresentar alguns elementos para análise dessa temática.

No Brasil, a participação das mulheres se intensificou na política não por acaso, já que na década de 1990 ocorreu um movimento de abertura e legitimação de um espaço ocupado quase exclusivamente por homens. Se hoje ainda temos desigualdades de gênero em diversos espaços sociais, na política se destaca um avanço, ainda que sutil, da representatividade das mulheres, ao menos no que diz respeito à obrigatoriedade de uma cota de gênero entre os/as pleiteantes.

Neste sentido, é válido considerar alguns dos marcos importantes desse processo, como o Decreto 21.076, de 24/02/1932, assinado por Getúlio Vargas, que em seu artigo 2º designava

²² Acadêmica do 4º ano do curso de Pedagogia pela Universidade Estadual do Paraná – Campus de Campo Mourão.
Email: criss0713@gmail.com

os eleitores brasileiros sem distinção de sexo. No entanto, o voto feminino passou a ser obrigatório apenas em 1946. Em consequência dessa participação das mulheres na política enquanto eleitoras, e da visibilidade que passaram a construir a partir de então, ficou garantido em lei, apenas em 1995, uma taxa mínima de participação feminina nas eleições:

Em 29 de setembro de 1995, foi aprovada a Lei n.º 9.100, que estabeleceu as normas para a realização das eleições municipais do ano seguinte, e determinou uma cota mínima de 20% para as mulheres.⁶ Em 1997, após esta primeira experiência eleitoral com cotas, a Lei n.º 9.504, estende a medida para os demais cargos eleitos por voto proporcional - Câmara dos Deputados, Assembleias Legislativas Estaduais e Câmara Distrital - e altera o texto do artigo, assegurando, não mais uma cota mínima para as mulheres, mas uma cota mínima de 30% e uma cota máxima de 70%, para qualquer um dos sexos (GROSSI; MIGUEL, 2001, p. 169).

Apesar de dar visibilidade e garantir espaço para candidatura de mulheres, a lei não tem dado conta de resolver esta disparidade na política, já que a maioria dos candidatos continuam sendo do gênero masculino, abrindo espaço ainda para candidaturas de aparência, nas quais as mulheres são escolhidas apenas para cumprir esse quesito formal e não impedir o partido de lançar candidatos homens na disputa – os quais, em muitos casos, são preferidos pelos eleitores e eleitoras. Todos esses elementos evidenciam algumas das dificuldades existentes no processo de construção da representatividade feminina na política. Considerando essa participação da mulher, e tomando como ponto de partida as eleições de 2018 para a Assembleia Legislativa do Estado do Paraná, buscamos, neste trabalho, evidenciar alguns elementos que compõem a campanha destas candidatas. Por percebermos na religião um espaço fértil de promoção eleitoral, conforme já identificado em outros trabalhos (ROSA; MEZZOMO; PATARO, 2017; SEXUGI; MEZZOMO; PATARO, 2018), nosso recorte enfoca, portanto, as candidatas evangélicas – que declararam explicitamente seu vínculo religioso – concorrentes no referido pleito.

As relações entre religião e política têm suscitado articulações nos momentos de eleição no Brasil, quando os candidatos se colocam como representantes de Igrejas, de denominações e/ou de valores ligados à moral religiosa. Nesse sentido, o campo eleitoral tem sido palco para manifestações de fé e defesa de pautas que demarcam o estreitamento dessas relações na contemporaneidade (ORO, 2012; NOVAES, 2012; MACHADO, 2003).

De modo geral, os políticos buscam construir sua imagem a partir de elementos diversos, no intuito de convencer o eleitorado, validar suas pautas e sua campanha, justificando

sua candidatura a partir de determinada causa que fundamentaria a importância de sua eleição. Para entender as diferentes formas de utilização de elementos religiosos pelos candidatos durante a campanha, Oro (2017) afirma que o “religioso político se contrapõe ao político religioso ou político laico, cujo pertencimento religioso não é explícito ou não interfere diretamente em sua atuação política”. Para os religiosos políticos, em muitos contextos, as pautas de campanha estão vinculadas à moral religiosa, como o aborto e ideologia de gênero, que, por meio desses agentes, acaba por adentrar o campo político (ORO; JÚNIOR, 2015; BURITY, 2011; MEZZOMO; PÁTARO; BONINI, 2014).

Nesta perspectiva, as eleições se tornam palco para um processo com intensidades diversas e distintas formas de apropriações do campo político sobre o campo religioso, sobretudo no movimento de campanha dos candidatos. Assim,

Longe de ser um processo unilateral e unívoco, a relação entre Estado, esfera pública e as religiões no Brasil comporta tanto iniciativas de forças laicistas no sentido de reverter presenças religiosas no Estado consolidadas ao longo dos anos, quanto de novas ações provenientes das religiões de se apropriar de espaços ainda não ocupados no domínio público, ambos ao mesmo tempo e de forma contraditória (CAMURÇA, 2017, p. 860).

A pluralidade de relações entre religião e política no Brasil tem, de certo modo, permitido um mosaico de configurações que evidenciam contradições, conflitos, negociações e acordos que se dão na interação entre laicos e religiosos, de acordo com concepções e interesses próprios, que expressam diferentes modos de se pensar a laicidade no país. Neste sentido, ao mesmo tempo em que um grupo defende a laicidade do Estado e por isso o afastamento entre religião e política, frentes e representantes religiosos têm visto na política uma oportunidade de lutar por suas causas no meio público, de defender e garantir seus interesses.

Fundamentado nas afirmações até aqui construídas, analisaremos o cenário das eleições à ALEP em 2018, na tentativa de estabelecer intersecções entre a candidatura de mulheres, política e religião, bem como a pluralidade de usos dos elementos religiosos pelas candidatas. Posteriormente buscaremos verificar como essas candidatas construíram suas campanhas, quais pontos são recorrentes, e como os elementos religiosos são incorporados durante a campanha.

Para tanto, faremos uma breve introdução da participação das mulheres nas eleições para deputado estadual no Paraná em 2018, levantando em conta o número total de candidatas e votos recebidos, para então analisarmos as campanhas construídas por algumas delas. Nosso corpus empírico foi produzido a partir do acompanhamento de postagens na rede social

Facebook, já que as mídias digitais têm se tornado importantes disseminadoras de informação, sendo local estratégico para a campanha política, utilizada pelos candidatos para construir uma interação com seus eleitores (OLIVEIRA; LEAL; PEREIRA, 2016).

2 Mulheres religiosas na política: o cenário das eleições de 2018 para a ALEP

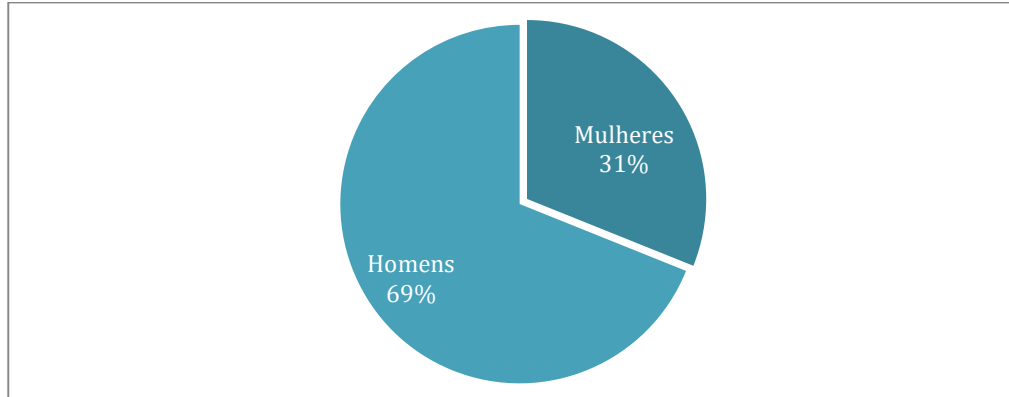
A história das mulheres tem sido marcada por estereótipos que as limitam a atividades domésticas, longe de qualquer posição de poder ou de comando na sociedade, criando uma resistência de representação das mulheres em diferentes espaços, dentre os quais o da política que, assim como exemplifica Perrot (2012), se destaca como uma fronteira difícil de ser superada pelas mulheres:

De todas as fronteiras, a da política sempre foi, em todos os países, a mais difícil de transpor. Como a política é o centro da decisão e do poder, era considerada o apanágio e o negócio dos homens. A *polis* grega exclui mulheres, tal como os escravos e os bárbaros, mas de maneira diferente (PERROT, 2012, p. 151).

Assim, a partir do que nos afirma a autora, podemos compreender que o preconceito e a falta de confiança nas mulheres para que ocupem espaços importantes e decisivos na sociedade interferem diretamente na abertura para participação destas no campo político, já que historicamente o gênero feminino sofreu um processo de exclusão nos mais diversos espaços sociais.

Em 2018 no Paraná, do total de 766 candidatos que concorreram a 54 cadeiras para a Assembleia Legislativa do Estado (ALEP), tivemos a candidatura de 238 mulheres, o que caracteriza 31% do total de candidatos no referido pleito ao legislativo estadual, cumprindo apenas a cota determinada pela lei n.º 9.504 de 1997.

Gráfico 02: Total de candidatos à ALEP nas eleições de 2018

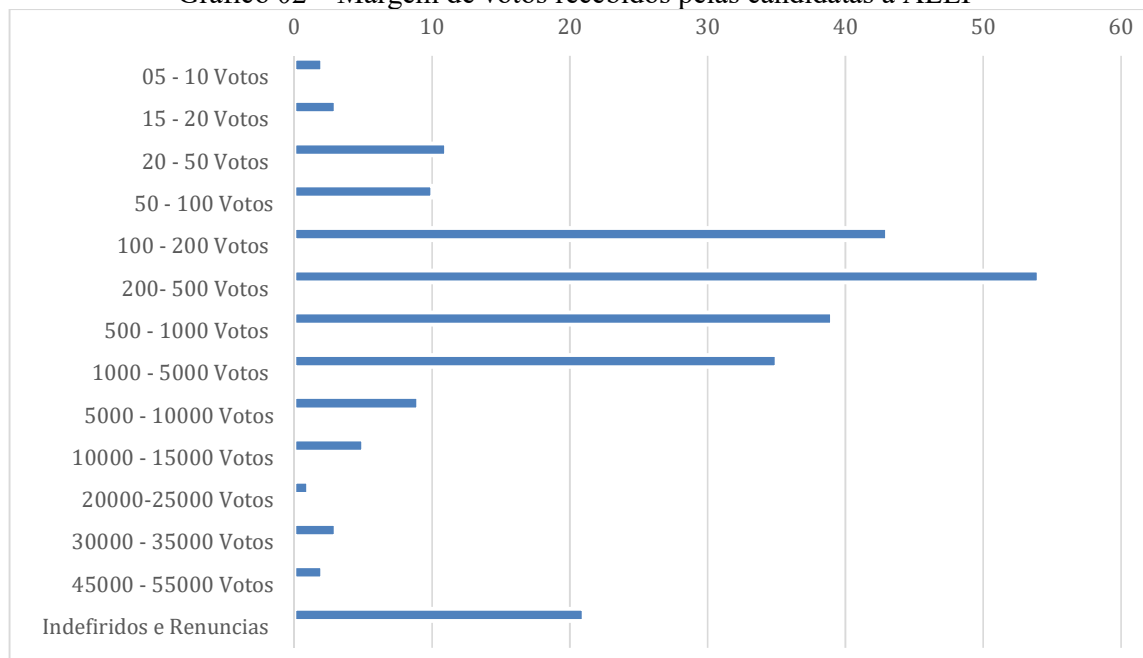


Fonte: Dados da pesquisa

47

Decorrente deste cenário, percebemos que a quantidade de votos que grande parte destas candidatas recebeu pode ser considerada relativamente baixa, se compararmos à quantidade de votos que receberam as então candidatas eleitas: Maria Victoria Borghetti Barros (50.414 votos), Isabel Cristina Rauven Silvestri (48.805 votos), Mabel Cora Canto (35.036 votos), Luciana Guzella Rafagnin (30.931 votos) e Cantora Mara Lima, que ficou inicialmente como suplente, com 33.866 votos, mas assumiu uma das vagas logo no início do mandato. O gráfico abaixo nos permite analisar melhor esses dados:

Gráfico 02 – Margem de votos recebidos pelas candidatas à ALEP



Fonte Especiais Gazeta – Eleições

Nas eleições de 2018 à ALEP, como podemos verificar, apenas 20 das 238 candidatas alcançaram mais de 5000 votos, enquanto a maior faixa de recorrências, compreendendo 23% das pleiteantes, receberam entre 200 e 500 votos válidos. A mesma disparidade de votos pode ser identificada ao verificarmos a situação geral de votação no estado do Paraná, considerando que, do total de votos válidos, 5.696.515,²³ as mulheres receberam no total 263.574 votos, o que corresponde a apenas 5% do total de votos válidos.

Do total de 238 candidatas mulheres, mediante o acompanhamento de postagens na rede social *Facebook*, identificamos 10 candidatas que fizeram uso recorrente de elementos e valores religiosos durante o período oficial de campanha, de 20 de Julho a 08 de Outubro de 2018, as quais são apresentadas no quadro a seguir:

Quadro 1: Relação de candidatas que fizeram uso de elementos religiosos durante a campanha eleitoral à ALEP em 2018.

Nome de Urna	Número	N. Votos	Situação	Religião	Partido
Alexsandra Barroso	17887	2.330	Não foi eleita	Evangélica	PSL
Cantora Mara Lima	20123	33.866	Suplente	Evangélica	PSC
Carla Pimentel	20007	8.495	Não foi eleita	Evangélica	PSC
Claudia Pereira	20111	22.428	Não foi eleita	Evangélica	PSC
Cleusa Camargo	23213	357	Não foi eleita	Católica	PPS
Doutora Malu Viel	17122	3.392	Não foi eleita	Católica	PSL
Dra. Andreza Albuquerque	55300	11.166	Não foi eleita	Evangélica	PSD
Noemia Rocha	15007	10.442	Não foi eleita	Evangélica	MDB
Pastora Tatiane Galvão	10600	285	Não foi eleita	Evangélica	PRB
Vandeli Lima	11911	356	Não foi eleita	Evangélica	PP

Fonte: Dados da pesquisa

Das 10 candidatas identificadas, 2 são católicas e 8 evangélicas, sendo que, juntas, somam 55.474 votos, o que compreende 17% do total de votos obtidos pelas mulheres na eleição de 2018 para o cargo de Deputado Estadual do Paraná. A seguir, analisaremos de modo mais aprofundado os materiais de campanha de tais candidatas religiosas, compostos por fotos, imagens, vídeos e publicações, sejam elas originais ou compartilhadas, e que traziam elementos religiosos. No total, foram aproximadamente 1445 materiais, que foram identificados, tabulados e organizados pela pesquisa, e que evidenciam a relação religião e política na campanha das candidatas aqui analisadas.

²³ Dados retirados da apuração de votos disponíveis em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/pr/apuracao/governador.ghtml>. Acesso em 25 mar. 2019.

3 O uso de elementos religiosos na campanha: exemplos das candidatas à ALEP 2018

Dentre as recorrências dos perfis analisados, pudemos identificar diferentes formas de relação entre religião e política nas campanhas, não sendo possível afirmar acerca de um único modo de fazer política pelas mulheres religiosas. Um dos aspectos que aparece com frequência são as visitas em igrejas e templos religiosos para receber orações e benção para a campanha, legitimando a candidatura pela fé. Outro elemento presente nos materiais de campanha é a defesa de valores cristãos, como a defesa da vida contra a legalização do aborto e a “ideologia de gênero”, e a favor dos ensinamentos cristãos e da valorização da família. Em terceiro lugar, identificamos o uso de elementos e mensagens religiosas que subsidiam e acompanham a propaganda veiculada durante as campanhas. Na sequência, apresentaremos os materiais de campanha que evidenciam cada uma dessas estratégias. Antes, porém, é pertinente destacar que tais formas e elementos aqui mencionados se fazem presentes também na campanha de candidatos homens que utilizam a religião como fundamento de sua candidatura (MACHADO, 2006; GIUMBELLI, 2008).

Como já mencionado, a primeira estratégia que pudemos identificar e que aparece de modo recorrente diz respeito à visita das candidatas em instituições religiosas, onde recebem apoio de lideranças que colocam em conexão os anseios políticos da candidata, da igreja e dos fiéis (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019). Na imagem a seguir, apresentamos alguns dos materiais que evidenciam tais ações:

Imagem 01: Visita a igrejas



Fonte: Dados da pesquisa

A visita das candidatas Andreza Albuquerque, Malu Viel, Carla Pimentel e Mara Lima em igrejas, orando e recebendo orações de pastores durante a campanha, demonstra a importância da religião em suas candidaturas, ao passo que utilizam-se da fé para legitimar e ganhar força no campo político, expressando que, mais do que sua vontade em ser candidatas, está a vontade de Deus sobre elas.

Em segundo lugar, também pudemos verificar a defesa de pautas que reforçam uma ordem moral e social conservadora, a qual, segundo as religiosas políticas, estaria sendo atacada e destruída pelo movimento de secularização (MARIANO, 2016).

Imagem 02: Defesa de valores religiosos



Fonte: Dados da pesquisa

As candidatas Noemia Rocha, Alessandra Barroso, Cleusa Camargo e Mara Lima colocam sua imagem, nome e número de urna em materiais de campanha que destacam posicionamentos geralmente ligados às ideologias religiosas, colocando-se contra o aborto e a “ideologia de gênero”, reforçando a valorização da família e do ensinamento de valores cristãos.

Por fim, outro elemento comum às campanhas foi a utilização de símbolos e mensagens religiosas que ligassem diretamente a imagem da candidata à religião, delimitando características que constituem um sistema de representação com modelos de comportamento e organização próprias da cultura religiosa (RANQUETAT JR, 2012).

Imagem 03: Uso de símbolos ou mensagens religiosas



Fonte: Dados da pesquisa

No que diz respeito ao uso de elementos religiosos, destacamos o caso de Vandeli Lima, que destaca o apoio recebido de pastores para sua candidatura, além do uso de versículos bíblicos em material de campanha com nome de urna e número da candidata Andreza Albuquerque. Especificamente nos casos das candidatas Carla Pimentel e Claudia Pereira, a participação na disputa eleitoral é posta como uma missão ou bênção de Deus. Já no caso de Tatiane Galvão, fica exemplificado o uso da titulação religiosa de pastora, enquanto Mara Lima se coloca como a deputada da família.

Refletindo acerca dos exemplos acima, percebemos diferentes configurações de elementos religiosos ligados ao campo político, para promover as candidatas ligados a diferentes denominações religiosas, mas que sobretudo estão ligadas pelos valores morais cristãos que passam a se constituir como pauta na esfera do poder público.

Considerações Finais

Considerando as dificuldades que as mulheres encontram para adentrar e manter-se no campo político, identificamos em algumas candidaturas uma relação de poder que vai além da divisão de gênero, sendo utilizada como estratégia a recorrência ao campo religioso para legitimar a presença das mulheres na política, já que sua participação é muitas vezes

desacreditada e despercebida pela sociedade, que desconhece o processo histórico pelo qual as mulheres passaram e ainda passam para garantir seu espaço na cena pública.

Dentre as pautas escolhidas para compor as estratégias de campanha, as candidatas aqui mencionadas veem na religião um espaço fértil de proposições e eleitorado, colocando-se como candidatas cristãs e que, por isso, defendem e valorizam sua moral e seus ensinamentos, sendo contra qualquer tipo de "ameaça" que coloque em risco os valores religiosos. Por isso, são candidatas da chamada família tradicional cristã, contra a legalização do aborto e contra a ideologia de gênero, em alguns casos defendendo o ensinamento de princípios cristãos nas escolas. De todo modo, apesar de estarem mencionadas aqui como o conjunto de mulheres que se destacaram pelo uso de elementos religiosos na campanha, não foi possível identificar um único modo de fazer política pelas mulheres, ou uma mesma forma de recorrência e de uso desses elementos, já que um mesmo símbolo pode ser usado de diferentes maneiras por cada candidata, não havendo, ainda, pautas específicas voltadas para as mulheres. Outro elemento que nos parece relevante é o fato de as campanhas apresentadas por estas mulheres religiosas serem muito semelhantes àquelas conduzidas pelos candidatos homens vinculados à religião, de modo que não é possível verificar, a partir dos materiais analisados, elementos próprios do gênero feminino nas estratégias de utilização do imaginário religioso na campanha eleitoral.

Por fim, o que podemos sinalizar como recorrente é o pequeno número de votos alcançados pelas candidatas, se comparado aos votos recebidos pelos candidatos homens, revelando que, mesmo depois de adentrarem no campo político, as mulheres parecem ainda encontrar dificuldades para se elegerem. Faz-se necessário, também, nos atentarmos para a quantidade de mulheres candidatas e a quais propósitos atendem tais candidaturas: estão na cena pública para representar o gênero feminino, as pautas feministas, pautas religiosas ou política públicas justas e necessárias, ou apenas para cumprir a cota exigida em lei? Este questionamento, levantado no início deste texto a partir das manchetes que nos chamam atenção sobre as candidaturas laranjas de mulheres no Brasil, reflete, em parte, o cenário das eleições de 2018 no Paraná, que contou com 30% de pleiteantes mulheres, exatamente o quantitativo exigido pela lei de cotas de gênero. Vale destacar ainda a quantidade de votos recebidos e de candidatas eleitas que nos faz, mais uma vez, questionar tal participação, que, apesar de aparente, parece enfrentar dificuldades em obter efetivação eleitoral e representativa.

Referências

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, jul./set. 2017.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: Revista *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28, 2 (2008): 80-101.

GROSSI, M. P.; MIGUEL, S. M. Transformando a diferença: mulheres na política. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n.1, p. 167-206, 2001.

CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 15-68, jul./dez. 2017.

MACHADO, Maria das Dores. Existe um estilo evangélico de fazer política? In: BIRMAN, Patricia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003, p. 283-307.

_____. Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710 -28, 2016.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; BONINI, Lara de Fátima Grigoletto. Religião e política nas eleições ao legislativo municipal de Campo Mourão/PR. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 25, 2014.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 184-208, 2012.

OLIVEIRA, Luiz Ademir de; LEAL, Paulo Roberto Figueira; PEREIRA, Carolina Lima Silva. A disputa eleitoral no ciberespaço: uma análise das estratégias dos candidatos a deputado federal nas fanpages. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 1-19, abr. 2016.

ORO, Ari Pedro; JUNIOR, Erico Tavares de Carvalho. Eleições gerais de 2014: religião e política no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 145-171, jan./jun. 2015.

ORO, Ari Pedro. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). **A religião no espaço público: atores e objetos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 181-193.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 120, p. 43-60, 2019.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2012.

RANQUETAT JR., César Alberto. A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). **A religião no espaço público: atores e objetos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

ROSA, Daiana Nunes da ; MEZZOMO, F. A. ; PATARO, C. S. O. . Agentes religiosos em campanha eleitoral para a Assembleia Legislativa do Paraná. In: **Colóquio Nacional Cultura e Poder**, 2017, Campo Mourão. Anais do VI Evento Nacional Cultura e Poder. Campo Mourão, 2017. v. 5. p. 189-203.

SEXUGI, F. ; MEZZOMO, F. A. ; PATARO, C. S. O. . À imagem e semelhança: simulacro e hagiografia nas propagandas eleitorais de políticos religiosos. **Revista todas as letras** (MACKENZIE. Online), v. 20, p. 224-236, 2018.

QUANDO AS PAUTAS SÃO MAIORES QUE AS PLACAS: CATÓLICOS E EVANGÉLICOS EM CAMPANHA PELA DEFESA DA VIDA

Lara Pazinato Nascimento (Unespar/Campo Mourão - PG)³¹
Brandon Lopes dos Anjos (Unespar/Campo Mourão - G)³²
Frank Antonio Mezzomo (Unespar/Campo Mourão - PQ)³³
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (Unespar/Campo Mourão - PQ)³⁴

71

Resumo: Este trabalho busca apresentar e analisar como candidatos a deputado estadual no Paraná, ligados a denominações evangélicas e católica, se posicionaram na campanha de 2018, a fim de lutar por uma pauta em comum: a defesa da vida. Dentre os 776 candidatos que concorreram a uma cadeira da Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), 37 foram identificados como religiosos políticos, sendo 27 evangélicos, 8 católicos e 2 de religião de matriz afro, dos quais 6 deles defenderam, com ênfase e constância ao longo da campanha, a manutenção da criminalização do aborto. Os procedimentos metodológicos empregados na pesquisa envolveram a coleta e estudo dos materiais de campanha publicados nas *fanpages* dos candidatos na mídia social *Facebook*. Por meio da análise, foi possível observar a unanimidade do posicionamento contra a legalização da interrupção da gravidez, embora não esteja claro se os candidatos ponderaram exceções em casos específicos, como situações que coloquem em risco a vida da mulher, que envolvam anencefalia do feto, ou que sejam decorrentes de estupro, todas garantidas por lei. As considerações dos agentes foram expressas de formas diversas, recorrendo à elementos de linguagem que transmitiam uma imagem sacralizada do nascituro como dádiva divina, ou apresentavam como crime hediondo e pecado contra os desígnios de Deus. Assim, percebe-se a utilização da pauta como forma de alcançar um eleitorado que compactua com as mesmas ideias, bem como uma preocupação desses religiosos políticos em enfatizar a prioridade do nascituro, que possui o direito de nascer, em alguns casos mencionando a necessidade de políticas públicas voltadas para os envolvidos com o aborto, mas sem especificá-las.

Palavras-chave: Religião; Eleições; Defesa da vida.

Introdução

“Eu tenho a certeza que esse momento é o primeiro de muitos outros que nós estaremos militando em favor de causas, em que o reino é maior que as placas”, dizia um dos apresentadores da Manifestação pela Vida, protesto realizado contra a Arguição de

³¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail de contato: larapazinato@gmail.com.

³² Bolsista de Iniciação Científica (Fundação Araucária) e graduando do curso de História da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail de contato: brandon.njos@gmail.com.

³³ Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail de contato: frankmezzomo@gmail.com.

³⁴ Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail de contato: crispataro@gmail.com.

Descumprimento de Preceito Fundamental 442/2017 (ADPF 442), que propunha a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação, bem como objetivando denunciar o ativismo do Supremo Tribunal Federal em relação à mesma. O evento contou com organização conjunta da Arquidiocese de Curitiba e Igrejas Evangélicas de Curitiba e região, e uniu, no dia 15 de setembro de 2018, milhares de pessoas em frente ao Palácio do Iguaçu, na capital paranaense (ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 2018), resultando em “uma união inédita entre a Igreja Católica e Igrejas Evangélicas da cidade” (ACI, 2018), na qual as placas denominacionais foram deixadas de lado em nome das pautas em comum. Esta manifestação, que se mostra um bom exemplo de como grupos religiosos distintos trabalham em prol de interesses semelhantes, ocorreu durante o período eleitoral em 2018, contando com a divulgação e participação de religiosos políticos³⁵ que fizeram da luta em favor da vida uma de suas principais bandeiras de campanha.

Tendo presente o cenário político-eleitoral, este trabalho busca analisar como religiosos políticos, tanto da vertente católica como da evangélica, embora que de diferentes denominações, se posicionam durante a disputa eleitoral de 2018 à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP) a fim de propor a defesa da vida. Com base nas publicações realizadas na mídia social *Facebook*³⁶ pelos candidatos evangélicos Gilson de Souza, Cantora Mara Lima e Missionário Ricardo Arruda, e pelos católicos Evandro Araújo, Cobra Repórter e Padre Roque durante suas campanhas ao cargo de deputado estadual, procuramos identificar e analisar como esses agentes apresentam seus princípios e convicções, objetivando compreender os usos, por parte dos candidatos, de um *ethos* religioso como forma de atrair o eleitorado, publicizando seus posicionamentos e buscando garantir que estes sejam defendidos. Deste modo, apontamos para as permeabilizações, porosidades e imbricações entre os campos religioso e político, que parecem apresentar fronteiras flexíveis e tolerantes, bem como sinalizamos para as pautas similares abordadas por distintas denominações.

Embora nem sempre de forma explícita, a luta contra o aborto está intimamente conectada a princípios e valores trazidos à tona pela religião (MARIANO; BIROLI, 2017), sendo a Igreja Católica e igrejas evangélicas “os atores que agem mais sistematicamente contra

³⁵ Os religiosos políticos, no entendimento de Carvalho Junior e Oro (2017, p. 19), são “sujeitos detentores de um pertencimento religioso anterior a sua eleição, que se utilizam deste pertencimento como capital político, mesmo que de forma sutil, e que, uma vez eleitos, mantêm o seu vínculo religioso de forma explícita”.

³⁶ A escolha do *Facebook* como locus de análise é justificada por este ser utilizado, segundo os dados da Pesquisa Brasileira de Mídia 2015, por 83% do total de usuários que possuem acesso a mídias sociais, sendo a rede social *online* mais popular entre os brasileiros. Informações disponíveis em: <<https://bit.ly/1FAvjZC>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

o direito ao aborto” (MARIANO; BIROLI, 2017, p. 20), atuando ativamente dentro e fora do Legislativo para garantir seus interesses com relação ao assunto. Este debate prolifera no meio político com expressividade desde 2005, quando a denominada Comissão Tripartite para Revisão da Legislação Punitiva da Interrupção Voluntária da Gravidez propôs uma revisão nas leis de punição ao aborto, o que levou os movimentos conservadores a se organizarem em uma reação “pró-vida”. Esses posicionamentos se intensificaram ainda mais a partir de 2010, com as pressões exercidas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Frentes Parlamentares Evangélicas e “contra o aborto”, na tentativa de silenciar proposições que objetivam avançar com a descriminalização da interrupção da gravidez, enquanto buscam um retrocesso dos direitos já conquistados, como a legalidade do aborto em casos de estupro (MACHADO, 2017a). Em 2015, ocorreram diversas manifestações com participação de mulheres em todo Brasil, em resposta ao Projeto de Lei 5.069/2013 que visava dificultar o acesso ao aborto nos casos de gravidez resultante de estupro, e foi aprovado no mesmo ano na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara dos Deputados, decorrente, de certa forma, da maior atuação conjunta entre as igrejas evangélicas e à Igreja Católica (MARIANO; BIROLI, 2017).

Tais questões conservadoras fazem parte da moralização do debate dos direitos humanos que não é recente no cenário brasileiro (MACHADO, 2017b), mas tem se intensificado nos últimos anos em decorrência das instabilidades políticas e econômicas enfrentadas pelo país (TATAGIBA, 2018). Para Ivanescu (2010, p. 313, tradução livre³⁷) “a moralização do discurso acerca da cidadania pode ser vista como uma interferência da moral e da virtude definidas a partir da religião, que levam à religionização da política”, este último um fenômeno que pode ser observado na presença e influência da crença no cenário político (IVANESCU, 2010), uma configuração que, no Brasil, tem se mostrado cada vez mais frequente ao longo das últimas décadas (CARVALHO JUNIOR; ORO, 2017; MACHADO, 2012; ORO, 2001).

Essas constantes articulações entre religião e política trazem reflexões e questionamentos sobre a laicidade do Estado brasileiro. Considerado um dos pilares da modernidade, o princípio da laicidade, que pode ser definido como a emancipação do Estado da influência religiosa (MARIANO, 2011), foi instituído no país com a constituição republicana de 1891, quando estabeleceu também o direito à liberdade religiosa a todos os indivíduos. Com isso, deu-se a separação entre Estado e Igreja Católica, até então detentora do monopólio da

³⁷ No original: “the moralisation of the discourse of citizenship can be seen as interference with religiously defined morality and virtue, leading to the religionisation of politics” (IVANESCU, 2010, p. 313).

crença e das confissões, e que agora encontrava-se juridicamente deslocada à esfera privada. No entanto, a Igreja manteve uma posição de influência junto à esfera pública (MACHADO, 2012), até mesmo participando no fortalecimento do Estado, “fazendo campanhas, propondo leis, planos de políticas sociais, participando de atividades partidárias e até mesmo da burocracia governamental” (MONTERO; ALMEIDA, 2000, p. 328). Tal relação entre Estado e Igreja sofreu certo desgaste apenas no final do século XX, quando, dentre outros fatores, esta última “ao opor-se à ditadura militar e defender os direitos humanos a partir de 1968, perdeu, como ator religioso, a exclusividade na relação e no estabelecimento de diálogo e negociação com os dirigentes políticos e estatais” (MARIANO, 2009, p. 114) e, nesse contexto, outras vertentes cristãs encontraram espaço para inserirem-se no campo político.

Mediante isso, os evangélicos, principalmente os pertencentes à vertente pentecostal, que até a década de 1970 permaneciam afastados de política, por a considerarem ligada às “coisas deste mundo”, a partir da década de 1980 decidiram por participar das disputas eleitorais (LACERDA, 2017), objetivando retificar a assimetria entre si e o Estado, no intuito de alcançar reconhecimento e influência, mas também como estratégia de luta contra movimentos minoritários, como os feministas e LGBT+ (MACHADO; BURITI, 2014), que representam, na avaliação de tais religiões, uma ameaça à moralidade cristã. Assim, as “eleições de 1986 levaram ao Congresso Constituinte um número recorde de representantes evangélicos, e, desde então, ainda que com oscilações, o número de evangélicos na Câmara dos deputados vem crescendo” (LACERDA, 2017, p. 18), com o lançamento de lideranças ou fiéis, uso explícito de elementos religiosos em campanha, e defendendo suas pautas de teor moral cristã, podendo receber apoio institucional de diversas denominações (SEXUGI; MEZZOMO; PÁTARO, 2018).

Com a inserção e o destaque que os grupos evangélicos conquistaram na esfera política, também os católicos adotam uma nova postura e passam a participar da política partidária, ainda que não de forma tão incisiva quanto essas outras denominações cristãs. Assim, a Igreja Católica passou a contar com candidaturas de fiéis leigos e até mesmo integrantes do clero dispensados temporariamente de suas atividades religiosas, além do uso de títulos, símbolos de discursos religiosos nas campanhas eleitorais (SEXUGI; MEZZOMO; PÁTARO, 2018; ORO, 2003). Nessa configuração, é significativa a atuação da Renovação Carismática Católica

(RCC)³⁸ que, com seu Ministério de Fé e Política (MFP)³⁹, tem sido bem sucedida em “eleger Deputados Federais e Estaduais, vereadores e prefeitos em vários Estados do Brasil” (PY; REIS, 2015, p. 154), que são participantes ativos de debates estruturados em valores cristãos, como contra a legalização do aborto, o casamento homoafetivo e a eutanásia (REIS, 2016), pautas pelas quais, inclusive, católicos e evangélicos comumente trabalham juntos (AZEVEDO, 2004).

Segundo a pesquisa “Perspectivas para as eleições 2018”, realizada pelo Ibope a pedido da CNI (Confederação Nacional da Indústria), “oito em cada dez brasileiros (79%) concordam totalmente ou em parte que é importante que o candidato a presidente acredite em Deus” (2018, p. 13). Junto a essa demanda, foram comuns os usos de elementos religiosos e a defesa de pautas morais pelos candidatos aos cargos de deputado estadual, federal e governador no Paraná, assim como para a presidência do Brasil. Como exemplo, podemos mencionar as recorrências feitas pelos presidenciáveis nas referidas eleições: o candidato Jair Bolsonaro (PSL) – eleito no turno em 28 de outubro daquele ano – utilizou o slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e suas bandeiras conservadoras que contribuíram para que recebesse apoio de grupos evangélicos (FUJITA, 2018); Fernando Haddad (PT), que “se comprometeu com a CNBB a reforçar pontos como o ‘compromisso de preservação da vida’” (MEGALE, 2018), embora não tenha tratado diretamente do tema do aborto; Geraldo Alckmin (PSDB) e Henrique Meirelles (MDB), respectivamente, que realizaram alianças com as Igrejas Mundial do Reino de Deus e Assembleia de Deus Belém. De forma similar, no cenário paranaense, o governador eleito Carlos Massa Ratinho Junior (PSD), “tem um perfil conservador e historicamente é ligado a partidos que têm base em igrejas evangélicas” (BARAN, 2018), tendo citado várias passagens bíblicas durante a convenção estadual do Partido Social Democrático (PSD).

De forma análoga, as candidaturas para ALEP se apresentaram permeadas de elementos religiosos nas pautas, falas e materiais, tendo sido identificados, entre os 776 concorrentes às 54 cadeiras disponíveis ao cargo de deputado estadual, 37 religiosos políticos, dentre os quais 27 são evangélicos de variadas denominações, 2 pertencem a religiões de matriz africana e 8

³⁸ A Renovação Carismática Católica é um movimento da Igreja Católica, originado nos Estados Unidos em 1967, que traz uma forma de adoração fundamentada na manifestação dos dons do Espírito Santo, bastante influenciada pelo pentecostalismo evangélico (CARRANZA; MARIZ, 2009).

³⁹ Segundo o site da RCC Brasil (2011), o objetivo do Ministério Fé e Política “não é formar partidos políticos ou realizar campanhas eleitorais, é conscientizar os cristãos a utilizarem o voto de modo justo, e apoiarem o candidato(s) conforme a consciência de cada um”, além de incentivar “a participação na política daqueles que sentem chamados a este serviço”. Informações disponíveis em: <<https://bit.ly/2AP6Kdb>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

são membros da Igreja Católica. Além disso, foi realizada a coleta dos materiais de campanha publicados no período entre 20 de julho a 08 de agosto de 2018 nas *fanpages* do Facebook dos candidatos, como *lives*, vídeos, santinhos, *flyers*, e *jingles*⁴⁰. Com estes dados, visando melhor compreender as configurações entre religião e política presentes na luta pela defesa da vida, selecionamos seis candidatos que manifestaram, com ênfase e frequência durante a campanha, seus posicionamentos sobre o tema da criminalização do aborto, sendo eles: os evangélicos Cantora Mara Lima, Gilson de Souza e Missionário Ricardo Arruda, e os católicos Evandro Araújo, Cobra Repórter e Padre Roque.

Diante desse quadro, no qual o campo religioso adentra a esfera política, a discussão deste trabalho busca contribuir com o debate acerca dos conceitos de secularização e laicidade, que vem problematizando as noções clássicas do primeiro como um deslocamento e circunscrição do religioso para a âmbito privado, e do segundo como autonomia inflexível do Estado diante das crenças e religiosidades. Assim, a “sugestão predominante é o reconhecimento de que distintas esferas, entre elas a religiosa, atuam na composição do espaço público na atualidade” (ORO; CAMURÇA, 2018, p. 8), onde a laicidade é acionada tanto por segmentos laicos quanto religiosos da sociedade como um instrumento para a defesa de seus interesses (CAMURÇA, 2017). Por fim, é significativo o avanço da religião para além das fronteiras de seu campo, atuando no sistema político e no Estado, o que aponta para a relevância da análise das pautas desses candidatos que, ao publicizarem seus princípios e convicções, tornam possível observar uma das formas como esses elementos religiosos vêm sendo acionado na esfera pública.

A defesa da vida

Baseada na interpretação cristã de que a procriação é sagrada e, portanto, não deve ser interrompida por intenções humanas (MACHADO, 2017a), a defesa da vida ganhou destaque dentre as pautas de cunho moral religiosas defendidas nas eleições de 2018 pelos religiosos políticos católicos e evangélicos, ainda que determinados pontos desses temas tenham sido enfatizados com maior ou menor intensidade em suas campanhas. Durante o pleito, foi recorrente a proposição de pautas voltadas para a criminalização do aborto, sendo esse debate um “dos temas que mais mobilizam o engajamento de atores religiosos” (LUNA, 2018, p. 168). Mediante a importância dessa discussão, analisaremos os materiais de campanha dos candidatos

⁴⁰ A identificação dos religiosos políticos e coleta dos materiais foi realizada pelos membros do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão.

evangélicos Gilson de Souza, Cantora Mara Lima e Missionário Ricardo Arruda, e pelos católicos Evandro Araújo, Cobra Repórter e Padre Roque (Quadro 1). Vale ressaltar de todos estes religiosos políticos, com exceção de Padre Roque, que é vereador em Londrina, já cumpriram mandatos como deputados estaduais anteriormente e são membros da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, coordenada pelo deputado Gilson de Souza na ALEP.

Quadro 1 – Religiosos políticos participantes da campanha à ALEP em 2018

Candidato	Partido	Denominação	Votação	Situação
Gilson de Souza	PSC	Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)	46.116	Reeleito
Cantora Mara Lima	PSC	Assembleia de Deus (AD)	33.866	Suplente ⁴¹
Missionário Ricardo Arruda	PSL	Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPP)	27.574	Reeleito
Evandro Araújo	PSC	Igreja Católica (IC)	64.767	Reeleito
Cobra Repórter	PSD	Igreja Católica (IC)	46.983	Reeleito
Padre Roque	PR	Igreja Católica (IC)	4.934	Suplente

Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Foram significantes as falas dos candidatos em publicações de textos e vídeos para a divulgação de suas campanhas no que se refere à defesa da vida, o tema figurando, inclusive, nos *flyers* de divulgação (Imagem 1) das propostas de campanha de alguns, como no caso da Cantora Mara Lima, onde a pauta anti-aborto ganha destaque especial, ao lado do combate às drogas, à violência doméstica e à pedofilia. O assunto também apareceu no topo da lista de ações para a realização no mandato, como no caso dos candidatos Gilson de Souza e Cobra Repórter, este último tendo afirmado que, se fosse eleito, pretendia “reafirmar o compromisso com a vida, defendendo-a em todas as circunstâncias”. Geralmente expressos em publicações acompanhadas de tags como #DireitodeNascer, #Simàvida, #Emdefesadavida, #nãoaoaborto, #afavordavida, entre outras, os posicionamentos dos candidatos são unâimes: a favor da

⁴¹ A suplente Mara Lima (PSC) assumiu, no dia 01 de fevereiro de 2019, o cargo de deputada estadual no lugar do eleito Guto Silva (PSD), que foi chamado pelo governador eleito, Ratinho Júnior, para assumir a Casa Civil do Paraná. Disponível em: <<https://www.bemparana.com.br/noticia/deputados-tomam-posse-nesta-sexta-e-elegem-comando-da-alep>>. Acesso em: 21 mar. 2019.

criminalização do aborto, seguindo a ideia cristã de que a concepção é o momento em que a vida humana se inicia. Assim, “o aborto é justificado como uma prática criminosa porque a alma entra no corpo no exato momento da fecundação do espermatozóide no óvulo, logo a retirada voluntária do feto seria o assassinato de um espectro de uma pessoa em potencial” (VIEIRA JÚNIOR, 2017, p. 102).

Imagem 1 – Flyers de divulgação de propostas dos candidatos religiosos



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Neste sentido, alguns dos candidatos abordados manifestaram expressões pungentes, como Missionário Ricardo Arruda ao afirmar que “o aborto, ao me ver [...] é a mesma coisa que uma mãe assassinar um filho, é isso que ela está fazendo. [...] Será que a gente quer isso para o nosso país, massacrar inocentes?”. Evandro Araújo, de forma similar, diz que o aborto “é uma pena de morte para pessoas inocentes”, e Padre Roque manifesta que “assassinar a vida de quem não tem defesa é ato de violência, é pecado que agride o coração de Deus, o criador da vida”. As falas destacadas indicam como o aborto é visto como crime hediondo, em que é possível subentender que a mulher que interrompe a gravidez fica associada ao assassinato e ao pecado, visto que a “ideia de crime abominável, injustiça e discriminação odiosa é reveladora da visão pecaminosa que se insere nas entrelinhas do discurso religioso e a mulher que comete tal ato é vista com repugnância” (PINHEIRO; SILVA, 2018, p. 577).

De forma análoga, essa ideia também é enfatizada nas imagens publicadas (Imagem 2) nas postagens de Missionário Ricardo Arruda que traz dizeres como “Assassinato é crime. Aborto é assassinato. Logo, aborto é crime, sem mais!”; bem como do vídeo postado por Cobra Repórter que mostra uma pessoa rejuvenescendo até atingir a forma de óvulo fecundado, enquanto na tela aparecem frases como: “Eu poderia ser você. Eu poderia escolher. [...] Eu poderia viver. Eu poderia crescer... Escolheram por mim morrer. Na obscuridade da noite, como um ladrão, roubaram-me a vida”. É também exemplo a imagem postada por Padre Roque que

exibe a frase “Não ao aborto! Sou a Favor da Vida!”, acompanhada de uma mão ensanguentada em gesto de “Pare!”, podendo servir a simbolizar não apenas a luta contra a descriminalização do ato, mas também a culpa e demonização da mulher que o realiza. Assim, a mensagem transmitida, de forma implícita, desconsidera a liberdade da mulher de tomar decisões, já que “a ideia de escolha da mulher, de autonomia sobre seu corpo, é antagônica à ideia de que a vida é uma criação divina na qual as mulheres não poderiam deliberadamente interferir” (MARIANO; BIROLI, 2017, p. 20).

Imagem 2 – A ideia da crueldade do aborto apresentado no material de campanha



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

A ideia de crueldade da interrupção da gravidez é enfatizada com a representação do nascituro e/ou do bebê já nascido, que observamos ser constantemente utilizada, intencionalmente ou não, de forma a sensibilizar o público com relação à defesa da vida (Imagem 3), visto que “esse tipo material, ao humanizar aquilo que seria objeto de um aborto, interpela as emoções da audiência transformando um potencial direito abstrato em um ato moralmente cruel” (MONTERO; SILVA; SALES, 2018). As imagens são indicativas da ideia de fragilidade do nascituro, que precisa ser defendido e guardado da interrupção da gravidez, mas sem o uso de termos que tratassem quem comete o aborto como um assassino. Nessas postagens, é possível inferir que a linguagem utilizada para alcançar o público seja mais voltada ao afetivo, quase como que buscando romantizar a maternidade, apresentando a beleza e a sacralidade de gerar a vida, que deve ser preservada a qualquer custo, sem topicalizar a liberdade e as condições psíquico e social dos genitores.

Imagem 3 – Associação do nascituro e do bebê à beleza e à sacralidade da vida



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

80

Mesmo com esses posicionamentos, os direitos da mulher são lembrados nas campanhas de alguns candidatos, embora o “direito de nascer” do feto seja contemplado como prioridade. A deputada Cantora Mara Lima, que, durante o pleito, era presidente da Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher da ALEP, mostrou-se considerar “uma voz em favor da vida”, afirmando que há “várias formas de evitarmos um ato tão agressivo”, e se declarando “a favor de alternativas que garantem a vida de um ser humano indefeso”. De forma similar, em vídeo sobre a ADPF 442, Evandro Araújo alertou ser preciso “defender a vida na sua plenitude, na sua totalidade... a vida desde a concepção, até a sua morte natural”, além de citar a necessidade de combate a todas as formas de violência, mencionando os altos índices de violência contra a mulher. Apesar de indicar a existência de soluções para evitar o aborto, afirmando que “podemos pensar em tantas saídas, políticas públicas podem ser realizadas [...] mas tendo como pano de fundo essa importante posição de defender, sobre todas as circunstâncias, a vida”, o candidato, assim como Cantora Mara Lima, que menciona alternativas durante a campanha mas não as define, não deixa claro quais políticas públicas poderiam ser propostas para que visassem sanar problemas sociais que possam induzir ao ato da interrupção da gravidez. Com isso, é possível inferir que os direitos da mulher são defendidos até o momento em que confrontam os direitos do nascituro, gerando preocupações sobre a sua garantia, mas não a definição de mecanismos para tanto, apontando para a percepção do dever da mulher de gerar, desejar e acolher o filho, sacralizando a vida do feto em detrimento de sua liberdade de escolha (MACHADO, 2017a).

Como podemos identificar, ainda, em determinados materiais, alguns candidatos apontaram para seus projetos e atuações em favor da defesa da vida, propostos em seus mandatos anteriores. Cobra Repórter propôs o Projeto de Lei 303/2017, que institui o Dia de Conscientização Contra o Aborto, a ser realizado anualmente no dia 15 de maio, no qual seriam realizadas palestras, seminários, campanhas e mobilizações sobre o tema. Na justificativa do

projeto, afirma que a “grande maioria dos paranaenses entende que a vida humana é inegociável, e tirá-la é inaceitável, sendo que o aborto ilegal em qualquer momento da gestação, após a concepção, não deve ser autorizado por se tratar de um assassinato”. Também Gilson de Souza citou seu Projeto de Lei 283/2012, sancionado em 2013, que institui o dia 25 de março de todo ano como o “Dia do Nascituro” em todo o estado do Paraná, afirmando que “a vida começa na concepção, já que, quando da fecundação, um novo ser humano é formado [...] o que nos impede de considerá-lo mero prolongamento do corpo materno”. Ainda, Evandro Araújo divulgou a visita realizada em maio de 2017, à ministra do Supremo Tribunal Federal Rosa Weber, a fim de tratar sobre a ação que tramitava no STF pedindo a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. O candidato afirmou, na época da visita: “Tratamos especificamente sobre o aborto e pudemos dialogar com a ministra sobre antropologia, o conceito de pessoa, valor e dignidade da vida”⁴². Essas ações – divulgadas durante a campanha, mas executadas antes do pleito – indicam como esses candidatos utilizam a pauta da defesa da vida como uma forma de alcançar o público que compartilha dos mesmos posicionamentos, além de demonstrar que já lutavam contra a descriminalização do aborto e, se eleitos, dariam continuidade ao trabalho.

Ainda sobre a publicização dos posicionamentos dos religiosos políticos aqui analisados, foi observada a divulgação e/ou participação de alguns deles em eventos realizados em prol da criminalização do aborto. Padre Roque divulgou o *flyer* da “Caminhada das Luzes” e da conferência “A gravidade da descriminalização do aborto”, ambas promovidas pela Igreja Católica e realizadas em agosto de 2018 em Londrina, norte do Paraná, durante o contexto da discussão acerca da audiência pública convocada pelo STF no mesmo mês sobre a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. Neste mesmo cenário, também em agosto de 2018, Evandro Araújo participou da “Primeira Marcha pela Vida” e da “Vigília pela Vida”, em Maringá, além de divulgar a já mencionada Manifestação pela Vida, que ocorreu em Curitiba em 15 de setembro daquele mesmo ano. Para divulgação deste evento ocorrido na capital paranaense, Gilson de Souza gravou uma chamada para o evento, convidando “evangélicos, católicos, todos aqueles que defendem a vida antes de nascer”, enfatizando a participação dos fiéis cristãos na luta, sinalizando a ideia de que é dever do seguidor do cristianismo se posicionar contra a descriminalização do aborto. Ainda, em sua participação na manifestação, o candidato evangélico gravou *lives* em cima do “trio elétrico” dizendo que o

⁴² Disponível em: <<https://deputadoevandroaraujo.com.br/noticia.php?id=195>>. Acesso em: 12 mar. 2019.

local de realização da manifestação “já foi palco para manifestação pela liberação de drogas, já foi marcha de tantas outras coisas, [...] já foi palco de guerra, nós estamos aqui numa manifestação pela vida. Eu acredito na vida desde a sua concepção”. Também Cantora Mara Lima publicizou sua presença, postando fotos junto aos demais manifestantes, vestindo uma camiseta com a frase “eu sou a favor da vida”. Estes dados nos mostram a incidência da realização de atos contra a descriminalização do aborto que têm sido realizados mediante a possibilidade de sua legalização, e a atuação dos religiosos políticos para apoiá-los e demonstrar seus pontos de vista sobre o tema, recebendo também visibilidade em suas campanhas ao se unirem aos manifestantes.

Assim, por meio da coleta e análise dos materiais de campanha desses seis religiosos políticos, é possível constatar como a questão da criminalização do aborto é inserida no debate público por meio de uma fundamentação moral e religiosa, que tende a confrontar, mesmo que sem intenção, os direitos e autonomia da mulher sobre o próprio corpo. Com isso, podemos perceber como os campos religioso e político não possuem suas fronteiras bem delimitadas, mas interligam-se mesmo não tendo conexões estabelecidas juridicamente, o que leva a refletir sobre como se dá, de fato, a laicidade do Estado brasileiro.

Considerações finais

Por meio dos materiais de campanhas dos candidatos abordados pela pesquisa, foi possível observar como católicos e evangélicos se articulam pela manutenção da descriminalização do aborto. Mesmo num cenário atual que não contempla somente uma população cristã, mas uma ampla diversidade de credos, posicionamentos e opiniões, esses religiosos políticos que defendem a criminalização do aborto parecem partir do pressuposto de que “o fato da ordem social contemporânea comportar diferentes segmentos sociais e grupos de interesses não implica que o código de valores da sociedade ou a regulação legal tenha que ser distinta da moralidade religiosa” (MACHADO, 2013, p. 57). Deste modo, é possível observar as imbricações, permeabilizações e porosidades nas fronteiras entre os campos religioso e político, sem necessariamente haver uma fusão entre elas, mas que ambas, junto a outras esferas, atuando na composição da esfera pública (ORO; CAMURÇA, 2018), mesmo que com diferentes graus e níveis de concordância e conflitos sociais.

Fundamentados em valores cristão, os candidatos propuseram pautas “pró-vida” durante a campanha, apresentando-as em *flyers* de propostas, imagens, vídeos e *lives*, utilizando a luta pela manutenção da criminalização do aborto como uma das principais bandeiras defendidas

durante o pleito. Dentre os religiosos políticos analisados, é unânime o posicionamento contra a interrupção intencional da gravidez, tratada por alguns dos candidatos analisados como crime hediondo e falta moral contra a sacralização da vida, não ficando claro se ponderam exceções em casos específicos, como situações que coloquem em risco a vida da mulher, que envolvam anencefalia do feto, ou que sejam decorrentes de estupro, todas garantidas por lei. Nos materiais, são utilizados recursos visuais como imagens que humanizam o feto, no intuito de trazer o sentimento de repulsa e/ou culpa com relação ao ato do aborto, ao qual a figura paterna não é remetida pelos candidatos diretamente, além de desvincular o nascituro do corpo da mulher, inferindo que o primeiro possui direitos desagregados da liberdade sobre o corpo do segundo. Diante dessas disposições, percebemos que o nascituro é posto como prioridade em relação aos direitos da mulher, que são mencionados por alguns dos candidatos, mas sem a indicação de quais políticas públicas poderiam ser empregadas para solucionar os problemas sociais que levam a uma interrupção intencional da gravidez. Por fim, foi possível notar como esses candidatos utilizam essa pauta como forma de alcançar o eleitorado, publicizando suas ações anteriores ligadas ao tema ou participando de manifestações “pró-vida”, a fim de demonstrar sua atenção à pauta, bem como despertar o sentimento de certeza no público de que darão continuidade no trabalho já iniciado.

Deste modo, percebemos como os candidatos apresentaram posicionamentos similares relacionados ao aborto, bem como alguns deles demonstraram apoio a manifestações que contaram com a organização tanta da Igreja Católica como de igrejas evangélicas, indicando como a pauta da defesa da vida está fundamentada nos valores e na moralidade cristã como um todo, e não em preceitos específicos de determinadas denominações religiosas. Assim, diante da determinação desses religiosos políticos em defender a vida desde a sua concepção, as placas – que representam a diversidade de denominações – são momentaneamente esquecidas em prol de uma pauta que mobiliza a luta de católicos e evangélicos, seja na individualidade da campanha de cada um, ou em conjunto em manifestações “pró-vida”, como também, possivelmente, no mandato dos que foram eleitos. Quando as pautas são consideradas de fundamental importância para as duas vertentes por vezes concorrentes no cenário político-religioso, as placas são postergadas.

Referências

ACI. **Sob chuva, milhares se reúnem para manifestação pela vida em Curitiba**. Aci digital. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2NW30fz>>. Acesso em: 02 mar. 2019.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **Cristãos reuniram-se em Curitiba para manifestação contra a legalização do aborto**. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2T1WeG5>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 109-120, dez. 2004.

BARAN, Katna. **Com chapa 'religiosa', Ratinho Junior é confirmado candidato ao governo do Paraná**. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2O8gbd4>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. Novas comunidades católicas: por que crescem? In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). **Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida: Ideias & letras, 2009, p. 139-170.

CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 15-68, jul./dez. 2017.

CNI. 44% dos eleitores estão pessimistas com as eleições presidenciais. **Retratos da Sociedade Brasileira**, ano 7, n. 43, p. 1-23, mar. 2018.

FUJITA, Gabriela. **Bolsonaro atraiu evangélicos com batismo e conservadorismo, diz antropólogo**. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2swIJDdu>>. Acesso em: 09 mar. 2019.

IVANESCU, Carolina. Politicised religion and the religionisation of politics. **Culture and Religion**, Londres, v. 11, n. 4, p. 309-325, 2010.

LACERDA, Fábio. **Pentecostalismo, eleições e representações políticas no Brasil contemporâneo**. 2017. 145p. Tese (Doutorado em Ciências Políticas), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LUNA, Naara. O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 165-197, set./dez. 2018.

MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. **Cadernos Pagu**, Campinas, s/v., n. 50, p. 1-48, maio/ago. 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.

_____. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. **Revista Cultura y Religião**, v. 7, n. 2, p. 48-68, jun./dez. 2013.

_____. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 351-380, jan./abr. 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, jul./set. 2014.

MARIANO, Rayani; BIROLI, Flávia. O debate sobre aborto na Câmara dos Deputados (1991-2014): posições e vozes das mulheres parlamentares. **Cadernos Pagu**, Campinas, s/v., n. 50, p. 1-38, set. 2017.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (Org.). **Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea**. EdPUCCRS: Porto Alegre, 2009, p. 112-138.

_____. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate. **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, out./dez. 2016.

MEGAL, Bela. **Haddad pede a lideranças católicas que façam alertas sobre notícias falsas a fiéis**. 2018. Disponível em: <<https://glo.bo/2ybEyA4>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, Henrique. (Org.). **O Brasil no limiar do século XXI: alternativas para a construção de uma sociedade sustentável**. São Paulo: Edusp, 2000, p. 325-340.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 131-164, set./dez. 2018.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 2, n. 3, 2001.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003.

ORO, Ari Pedro; CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 7-20, set./dez. 2018.

PINHEIRO, Danielle Ventura de Lima; SILVA, Marinilson Barbosa da. Punindo a Eva em projetos de lei: a frente parlamentar evangélica em oposição ao aborto. **Religare**, João Pessoa, v. 15, n. 2, p. 570-584, jul./dez. 2018.

PY, Fábio; REIS, Marcos Vinícios de Freitas. Católicos e evangélicos na política brasileira. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 29, n. 2, p. 135-161, jul./dez. 2015.

REIS, Marcos Vinícius de Freitas. **Política e religião**: participação política dos católicos carismáticos do Brasil. 2016. 197 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

SEXUGI, Fabio; MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. À imagem e semelhança: simulacro e hagiografia nas propagandas eleitorais de políticos religiosos. **Todas as Letras**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 224-236, jan./abr. 2018.

TATAGIBA, Luciana. Os protestos e a crise brasileira. Um inventário inicial das direitas em movimento (2011-2016). In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Orgs). **Conservadorismo, fascismos e fundamentalismo**: análises conjunturais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 87-116.

VIEIRA JUNIOR, Luiz Augusto Mugnai. O discurso religioso católico sobre o aborto e a biologização da vida social. **Vozes, Pretérito & Devir**, Teresina, v. 7, n. 1, p. 85-105, 2017.

“CHEGOU A HORA! VAMOS DIALOGAR!”: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ACOLHIDA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA ÀS PESSOAS HOMOSSEXUAIS

Alessandra dos Reis de Souza (Unespar/Campo Mourão - PG)²⁴
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (Unespar/Campo Mourão - PQ)²⁵
Frank Antonio Mezzomo (Unespar/Campo Mourão - PQ)²⁶

56

Resumo

O trabalho objetiva apresentar como a Fraternidade O Caminho, comunidade católica presente no Brasil e em diversos países, vem dialogando com jovens homossexuais, por meio do Projeto Aprisco realizado em Campo Mourão, Paraná. A proposta de interlocução com os jovens parte da defesa da dignidade e da vida, em uma perspectiva voltada para o indivíduo. Temos como material empírico uma entrevista realizada com o fundador da comunidade, Padre Gilson Sobreiro de Araújo, bem como por documentos e informações obtidos nas fontes da Fraternidade O Caminho e em suas mídias sociais. Construímos nossas reflexões teóricas a partir dos trabalhos de Helminiack (1998), Foucault (2006), Valle (2006), Hervieu-Léger (2015), Leite (2016), Ribeiro e Scorsolini-Comin (2017). Ao encarar esse desafio perante a sociedade e a Igreja, o objetivo do Projeto Aprisco é dialogar com jovens homossexuais propiciando um espaço de acolhimento, uma vez que os mesmos tendem a se sentirem excluídos ou não pertencentes ao contexto social e religioso. Tal iniciativa pode vir a contribuir na permanência desses jovens em ambientes religiosos, perspectiva que, em parte, parece configurar como uma nova abordagem da Igreja Católica, próprio de suas transformações na contemporaneidade.

Palavras-chave: Diálogo. Homossexualidade. Religião.

Introdução

Partindo do objetivo de se compreender a relação da Fraternidade O Caminho com jovens homossexuais, observando se e de que forma essa relação se efetiva a partir da organização do Projeto Aprisco, o presente trabalho analisa a perspectiva do Padre Gilson Sobreiro de Araújo, fundador da comunidade e idealizador do Projeto, por meio de entrevista semiestruturada, objetivando compreender suas motivações, expectativas futuras, inspirações fundantes e como tem se constituído o acompanhamento com os jovens.

²⁴ Mestranda no Programa de Pós-graduação Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail: alereis.psico@gmail.com.

²⁵ Doutora em Educação, Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus de Campo Mourão. E-mail: crispataro@gmail.com

²⁶ Doutor em História Cultural, Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus Campus de Campo Mourão. E-mail: frankmezzomo@gmail.com

A Fraternidade O Caminho foi fundada em Outubro de 2001, pelo Padre Gilson e pela Irmã Serva das Chagas Ocultas do Crucificado, cofundadora da comunidade, na Zona Sul de São Paulo, com o intuito de ajudar jovens que estavam imersos na drogadição, no tráfico, na prostituição, morando nas ruas, ou privados de liberdade em penitenciárias. Guiados pelo ideal de vida fraterna e pobreza, atraíram muitos outros jovens para a comunidade e atualmente, motivados pelo mesmo propósito inicial, a Fraternidade tem 80 casas espalhadas em 12 países pelo mundo²⁷, sendo eles: Argentina, Bolívia, Brasil, Canadá, Chile, El Salvador, Estados Unidos, França, Guatemala, Moçambique, Nicarágua e Paraguai. A comunidade tem 17 anos de fundação, estando no município de Campo Mourão há 11 anos, com o seu labor missionário voltado para os pobres, doentes, presos e possuindo também uma frente de trabalho direcionada aos jovens.

A Fraternidade O Caminho pode ser entendida como uma expressão das novas formas de se fazer religião na contemporaneidade, de modo específico no âmbito da Igreja Católica, evidenciando que as influências sofridas na sociedade alcançam e atingem o meio religioso. Neste cenário, estão as novas comunidades religiosas, que se caracterizam como um novo jeito de ser Igreja, construindo-se e consolidando-se por meio dos vínculos e experiências afetivas, que possibilitam que os laços sejam criados não somente baseados em uma tradição histórica, mas principalmente por meio das relações e experiências dos indivíduos.

O Projeto Aprisco vem sendo desenvolvido no município de Campo Mourão, e tem como foco os jovens homossexuais que fazem parte da comunidade religiosa. Recebe esse nome em referência à passagem bíblica do livro de Mateus, capítulo 10, versículo 16: “ainda tenho outras ovelhas que não são deste aprisco”, no qual as ovelhas remetem aos fiéis e o aprisco ao seio da Igreja, ou seja, compreendendo que a Igreja também é o lugar dos homossexuais. Esse projeto busca, por meio do diálogo e da escuta destes jovens católicos, oferecer acolhimento e evitar que se afastem de Deus por conta de sua sexualidade.

Atualmente, o Projeto Aprisco existe há pouco mais de 2 anos e conta com 8 integrantes, entre 22 e 30 anos, todos atuantes na comunidade religiosa e que, durante esse período, buscaram compreender, com base no Magistério da Igreja, as situações pelas quais as pessoas homossexuais passam em sua vida particular, familiar e eclesial. Envolve basicamente encontros quinzenais de caráter formativo voltados para a partilha de experiências individuais, mas há também encontros mensais do grupo para um momento de adoração. Essas duas

²⁷ Os dados referentes a Fraternidade O Caminho foram coletados no site da comunidade. Disponível em: <<http://ocaminho.org/>>. Acesso em: 23 mar. 2019.

atividades constituem o fator mais importante dentro do Projeto, que até o momento aparentemente tem se limitado a elas.

O Projeto nasce em uma comunidade religiosa imersa no seio da Igreja Católica, instituição milenar bem consolidada em suas diretrizes; entretanto, Padre Gilson e o grupo de jovens integrantes do Aprisco acreditam que este é o momento oportuno para se permitir refletir e dialogar com a Igreja. Dessa forma, faz-se necessário que busquem “a maturidade cristã e a vivência da fé católica, já que o testemunho é o que, sobretudo, mostrará a validade da existência da missão” (Ata Missão Aprisco²⁸ – 1ª reunião, 28 dez. 2016). Por conseguinte, devem seguir o recomendado pela Igreja, como a prática de orações, frequência nas missas dominicais, bem como a vivência dos valores éticos e morais cristãos, dentre os quais: fidelidade, cumplicidade e amor. Estes devem estar presentes em seus relacionamentos, uma vez que os homossexuais são marcados socialmente pelo estigma da libertinagem e do pecado, portanto os jovens integrantes do Aprisco precisam testemunhar que é possível vivenciar os valores da fé cristã em seus relacionamentos homoafetivos.

Após a primeira reunião com o fundador, os encontros do grupo passaram a ocorrer quinzenalmente aos domingos, às 16 horas, nas dependências da Vila Franciscana²⁹, inicialmente voltados para a partilha com embasamento em materiais de cunho teológicos enviados ou aprovados pelo Padre Gilson, geralmente pronunciamentos do Papa Francisco sobre a homossexualidade. Assim, o núcleo de jovens da primeira reunião foi incumbido de prosseguir com os encontros, que se iniciam com uma oração, partilhas relacionadas à leitura daquele encontro e, a cada quinzena, um integrante conduz o grupo, que é finalizado por um momento de oração. Dentre os jovens, há aqueles que são responsáveis por tomar nota de tais reuniões, por meio de atas em que constem as discussões levantadas, e que deverão ser encaminhadas para o fundador, que os acompanha enquanto grupo, mas também de forma pessoal. Além do aspecto formativo, há também o orante, a partir do qual os jovens têm a possibilidade de “se colocar diante de Deus sem máscaras”, por meio de adoração mensal (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018).

A Igreja Católica e os homossexuais

²⁸ Os jovens denominam o Aprisco como uma Missão, mas optamos por adotar a ideia de Projeto, afinal trata-se de uma ação pontual e local, envolvendo parte dos membros e dos trabalhos desenvolvidos pela Fraternidade.

²⁹ Espaço rural obtido por meio de doação, no qual está construído o rincão para sediar eventos com capacidade para 5 mil pessoas e onde os religiosos que precisam descansar ou fazer algum tipo de tratamento moram.

O Catolicismo chega ao Brasil em 1500, juntamente com a colonização pelos portugueses, configurando-se, desde a primeira Constituição, como a religião oficial do país. Mesmo após a instituição da liberdade religiosa, em 1890, permaneceu sendo a religião com o maior número de fiéis, de modo a respaldar a premissa de que, por ser a mais aceita socialmente, era importante aderir a ela para conseguir a ascensão social (BUSIN, 2011).

Mais recentemente, as mudanças provenientes no Concílio Vaticano II (1962-1965) contribuíram para o abandono de um rigor doutrinário que, segundo Valle (2006), chegava a ser quase homofóbico. Entretanto, percebe-se que a doutrina permanece rígida, mas o acolhimento pastoral tem refletido uma maior compreensão sobre o fenômeno.

A doutrina permanece rígida, mas no tocante à pastoral (isto é, ao acolhimento e acompanhamento das pessoas) os textos eclesiásticos (e mais ainda, os dos teólogos) demonstram uma atitude de maior compreensão da complexidade do fenômeno homossexual, em cada um de seus múltiplos e distintos aspectos neurobiológicos, socio-antropológicos, psicológicos, históricos e bíblico-teológicos (VALLE, 2006, p. 155).

Ao ler os pronunciamentos do Vaticano nos últimos 40 anos sobre a homossexualidade, Valle (2006) compreende que, atualmente, a Igreja busca estar atenta às contribuições científicas, mas seu posicionamento é embasado primordialmente na revelação de Deus. Em suma, na sua avaliação, “a Igreja não irá buscar nas ciências o critério decisivo sobre o que tem a dizer sobre a ética sexual; seus critérios e valores são evangélicos e se radicam na fé” (VALLE, 2006, p. 156). Nesse sentido, conforme o autor, há uma busca por acolher os homossexuais como filhos de Deus, mas a Igreja permanece fiel ao que julga ser os valores cristãos, e defende, assim, a família contra a ameaça da permissividade sexual.

Em 1975, a Igreja Católica frisava o dever de buscar compreender a homossexualidade por meio da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), fazendo a distinção entre o que seria a condição inata e a tendência homossexual como algo transitório, decorrente de uma educação imprópria. Apesar dessa diferenciação, em ambos os casos, a homossexualidade continuava a ser vista como um desvio, uma patologia, mas que não dispensava a primazia do acolhimento:

Eles fazem uma distinção – ao que parece não sem fundamento – entre os homossexuais cuja tendência provém de uma educação falseada, de uma falta de evolução sexual normal, de um hábito contraído, de maus exemplos ou de outras causas análogas: tratar-se-ia de uma tendência que é transitória, ou pelo menos não-incurável; e aqueles outros homossexuais que são tais

definitivamente, por força de uma espécie de instinto inato ou de uma constituição patológica considerada incurável. Ora, quanto a esta segunda categoria de sujeitos, alguns concluem que a sua tendência é de tal maneira natural que deve ser considerada como justificante, para eles, das relações homossexuais numa sincera comunhão de vida e de amor análoga ao matrimônio, na medida em que eles se sintam incapazes de suportar uma vida solitária. Certamente, na actividade pastoral estes homossexuais assim hão de ser acolhidos com compreensão e apoiados na esperança de superar as próprias dificuldades pessoais e a sua inadaptação social (CDF, 1975, s/p).

Na mesma linha de pensamento do documento de 1975, 11 anos depois, a CDF enfatiza que a Igreja Católica considera como pecado a prática do ato sexual entre pessoas do mesmo sexo e não a pessoa homossexual, e já enunciava a ênfase na pessoa e não na sexualidade que seria colocada em evidência pelo atual Papa Francisco:

é necessário precisar que a particular inclinação da pessoa homossexual, embora não seja em si mesma um pecado, constitui, no entanto, uma tendência, mais ou menos acentuada, para um comportamento intrinsecamente mau do ponto de vista moral. [...]. Enfim, em perfeita continuidade com o ensinamento bíblico, na lista dos que agem contrariamente à sã doutrina, são mencionados explicitamente como pecadores aqueles que praticam atos homossexuais. [...] A Igreja oferece ao atendimento da pessoa humana aquele contexto de que hoje se sente a exigência extrema, e o faz exatamente quando se recusa a considerar a pessoa meramente como um “heterossexual” ou um “homossexual”, sublinhando que todos têm uma mesma identidade fundamental: ser criatura e, pela graça, filho de Deus, herdeiro da vida eterna (CDF, 1986, s/p).

Além desses posicionamentos, que em vários aspectos reforçam uma postura discriminatória em a homossexualidade é algo negativo e patológico, há a orientação para que sejam sempre “acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2001, p. 611).

De acordo com o que está disposto em alguns posicionamentos oficiais – dentre os quais podemos citar a Declaração sobre alguns pontos da ética sexual (1975), Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais (1986) e o Catecismo da Igreja Católica (2001) –, entendemos que a Igreja Católica associa a vivência e os relacionamentos homossexuais ao pecado, de modo que, apesar de acolhe-los, a Igreja deixa claro que é totalmente contrária à vivência da homossexualidade (ARAÚJO; MELO, 2013). Por outro lado, a ênfase do Catecismo da Igreja Católica no acolhimento e no evitar a

discriminação pode denotar um caráter de abertura à integração do homossexual, sem deixar, contudo, de expor que tal ato não se caracteriza como natural a Deus (RUPPERT, 2017).

Diante do exposto, é possível compreender que a homossexualidade e a Igreja Católica comumente são vistas como incompatíveis, de tal forma que a influência das concepções cristãs tende a orientar ações e pensamentos embasados em um discurso dogmático, que constitui a construção da identidade de sujeitos sexuais-religiosos. Esses discursos têm propensão a orientar as condutas sociais dos homossexuais, e o pertencimento religioso inclina-se a conduzir as normas e punir os comportamentos que se desviam dela, como a homossexualidade, que é tida como contrária à lei natural de Deus (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009; ARAÚJO; MELO, 2013; LEITE, 2016), conforme podemos observar nos documentos da Igreja Católica já citados anteriormente. O discurso de acolhimento popularmente difundido no meio religioso – repudiamos o pecado, mas acolhemos o pecador – objetiva levar jovens homossexuais a uma estratégia de regulação da sexualidade. Tal discurso tende a apresentar os relacionamentos homossexuais como um pecado, que ameaça a família cristã e a sociedade, de modo que os homossexuais acolhidos precisam aceitar e vivenciar o que a religião propõe – a castidade³⁰ ou relacionamentos heterossexuais – para alcançar a salvação.

Entretanto, é inegável a existência de homossexuais que professam a fé católica. Neste cenário, esses indivíduos acabam muitas vezes sendo silenciados – ou optando pelo silenciamento –, uma vez que suas identidades são consideradas díspares, pois, como vimos, a vivência do catolicismo e da homossexualidade conjuntamente é tida como algo contraditório. Por mais que a instituição religiosa enuncie uma promessa de acolhimento, conforme podemos observar na pesquisa empírica de Araújo e Melo (2013, p. 28) com um homossexual católico do Rio de Janeiro, esse acolhimento oferecido pela Igreja “acontece sempre em termos de tolerância pastoral, mais do que da aceitação, do reconhecimento e da valorização de sua experiência de vida e de fé”.

Quanto à compreensão das relações homossexuais, percebe-se que algumas das passagens bíblicas referentes à temática geralmente são usadas para justificar pensamentos e atitudes que remetem à homofobia. Em outros períodos históricos, antes mesmo da expansão do cristianismo, existia uma lei romana – a denominada *Lex Scaninia* – que condenava a homossexualidade, ideia que se fortaleceu após a propagação do cristianismo, ao longo dos

³⁰ “A castidade significa a integração correta da sexualidade na pessoa e, com isso, a unidade interior do homem em seu ser corporal e espiritual” (CATECISMO DA IGREJA, 2001, p. 605-606). Isso significa que, sendo a sexualidade manifestada pelo corpo, ela deve ser incorporada nos relacionamentos de modo que o homem comande as suas paixões e não se deixe dominar por elas.

primeiros séculos da alta Idade Média. No período entre os séculos VII e XI, havia uma distinção entre as penitências para as formas de atos homossexuais, categorizadas como passiva e ativa, habitual ou ocasional. Já na baixa Idade Média, a homossexualidade é inserida por Santo Tomás de Aquino entre os pecados *contra naturam*, por ser contrária à ordem natural atribuída por Deus (LEITE, 2016).

Provavelmente influenciados pelo posicionamento do cristianismo – que popularizou e disseminou a ideia de que atos sexuais praticados por pessoas do mesmo sexo era considerado pecado – a homossexualidade foi vista como algo a ser eliminado por reis e clérigos ao longo do tempo. Entretanto, durante o período moderno, não somente o rótulo de pecado, mas também de crime e doença contribuíram para a estigmatização de homossexuais, que tinham sua sexualidade vista como algo resultante de problemas genéticos, desvios psicológicos e desequilíbrios hormonais (CAMPOS, 2006), daí, então, a tentativa de repreensão dessas ideias e práticas.

Na atualidade, diante de alguns acenos e reflexões do Papa Francisco sobre a questão da homossexualidade, percebemos uma certa disposição para o diálogo com pessoas homossexuais, o qual em outros momentos não era sequer cogitado. Tal movimento parece tornar possível discutir hoje de que forma o posicionamento do maior representante do catolicismo dialoga com perspectivas científicas, e se essa posição respeita os direitos e a dignidade do ser humano. Tais transformações, ainda que pequenas, podem ser consideradas um avanço na história da Igreja Católica, pelo simples fato do Pontífice se dispor a falar e acolher essas pessoas, e pela influência que exerce na vida dos fiéis e talvez até da sociedade de modo geral, devido ao alcance de seus pronunciamentos e da Igreja Católica, o que tende a propiciar a reflexão sobre as concepções e a forma de tratamento para com as pessoas homossexuais. Entretanto, ainda há uma grande distância para alcançar a igualdade tanto em nível social, eclesiológico e também familiar. É nesse cenário, e permeado por essas discussões, que devemos compreender a proposta do Projeto Aprisco, do qual parte a problemática de nossa pesquisa.

A Fraternidade O Caminho e o Projeto Aprisco

Temos como objetivo analisar o projeto Aprisco a partir da entrevista realizada com o fundador da comunidade católica Fraternidade O Caminho, Padre Gilson Sobreiro de Araújo, no dia 16 de junho de 2018. Segundo Padre Gilson, o trabalho com jovens homossexuais desenvolvido em Campo Mourão e denominado de Projeto Aprisco, tem quase dois anos, mas

pode-se dizer que as ações voltadas para as pessoas homossexuais, de modo geral, fazem-se presentes desde o início da comunidade: o que é novo é o perfil do homossexual atendido, que antes era voltado para os que estão à margem da sociedade, em situação de rua e de prostituição, e atualmente se volta para o homossexual imerso no ambiente universitário e no mercado de trabalho.

A organização do Aprisco é voltada à espiritualidade, com um momento mensal de adoração, o contato frequente com os demais membros da Fraternidade, os encontros de formação nos quais os jovens homossexuais estudam textos e materiais que os permitam compreender e refletir acerca da relação entre a Igreja, Deus e a homossexualidade. Segundo Padre Gilson: “a gente tem sempre um tema para debate, um tema para conversa, um tema que ajude, que dê subsídios intelectuais para grupo [...] No futuro [pretendemos] convidar pessoas ligadas a esse tema para contextualizar, para não fazer uma leitura legalista da sagrada escritura, o contextualizando naquela época, como ele era vivido e abordado” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018).

O fundador da comunidade se refere ao Aprisco como sendo desencadeado por dois momentos. O primeiro, se refere ao fato de um casal de pais da Renovação Católica Carismática (RCC) ter ido ao encontro do Padre Gilson, e, como nos relata, já “tinham obrigado [a filha homossexual] a dialogar com o mundo religioso, no sentido de que, esse mundo iria tirar isso [homossexualidade] da cabeça dela, e ela seria uma jovem normal entre aspas, como todas as outras” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018). E por fim, o segundo momento refere-se ao “caso de uma jovem [homossexual] do Recife, muito amada pela comunidade, que de repente se vê pressionada pelo contexto familiar, e com certeza o religioso também, e encontra no suicídio a solução do problema” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018). De acordo com o Padre Gilson, esses acontecimentos o atingiram, e ele seria insensível “se não escutasse, se a fraternidade não escutasse esse grito: jovens estão se matando por serem homossexuais” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018). Diante desse contexto, decide começar o diálogo com essas pessoas, iniciando o trabalho em Campo Mourão.

Em vista de analisar, a partir das perspectivas do Padre Gilson Sobreiro, como se realiza o trabalho do Projeto Aprisco, a análise dos dados oriundos da entrevista será estruturada em três eixos: abordagem voltada para o indivíduo, acolhimento e homossexual digno. O primeiro eixo ilustra o foco principal do Projeto que tem como princípio o fato de que a abordagem deve ser feita a partir da pessoa, isto é, do próprio jovem homossexual. O segundo enfatiza o entendimento do Padre de que a Igreja Católica, em todas as suas iniciativas, oferece o

acolhimento para os homossexuais, trazendo à tona o questionamento do que vem a ser acolhimento e defendendo que, na iniciativa em questão, a ênfase está na escuta. E, por fim, trazemos para o diálogo o fato de que, segundo Padre Gilson, a Fraternidade oferta ao jovem a possibilidade de viver a homossexualidade de modo digno, isto é, em consonância aos princípios da fé católica.

Abordagem voltada para o indivíduo

A religião na contemporaneidade proporciona uma certa autonomia dos indivíduos em relação às instituições tradicionais, dando ênfase a ideia de que “o homem é o legislador de sua própria vida” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 33). Tal trecho denota o processo de individualização, a independência autônoma, no qual todos os indivíduos são detentores de dons espirituais de acordo com a sua entrega, não precisando necessariamente da mediação das autoridades religiosas para se estabelecer o contato do indivíduo com o sagrado (FERNANDES, 1996).

Ao nos debruçarmos para compreender a dinâmica do Projeto Aprisco, apoiamo-nos em Foucault (2006), que nos ajuda a entender o alcance do poder pastoral, que por meio de sua atuação na vivência dos indivíduos garante a subsistência do grupo. Dessa forma, a figura do Padre Gilson dentro desse movimento pode ser associada à figura do pastor, que cuida, conduz, e ensina sobre Deus e a Igreja.

Nesta perspectiva, percebemos que, ao conduzir esse projeto, o Padre faz uma distinção sobre a compreensão teológica dogmática que popularmente se disseminou no mundo cristão, que seria fundamentalista, ou literal das escrituras, para uma compreensão histórico científica. Distinções essas também feitas por Helminiack (1998), em seu livro “O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade”. Dessa forma, percebemos que as abordagens que são focadas na homossexualidade embasam-se na compreensão fundamentalista, enquanto o Projeto Aprisco por meio de uma compreensão histórica e cultural possibilitada através de uma contextualização, busca entender o sujeito como um todo, não apenas a partir da faceta de sua (homo)sexualidade, e que isso implica primeiramente no respeito à pessoa em todos os âmbitos do seu ser.

Padre Gilson, ao se referir aos homossexuais, afirma: “Você também tem direito de entrar no meu aprisco!” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018). Percebemos a ênfase dada para uma abordagem emocional que é voltada para o indivíduo. Em outro trecho, complementa: “É até redundante você, em pleno século XXI, querer ainda fazer uma abordagem a partir da

homossexualidade e eu penso que a abordagem tem que ser feita a partir da pessoa!” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018). Isso nos remete à Igreja na modernidade, que coloca o ser humano como prioridade ante a doutrina e, desta forma, a vinculação emocional possibilita a criação de laços e o trabalho direcionado à construção das identidades (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Acolhimento

Ao apresentarmos a abordagem enfatizada pela Fraternidade O Caminho dentro do Projeto Aprisco, adentramos no nosso segundo eixo, que dialoga com a questão do acolhimento de pessoas homossexuais dentro da Igreja Católica. Para tanto, fazemos menção ao que foi disposto pelo sínodo dos bispos em 2015:

Reitera-se que cada pessoa, independentemente da sua tendência sexual, deve ser respeitada na sua dignidade e recebida com sensibilidade e delicadeza, tanto na Igreja como na sociedade. Seria desejável que os programas pastorais diocesanos reservassem uma atenção específica ao acompanhamento das famílias em que vivem pessoas com tendência homossexual, bem como destas próprias pessoas (SÍNODO DOS BISPOS, 2015, s/p).

O acolhimento realizado pela Igreja Católica – e aqui estendemos para outras denominações religiosas, que apesar de terem concepções diferentes do catolicismo, possuem certa semelhança na forma de acolher – o indivíduo é progressivamente impulsionado a seguir as diretrizes dogmáticas e teológicas preconizadas pela instituição religiosa. Caso contrário, provavelmente sofrerá a discriminação e até mesmo a restrição em participar de algumas atividades que ocorrem naquele espaço. Dessa forma, ainda que seja possível o adentrar no ambiente religioso, algumas restrições podem vir a ser uma forma de discriminação, uma vez que não há precisamente uma inclusão, mas na verdade um enquadramento do sujeito em uma outra categoria que também é alvo de discriminação (RIBEIRO; SCORSOLINI-COMIN, 2017).

Segundo algumas pesquisas (SCOTT; CANTARELLI, 2004; SILVA; PAIVA; PARKER, 2013; RIBEIRO; SCORSOLINI-COMIN, 2017), os fiéis geralmente acreditam nos valores que são transmitidos pela religião, mas de forma limitada em algumas temáticas, na qual fazem sua própria interpretação. Diante disso, na compreensão acerca da homossexualidade, o que sobressai é a tendência em desqualificá-la, por ser contrária à lei natural de Deus, o que é reforçado pela própria Igreja, e tende a resultar em um processo de

negociação das crenças individuais com as que são transmitidas pela religião, de modo a contribuir com a permanência nos ambientes religiosos.

Nesse contexto de contrariedades e complexidades que abarca a questão da homossexualidade e da religião está o Projeto Aprisco, que pode ser entendido como uma iniciativa que, apesar de estar enraizada no catolicismo, não possui uma proposta de compreensão e de trabalho em consonância com o que comumente se entende por discurso moral religioso dentro da própria Igreja. Esse impasse gera uma certa resistência para a comunidade religiosa em aderir a essa proposta, movimento esse que o Padre Gilson chama de mudança de mentalidade, o que na linguagem religiosa pode ser traduzido por conversão. Ou seja, de certa forma, a proposta é resultado de uma interpretação do fundador, baseada em suas experiências pastorais que contribui para a realização e concretizando do Projeto Aprisco e consequentemente para o acolhimento de jovens homossexuais dentro da Igreja Católica, mas que ainda não é aderida de forma unânime pela instituição ou por seus fiéis.

66

Na entrevista, o fundador da Fraternidade O Caminho, ao falar sobre a homossexualidade e o catolicismo, diz que:

A maioria dos nossos jovens quando se descobre homossexuais, eles são vítimas de uma religião condenativa, eles brigam com Deus, eles vão embora! Isso me incomoda muito! Por que que eles têm que ir embora? Por que? Só pelo fato de ser homossexuais? Por que não pode ter um lugar para eles na Igreja? Na nossa Fraternidade? (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018).

Nesse sentido, Padre Gilson compreende que o que é comum em todas as iniciativas da Igreja voltadas para os homossexuais é o acolhimento! Nesse contexto, o ato de acolher e integrar pode ser interpretado como uma forma de evangelização, que está condicionada ao seguimento de um padrão de homossexualidade considerado como digno, conforme veremos a seguir.

Homossexual digno

De maneira geral, a proposta de acolhimento ofertada pela Igreja Católica não expressa impreterivelmente a aceitação da alteridade dessas identidades, mas visa incorporar o sujeito sexual ao preceito de castidade, atendendo aos critérios da moral sexual católica (RIBEIRO; SCORSOLINI-COMIN, 2017). Esta perspectiva pode ser ilustrada na fala do Padre Gilson: “tem aqueles – programas pastorais – que propõem a castidade para esses jovens, tem aqueles

que propõem que mesmo se reconhecendo homossexual possam levar uma vida hetero” (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018). Entretanto, ao nos voltar para o projeto Aprisco, deparamo-nos com uma questão enfatizada em diversos trechos pelo fundador da comunidade, que é a dignidade:

A nossa opção, a nossa abordagem é pela vida, então se é pela vida a questão que nós colocamos ao grupo é: É possível viver uma homossexualidade com dignidade?” [...]. Porque quem sabe não houve alguém que o ajudou no início da sua vivência, a viver o seu homossexualismo com dignidade, associando essa experiência puramente à genitalidade (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018).

Percebemos nesses excertos que, mesmo que a Igreja tenha avançado no âmbito da acolhida dos homossexuais, não há apoio, ou melhor, a sua prática ainda não é aceita de forma unânime. E a acolhida a essas pessoas será destinada àqueles que estão dispostos a viver de acordo com o que a Igreja acredita ser uma vida digna (LEITE, 2016).

Reforçando os trechos acima, nos utilizaremos, de outras falas do Padre, que corroboram com a premissa de dignidade:

Uma turma mais vivida, uma turma que não está na fase da descoberta. [...]. Eu penso que mais do que faixa etária inicial vai ser levado em consideração um jovem que nós consideramos ser maduro. [...]. Você é uma predadora! Isso não é homossexualismo! Você tem experiências de ter vivido com uma pessoa? Você sabe o que é cumplicidade? O que é respeito? O que é amor? Querer o bem do outro? Você não tem essa experiência! (Pe. Gilson Sobreiro. **Entrevista**, 2018).

Nestes trechos que mantêm a lógica da dignidade, podemos perceber que o modo digno de ser homossexual, segundo Padre Gilson, apesar de não reforçar a ideia de castidade, está embasado nos valores cristãos de respeito, fidelidade, cumplicidade e amor, dentro de todo relacionamento, enquanto o indigno seria aquele atrelado somente a experiências sexuais, sem intenção de relacionamento ou sentimento. Ainda que a Fraternidade tenha se colocado à disposição para escutar e dialogar com os que estão fora desse padrão, o intuito é de aproximá-los dessa lógica de dignidade e de amor.

Considerações finais

A realização da entrevista com o fundador da Fraternidade O Caminho e idealizador do Projeto Aprisco permitiu-nos um maior entendimento acerca da constituição desta iniciativa para a construção de um ambiente acolhedor para os homossexuais dentro da Igreja. A partir desse estudo, percebemos que o acolhimento das pessoas homossexuais, ainda que possua restrições, pode ser considerado uma iniciativa que avança no sentido de reconhecer e abrir o diálogo com esses sujeitos no contexto da própria Igreja. Isso provavelmente é resultado da influência da modernidade e das conquistas no campo dos direitos humanos, que atinge o âmbito religioso, e ressignifica um novo jeito de estar na Igreja.

O projeto Aprisco está envolto por essa rearticulação entre religião e homossexualidade, com o intuito de deixar de invisibilizar essas identidades, e de dialogar com estes que inegavelmente estão na nossa sociedade, na Igreja.

Ainda que haja muitos desafios e preconceitos a serem superados, percebemos que essa iniciativa pode ser considerada um avanço dentro do âmbito religioso/social no que diz respeito às concepções sobre as pessoas homossexuais, pois mesmo que o Projeto trabalhe com um padrão de dignidade, possui uma abordagem com enfoque na pessoa e não na sua (homo)sexualidade, propiciando um lugar de encontro, estudo, oração e partilha para que as pessoas homossexuais compreendam e sintam-se parte de uma Igreja, de uma comunidade que os acolhe sem condená-los.

Referências

ARAÚJO, Murilo Silva; MELO, Mônica Santos de Souza. “E o que eu pregava, eu estava vivendo”: identidade social e identidade discursiva na narrativa de um católico gay. **Jangada**, v.1, n.1 p. 27-41, jan/jun, 2013.

Ata Missão Aprisco: Reunião Inicial. Fraternidade o Caminho, Campo Mourão, 28 de dez. 2016 (Mimeo).

BUSIN, Valéria Malki. Religião, sexualidades e gênero. **Rever**, ano 11, n.01, p.105-124, jan/jun 2011.

CAMPOS, Ellwes Colle de. **Religião e Homossexualidade: Ícones Religiosos na Parada do Orgulho Gay do Distrito Federal.** 134f. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2006.

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

CDF: Congregação para a Doutrina da Fé. “Declaração sobre alguns pontos de ética sexual”. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 23 mar. 2019.

CDF: Congregação para a Doutrina da Fé. “Carta aos Bispos sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais”. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 23 mar. 2019.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; LOPES, Alexsander Cordeiro. Juventude e religiosidade: cartografia dos processos de subjetivação de jovens católicos em uma comunidade de fé. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 476-499, abr./jun. 2012.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Movimento de renovação carismática católica: ethos comum e antagônicas em camadas populares no Rio de Janeiro. **Ciências humanas e sociais em revista**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 109-124, 1996.

HELMINIACK, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LEITE, Alexandra Ribeiro. Homens Católicos com práticas homossexuais: o lugar da religião na produção de sentidos. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais**. Aracaju, v.5, n.2, out. 2016.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MIRANDA, Júlia. Convivendo com o “diferente”: Juventude Carismática e tolerância religiosa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 117-142, 2010.

MUSSKOPF, André Sidnei. A Teologia que sai do armário - um depoimento teológico. **Impulso**, Piracicaba, v.14, n.34, p.129-146, mai/ago, 2003.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Nós acolhemos os homossexuais: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. **TOMO**, Aracaju, n. 14, p. 203-227, 2009.

RIBEIRO, Laura Moraes; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Relações entre religiosidade e homossexualidade em jovens adultos religiosos. **Psicologia & Sociedade**. Minas Gerais, v.29, p. 1-11. 2017.

RUPPERT, Helena da Cruz. **Desafios da juventude homossexual frente às relações familiares: Relatos dos usuários**. Trabalho de conclusão de curso em Serviço Social, Setor Litoral - Universidade Federal do Paraná, Matinhos, 2017.

SCOTT, Russell Parry; CANTARELLI, Jonhny. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. **Caderno CRH**, Salvador, v.17, n.42, p.375-88, 2004.

SILVA; Cristiane Gonçalves da; PAIVA, Vera; PARKER, Richard. Juventude religiosa e homossexualidade: desafios para a promoção da saúde e de direitos sexuais. **Interface**, São Paulo, vol. 17, n. 44, p. 103-117, jan./mar., 2013.

SÍNODO DOS BISPOS. **A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo.** Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_po.html#A_aten%C3%A7%C3%A3o_pastoral_%C3%A0s_pessoas_com_tend%C3%A2ncia_homossexual>. Acesso em: 23 mar. 2019.

VALLE, Edênio. A Igreja Católica ante a Homossexualidade: Ênfases e Deslocamentos de Posições. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, v.1, p. 153-185, 2006.

A RELIGIOSIDADE DOS HAITIANOS RESIDENTES EM CAMBÉ ATENDIDOS PELA CÁRITAS ARQUIDIOCESANA DE LONDRINA

Ediane de Paula Machado Soares (UEL/PG)

Claudia Neves da Silva(UEL/PQ)

Resumo: Pretende-se neste artigo abordar aspectos sociais que norteiam a religiosidade dos migrantes haitianos atendidos pela Cáritas Arquidiocesana de Londrina, identificando a religiosidade deste público, o histórico ao longo da vida e a sua religiosidade atual bem como se ocorreram mudanças com a vinda para o Brasil. A Cáritas Arquidiocesana realiza um trabalho de atendimento aos migrantes e durante o ano de 2016 foram ações às famílias dos haitianos que residem em Cambé, na perspectiva de orientar e acolhê-los. Diante do exposto, despertou-nos o interesse de conhecer o histórico das manifestações religiosas dos migrantes haitianos e a sua manifestação religiosa atual para identificar se ocorreu alguma alteração em sua religiosidade com a vinda para o Brasil. Pode-se perceber que os entrevistados permaneceram em suas mesmas denominações religiosas aqui no Brasil, demonstrando o comprometimento pessoal e emocional com as normas e os valores da referida denominação; a acolhida que receberam também foi importante para que continuassem a frequentar a igreja, se reconhecendo como membro da instituição religiosa.

87

Palavras chave: Religiosidade. Haitianos. Migração. Refugiados. Cáritas.

INTRODUÇÃO

Temos observado nas últimas décadas o aumento da entrada de estrangeiros no Brasil em busca de melhores condições de vida, já que em seu país de origem há riscos à própria sobrevivência, em virtude . Nestas condições encontramos homens e mulheres da América Latina, Ásia, África.

O presente artigo tem por objetivo apresentar o resultado de uma pesquisa realizada sobre o processo migratório dos haitianos para a cidade de Cambé, localizada no norte do Paraná e que são atendidos pela Cáritas de Londrina.

A Cáritas é uma associação civil de direito privado, de fins não econômicos e está diretamente vinculada a Arquidiocesana de Londrina, além de ser membro da Cáritas Brasileira. Foi fundada em 24 de outubro de 1996 e tem duração indeterminada.

A rede Cáritas realiza atendimento aos migrantes, visto a ausência/insuficiência de políticas públicas para absorver as demandas dos refugiados na perspectiva de garantir o direito

de permanência no país com a solicitação do pedido de refúgio, acesso e orientação sobre a documentação, bem como facilitar a adaptação no país.

Para elaboração do estudo, foi abordado a legislação brasileira de migração e o acordo realizado entre Brasil e Haiti, o qual foi fundamentado pela Resolução Normativa 97, sancionada em 12 de dezembro de 2012 com prazo final em outubro de 2016, porém prorrogado até outubro de 2017, e prevê a concessão de visto humanitário aos haitianos, considerando o agravamento das condições de vida da população haitiana em virtude do terremoto ocorrido em 12 de janeiro de 2010. Esta Resolução é uma medida humanitária que visa evitar travessias irregulares e a violação de direitos dos migrantes o visto tem caráter especial e é concedido pelo Ministério das Relações Exteriores..

88

Segundo dados do Conselho Nacional de Imigração no Brasil, no ano de 2016 cerca de 80 mil imigrantes haitianos foram formalizados com a concessão de visto humanitário ou estavam em processo de residência permanente.

Em Londrina, durante o ano de 2016 foram realizadas visitas domiciliares por funcionários da Cáritas Arquidiocesana de Londrina, voluntários e membros da pastoral do migrante às famílias dos haitianos que residem em Cambé, com a finalidade de orientar e conhecer as suas demandas, como moradia, dificuldade de adaptação, de relacionamentos com os vizinhos ou com os colegas de trabalho; e promover momentos de confraternização entre estes e a Cáritas.

Durante a execução destas atividades, constatamos as necessidades dos migrantes haitianos no que diz respeito à convivência comunitária e espaços de acolhida. Quanto a orientações e de atendimentos no que diz respeito às políticas públicas, a Cáritas Arquidiocesana de Londrina colocou-se como mediadora na defesa de direitos dos migrantes, independente de sua denominação religiosa. Entretanto, em algumas atividades verificamos que alguns migrantes não compareceram a estes momentos de socialização devido aos seus princípios e valores religiosos.

Em uma das visitas, foi proposta a realização de uma confraternização com o tema festa junina; contudo, segundo relatos de um grupo de haitianos, alguns não compareceram à confraternização devido a orientação do pastor de que não era aconselhável a participação dos fiéis na festa.

E foi a partir deste fato que despertou-nos o interesse em entender as manifestações religiosas e a influência que ela tem na vida desses migrantes, no que diz respeito às suas crenças e organização coletiva, como vivem e quais as influências na adaptação em um país

com costumes e crenças diferentes do seu país de origem.

No ano de 2015, a Cáritas de Londrina atendeu 325 haitianos e para a realização da pesquisa definimos que três haitianos fariam parte de nosso universo, em virtude do pouco tempo que teríamos para concluir o processo investigatório.

Foram realizadas entrevistas com dois homens e uma mulher atendidos pela Cáritas Arquidiocesana de Londrina, selecionados de forma aleatória e que professassem alguma religião. No início da entrevista, os mesmos foram informados quanto ao sigilo de suas identidades e a inexistência de riscos.

É importante salientar que observamos um culto celebrado por um pastor haitiano, com a finalidade de verificar in loco como alguns haitianos expressam a sua religiosidade.

89

Breve apresentação das Leis internacionais e brasileiras sobre imigração

Migrar pode ser decorrente de situações de extrema pobreza, desastres naturais, fuga de guerras e conflitos, e de acordo com o direito internacional, as pessoas são consideradas refugiadas porque deixaram seu país fugindo de uma condição extrema de violação dos direitos humanos, ocasionando sofrimento e grave risco de vida.

O que diferencia a migração de refúgio é que a migração é um processo voluntário em que o indivíduo escolhe, por algum motivo pessoal e voluntário, deixar seu país de origem em busca de melhores condições econômicas e sociais. Conforme destaca Teixeira (2009, p. 21): “Portanto, impõe-se constatar que o refugiado está inserido em uma classe especial de migrantes forçados, não podendo ser tratado como os demais e menos ainda como um migrante voluntário.”

O refugiado se coloca na condição de uma migração forçada, pois a pessoa foge de seu país não por sua vontade, mas porque a sua permanência a coloca em risco de vida.

Em 1951, a Convenção das Nações Unidas tratou do Estatuto dos Refugiados e da criação Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) para debater a temática e colocar como prioridade a elaboração de políticas públicas para o atendimento deste segmento (TEIXEIRA, 2009).

Para os refugiados no Brasil, a legislação brasileira coloca como base a Declaração de Cartagena (Colômbia, 1984), considerando como refugiado o que sai de seu país em busca de nova condição de vida econômica, social por motivo de nacionalidade, raça, credo, grupo social e que por situações extremas, não consegue permanecer em seu país e se vê forçado a

migrar involuntariamente. Para Bijos, Ribeiro e Santos (2016) os refugiados se deslocam e deixam para trás sua casa, família e sua história em busca de serem protegidos; desta forma o país que o recebe tem como dever garantir os direitos desta pessoa, evitando que haja mais violações.

Os fluxos migratórios, conforme ressalta Baeninger (2015), é um processo que traz impacto e reflete diretamente no território, sendo como característica destes fluxos um movimento complexo que não é acompanhado pela legislação, no intuito de proteger os refugiados.

No ano de 1997 foi aprovada a Lei 9.474, que em seu artigo 1º ressalta que será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:

- I – devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
- II - Não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
- III - devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.

Em maio de 2017 foi aprovada a Lei de Migração nº13.4557, que “dispõe sobre os direitos e os deveres do migrante e do visitante, regula a sua entrada e estada no País e estabelece princípios e diretrizes para as políticas públicas para o emigrante.”

Outro fator relevante é a insuficiência de legislações que norteiam as migrações por razões ambientais. No Brasil não há legislação para o refugiado ambiental, o que dificulta entender e conceituar juridicamente a situação dos haitianos, já que são caracterizados como refugiados ambientais em virtude do agravamento da condição do país após o terremoto de 2010.

Diante do exposto, o Brasil assinou o acordo com Haiti, aprovado com a Resolução Normativa 97 e que assegura a concessão de vistos humanitários conforme previsto pela Lei nº 6.815/1980. O acordo considerou o agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido em 12 de janeiro de 2010. O visto tem caráter especial e temporário e é concedido pelo Ministério das Relações Exteriores e foi sancionada em 12 de

dezembro de 2012, com prazo final em outubro de 2016; porém, sofreu uma prorrogação por mais um ano, estendendo-se até outubro de 2017.

O refugiado não pode ser definido como temporário ou permanente, o sentimento de pertencimento e de reconhecimento do espaço é subjetivo e o enfrentamento para estas questões são as políticas migratórias, que devem se colocadas como protagonistas para que os migrantes e refugiados tenham acesso às políticas públicas do país em que residem.

Nesta perspectiva, os refugiados estão em uma condição desigual, pois chegam a um novo país com outros costumes, outra língua e legislações que por vezes são diferentes de seu país. Isso implica em situações que os colocam em violação de seus direitos, ou seja, em uma condição desigual.

Diante do exposto, Lussi (2014) coloca que ser refugiado ou migrante não significa ser vulnerável, porém pode impactar em dificuldades nas relações sociais e nas estruturas de políticas públicas se as mesmas não estiverem capacitadas para o atendimento desta demanda, o que os impulsiona a criar organizações dos próprios refugiados que se agrupam no intuito de se auxiliarem para buscar por sua autonomia.

O ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) foi criado pela ONU para orientar as ações internacionais no atendimento às demandas dos refugiados. No Brasil existem algumas instituições que fornecem apoio a estes órgãos para traçar estratégias diante desta realidade da migração, uma delas é a Cáritas Brasileira.

Um marco importante para tratar sobre a condição de refugiados e migrantes foi a Convenção promovida pela ONU em Genebra no ano de 1951 e que resultou na consolidação das Convenções Internacionais sobre os refugiados e instrumentos norteadores legais. Porém, no ano de 1967 sentiu-se a necessidade da criação de um protocolo entre os países para que pudesse se cumprir o que estava previsto na Convenção para a garantia de proteção aos refugiados.

Segundo dados do Conselho Nacional de Imigração, no ano de 2016 havia no Brasil cerca de 80 mil imigrantes haitianos, que foram formalizados com a concessão de visto humanitário ou estavam em processo de residência permanente.

Conforme a legislação brasileira, o processo de solicitação de refúgio é realizada pela Polícia Federal e o documento fornecido é o Registro Nacional de Estrangeiro. Também é concedido o CPF, a Carteira de Trabalho e um documento de viagem. Tais documentos devem ser reconhecidos por instituições públicas e privadas como qualquer cidadão brasileiro.

Religião e religiosidade dos haitianos

Conforme dados apresentados pela Cáritas Arquidiocesana Brasileira e Cáritas Arquidiocesana de Londrina, entre os anos de 2010 e 2013 ocorreu um número pequeno de atendimentos, haja vista que a demanda de migrantes e refugiados não era expressiva:

Quadro 1 – Número de migrantes haitianos atendidos pela Cáritas Arquidiocesana de Londrina

Ano	Migrantes haitianos/ atendimentos anuais
2012	26
2013	44
2014	105
2015	325

Fonte: Relatório anual da Cáritas Arquidiocesana de Londrina, 2015.

Entretanto, podemos verificar que nos anos de 2014 e 2015 houve um salto no número de atendimentos, em virtude do crescimento de haitianos que chegaram à região norte do Paraná. Assim, no intuito de conhecer a realidade social destes imigrantes e em que medida a religião é importante em suas vidas (desvelando os princípios e valores religiosos que norteiam as ações e concepção de mundo), delimitamos como nosso universo de pesquisa os imigrantes atendidos pela Cáritas de Londrina e como amostra 3(três) pessoas, selecionadas de forma aleatória.

O entrevistado C tem 37 anos, é casado e reside no Brasil desde 2012, trabalha na construção civil, tem o segundo grau completo e exerce a função de pastor em uma igreja Pentecostal específica para haitianos localizada no jardim Santo Amaro- Cambé-PR. Ressalta que veio ao Brasil devido à cultura, o futebol e em busca de oportunidades de trabalho.

O entrevistado J tem 40 anos, é solteiro e reside no Brasil desde 2013, trabalha na construção civil como azulejista, tem segundo grau completo e relata que veio ao Brasil porque os haitianos que aqui residem relataram que a vida financeira era melhor aqui do que na República Dominicana, onde morava e trabalhava como mestre de obras.

A entrevistada A tem 46 anos, é casada e reside no Brasil com o esposo e duas filhas desde o início de 2016, também tem segundo grau completo e no momento não está exercendo atividade laborativa. Informa que veio para o Brasil em busca de melhores condições de vida

econômica, já que seu marido residia aqui há algum tempo.

Em nossa atividade na Cáritas de Londrina, pudemos verificar que a religiosidade dos migrantes e refugiados apresenta-se como a principal forma de apoio e sustentação desta população, visto que se coloca como um meio em que o indivíduo é reconhecido como ser social e se sente inserido e olhado como uma pessoa importante, diferentemente do que está posto na sociedade de bens e consumo em que muitas vezes este indivíduo não é reconhecido e acolhido devido a sua condição econômica e social. Como destacou Silva:

93

Em uma sociedade onde as necessidades humanas, as atitudes e os desejos individuais e coletivos são regulados pelas exigências do mercado para adquirir todos os bens à disposição de quem pode comprar, onde não ter condições de possuir e apropriar-se das riquezas materiais da comunidade e utilizar os serviços sociais que deveriam ser ofertados pelo poder público, mas não o são, os sentimentos gerados, como frustração e impotência, provocam a exclusão dos espaços sociais que são freqüentados por aqueles que atendem às expectativas do mercado. (SILVA, 2008, p. 135-136)

A fala do entrevistado C expressa o que a autora citada afirmou:

O irmão servo de Deus cheio do espírito santo de Deus ele correu atrás de mim e disse irmão você não é brasileiro é haitiano eu vou fazer um convite, Deus tem um propósito maravilhoso em sua vida falei então tá bem a minha família chegou recentemente e vou passear com eles no outro fim de semana vou.

Percebe-se a forma de acolhida do membro de uma denominação religiosa para um migrante recém-chegado ao Brasil, que ainda estava conhecendo este novo território, seus costumes, hábitos e crenças, o quanto foi importante a receptividade para o indivíduo que se percebeu como alguém aceito independentemente de sua condição de migrante, pobre e excluído socialmente.

O entrevistado C aborda firmemente esta questão quando coloca que:

Você viu que muitas pessoas deixaram a família no Haiti, mas o que você está cultuando, esta harmonia fraternal, junto com os irmãos, visitar eles, dar atenção. Há pessoa no mundo que está vivendo sozinha, há depressão, muitas coisas a gente consegue acolher e a pessoa consegue esquecer, conversar, adorar esquecer as coisas do mundo e se sente feliz. As pessoas têm problemas e esquece, isso não tem preço.

Como podemos verificar, nosso informante se fortalece e lida com as dificuldades cotidianas, explica as agruras a partir de motivações que estão fora do mundo terreno, por meio da vivência de sua fé, interferindo por vezes na tomada de decisões diante das situações limites do dia a dia. Como ressaltou Mori e Silva (2016, p. 453):

é possível observar que o espaço religioso tem sido uma forma de obter um sentimento de “segurança” e de “solidez”, porque sua doutrina produz e reproduz princípios e valores cuja mudança se opera de forma lenta e gradual, tão distante do que se observa na sociedade atual.

94

Os migrantes não estão fora deste contexto e as manifestações religiosas dos haitianos interferem diretamente em sua relação com a sociedade e muitas vezes o sentimento de pertencimento se coloca através de sua religiosidade, possibilitando que se reconheçam em suas particularidades, como o idioma, os costumes, ou seja, a crença que os aproxima e que garante partilhar coletivamente suas demandas individuais.

É importante destacar que a migração também motiva a mudança e a escolha de uma outra igreja, isto é, a conversão, já que o migrante frequentará um lugar em que se sinta amparado, tanto no aspecto material como no aspecto afetivo e emocional. O entrevistado C afirma ter se convertido para outra igreja por estas motivações: “Sempre fui batista, sempre frequentei e fui batizado. Quando venho aqui eu adoto a pentecostal e por motivo justo que foi a primeira que frequentei”.

Sua trajetória religiosa no Brasil começou como fiel e depois como pastor de uma igreja pentecostal específica para haitianos, onde celebra o culto em francês e crioulo (idioma haitiano) para que entendam a mensagem religiosa, tenham acesso à sua língua nativa e sintam-se tranquilos para poderem falar sem medo de errar, reforçando e concretizando a sensação de pertencimento destes migrantes a um grupo.

O entrevistado J relata sobre este aspecto: “vou na igreja todo domingo, todo mundo da igreja me conhece, quase todos. Tem muito lá que me conhece os mais amigos que tenho são brasileiros, tem muito que vem em minha casa levar para comer todo dia, agora mesmo um me chamou para comer.”

Além do amparo emocional e a sensação de pertencimento a um grupo, o migrante encontra em sua denominação religiosa o suporte material que precisa em um momento de dificuldade, como ele ressaltou: “aqui as pessoas é bom, me ajudava muito”, nominando-as

como amigos, pessoas que todos os dias levavam alimentos quando realizou uma cirurgia de apêndice e ocorreram algumas complicações, impedindo-o de trabalhar e tendo que receber o auxílio doença.

A entrevistada A destaca a acolhida que recebeu e que “a religião católica ajuda muito, faz visitas e sempre auxilia com alguma coisa, sempre temos apoio”.

O entrevistado J informa que hoje auxilia no trabalho dos vicentinos, grupo ligado à Igreja Católica: “eu tenho amiga que é vicentina eu sempre vou ajudar ela fazer oração eu faço visita com ela mais brasileiros do que haitiano”, ressaltando ainda que tem mais amigos brasileiros, reforçando que foi acolhido e se sentiu pertencente àquela comunidade. Esta situação em que a igreja torna-se a instituição que dará suporte material e emocional, foi destacado por Silva e Lanza (2015, p. 159):

[...] se, por um lado, os crentes vão à igreja em busca de consolo e conforto para enfrentar a dor e os sofrimentos físicos e emocionais, por outro, buscam no plano sagrado justificativas para entenderem porque nascem e crescem em determinada situação ou grupo, assim como as diferentes fases da vida.

Os valores e princípios religiosos são colocados como relevantes, entre outros motivos porque trazem a certeza da existência de um mundo melhor, contrário ao que é vivenciado todos os dias, como violência, exploração, exclusão e preconceito. A entrevistada A coloca: “com a escuta da palavra se pode entender como comportar-se e o que pode ou não fazer”.

Esta crença e certeza impulsionam a continuarem na denominação e a se comprometerem emocional e socialmente a esta entrega coletiva, como ressaltava a entrevistada A: “a proximidade com Deus permite que você não tenha pensamentos errados e faça o que é certo diante da palavra”.

Em relação às mudanças ocorridas na vida destes indivíduos diante da sua frequência a uma denominação religiosa, o entrevistado J afirma que “...no mais a vida está mais melhor, ir na igreja e vai para o serviço não vou para lugar nenhum”, ou seja, a figura do sagrado possibilita o fortalecimento diante das dificuldades além de reforçar laços de amizade entre os membros da igreja.

O entrevistado C reforça esta afirmação: “Mas tudo isso passamos por dificuldades e muitas provas, mas tudo que é de Deus e se a gente pega ministério de Jesus e hoje vem

dificuldade, porém ficar firme e fica com Ele”. Também coloca que a frequência à igreja provocou mudanças em seu comportamento: “eu mudei e como Deus está me usando, eu vou lhe dizer claramente era um destruidor de famílias hoje eu construo famílias eu não tinha responsabilidade e não sabia que é crime trair a esposa que sofrimento eu poderia trazer para ela”.

A vivência religiosa, reforçando valores e princípios morais, determina e reproduz comportamentos que devem ser adotados para ser aceito no grupo, o que por sua vez, acaba por se diferenciar na comunidade em que vive. As normas a serem adotadas e seguidas se estendem às suas relações pessoais, afetivas e profissionais, já que a religiosidade reforça modos de agir, pensar e tem um significado peculiar e particular para cada um.

O entrevistado C destaca que “na bíblia o evangelho informa que o crente deve ter atitudes diferentes, por exemplo, o uso de um vestido escandaloso quem é evangélico tem que cuidar”. Para ser aceito e sentir-se pertencente ao grupo, o indivíduo além de ter que adotar comportamentos e os valores morais transmitidos, deve aceitar esta condição, pois quer se diferenciar dos demais membros da sociedade, que por vezes o discrimina e o exclui.

O entrevistado C afirma que houve mudanças em seu modo de agir após se tornar membro de uma denominação religiosa “Eu não sabia se eu mentir que crime poderia estar contribuindo, hoje eu posso exaltar a pessoa e de coisas para ver na bíblia a palavra aprendi respeitar meus filhos minha esposa”. Esta fala ressalta o quanto os valores morais e os princípios religiosos estão presentes nas decisões diárias, provocando mudanças em seu modo de ver e agir.

Esse entrevistado também destacou a importância da religião em sua vida, possibilitando e facilitando sua inserção na comunidade, tendo em vista que pertence a um grupo que lhe traz segurança, respeito, identidade: “Então, para eu explicar para você o benefício que eu tenho dentro deste fato eu ficaria dois, três dias para contar esta história é uma coisa impressionante porque primeiramente assim que um termina o meu estudo escolar eu me senti fora da sociedade porque eu não frequentava nada”.

Esta fala nos remete ao processo de conversão, ou seja, a mudança de religião que por vezes tem uma doutrina, normas e regras diferentes da religião que seguia anteriormente. Há situações que a conversão vai além de mudança de igreja, conforme “vale lembrar que a conversão pode possuir diferentes significados de acordo com o problema ou momento que a pessoa esteja vivendo” (MORI; SILVA, 2016, p.).

A conversão remete a busca por uma igreja que responda aos anseios, dificuldades e às dúvidas no plano terreno:

A busca por uma igreja na qual possa vivenciar uma prática religiosa deve adequar-se ao estilo de vida, de pensar, de agir do novo crente. E este, cuja identidade se constitui em sua interação e experiências sociais, também se reconstitui e se reestrutura em uma troca contínua com os demais, possibilitando-lhe definir e redefinir seu sentimento de pertencimento a um determinado grupo social [...]. (SILVA, 2015, p. 07)

97

O entrevistado C continua: “porém cabe algumas coisas fazer para te diferenciar do mundo”, principalmente em sua relação com os demais membros da denominação religiosa, a qual deve ser baseada na harmonia, alcançando a recompensa divina, caso siga o que está sendo pregado: “trabalhar para Deus e cria outra família na classe social, porém na família espiritual a gente se sente uma pessoa grande na graça de Deus”.

O indivíduo busca em um ser superior algo que amenize e explique as situações de sofrimento, trazendo-lhe forças para continuar a viver e a enfrentar as dificuldades do dia a dia. A participação em grupos e movimentos religiosos possibilita ao indivíduo fortalecer sua capacidade de resistência, o que teria grandes dificuldades se fizesse o sozinho, como afirma a entrevistada A “eu não viveria sem Deus, não posso viver sem Ele”.

O entrevistado C relatou ter encontrado “(aqui) no Brasil o serviço é diferente porque aqui o país é grande são várias pessoas com diferentes personalidades, o país aqui dá uns vinte países de lá”. Ele compara o Brasil com os países próximos ao Haiti e as dificuldades no relacionamento com as pessoas em razão das diferenças culturais que se colocam como um agravante para que os migrantes possam ter acesso ao trabalho e a uma renda melhor. Situação agravada pelo fato de vivermos em uma sociedade em que prevalece as leis do mercado, com incentivo exacerbado ao consumo e ao hedonismo e precárias relações de trabalho.

A igreja pentecostal ao qual pertence o entrevistado C auxilia nas demandas trazidas pela população, seja de imigrantes ou não, pois a abordagem emocional se coloca como uma resposta para aqueles que não podem e não conseguem manifestar no dia a dia seus anseios, angústias e sofrimentos. No espaço religioso, a pessoa pode louvar, gritar, cantar e não sentirá sobre si um olhar recriminador ou desconfiado. Se não conseguir resolver seus problemas, ao menos externalizou sua dor e tristeza.

Montes (2012) ressalta que por meio da sua crença, os indivíduos se tornam sujeitos de suas próprias escolhas, não obstante terem que seguir normas e regras de como se comportar, se vestir.

O entrevistado C ressalta que em sua denominação religiosa conta com o apoio dos membros que o auxiliam no trabalho pastoral “Tem uma diretoria com nove pessoas eu sou pastor, o presbítero, o diácono, o secretário, o subsecretário que trabalha na área e temos os que não são obreiros, mas Deus usa eles para adorar”.

Após a iniciação de seu trabalho como pastor, houve maior reconhecimento social, tornando-se referência para os membros da igreja que dirige, porque se torna alguém que direciona os indivíduos espiritualmente e torna-se um mediador entre o fiel e a figura do sagrado, além de ser uma autoridade para seus membros fora das paredes do templo.

Como aborda Silva (2008, p.8) “como líderes espirituais, [estes] produzem, reproduzem e reforçam práticas, crenças e símbolos religiosos, cuja importância reside no fato de perpetuar convicções e valores.”

A entrevistada A informa que não mudou de religião ao chegar ao Brasil, frequentando regularmente a Igreja Católica: “sou batizada, fiz primeira comunhão, crisma e me casei na igreja, eu e minhas filhas”. Destaca também que no Brasil “o padre ajudou minha filha conseguindo uma escola particular para que ela possa estudar”, demonstrando mais uma vez que a igreja é a instituição que auxilia na inserção social, mesma condição do entrevistado J, que afirma que participa da Igreja Católica desde o Haiti “Sou Católico e aqui também, sempre fui, batizei, fiz primeira comunhão, vou à igreja todo domingo”. Também informa que auxilia em visitas às famílias que são atendidas pelos vicentinos e reforça que “sempre, todas às vezes eu vou, ajudo quando está fazendo oração” (Entrevistado J).

Podemos inferir que a continuidade na mesma denominação religiosa demonstra que continuam sentindo-se pertencentes a um grupo social, porque a acolhida por parte dos demais membros da igreja garantiu-lhes a segurança necessária para se fortalecerem e se adaptarem à nova realidade.

A instituição religiosa permite que o migrante, que reside sozinho em um país com costumes e língua diferentes de seu país de origem, tenha laços e identificação com um grupo que o acolhe e seja inserido e aceito por sua vizinhança, estabelecendo relações sociais e afetivas com a comunidade.

CONCLUSÃO

A pesquisa com os imigrantes haitianos nos possibilitou uma aproximação com uma problemática que vem crescendo nos últimos dez anos, qual seja a imigração motivada por guerras, desastres naturais e possibilitou-nos verificar que a religiosidade permeia a vida dos haitianos que fizeram parte da amostra de nossa pesquisa, sendo uma importante forma de socialização e reconhecimento por parte da vizinhança onde residem, considerando que com a migração para o Brasil os haitianos tiveram que se organizar diante das diferenças culturais, do idioma, dos costumes e das legislações que impactam diretamente em seu acesso às políticas sociais e consequentemente o acesso aos seus direitos enquanto migrantes. Neste sentido, a igreja se coloca como uma referência e forma de sociabilidade, inserção social e reconhecimento pessoal.

Pudemos também constatar a importância da organização não governamental Cáritas no atendimento ao migrante, possibilitando o acesso à documentação necessária para terem acesso às políticas de saúde e educação.

Outro fato que chamou a atenção foi a formação de uma igreja pentecostal específica para haitianos na cidade de Cambé, fato que ressalta o número expressivo de migrantes haitianos residentes no norte do Paraná, especificamente na cidade de Cambé.

REFERÊNCIAS

CARITAS, Arquidiocesana de Londrina. **Relatório de atendimento**. Londrina, 2015.

CUTTI, Dirceu. **Migração trabalho e cidadania**. São Paulo: EDUC, 2015.

D'OCO, Lisarb Valeria Montes; DIAS, Miriam Thais Guterres. **Direitos humanos, migração e refúgio**: temas pertinentes para a profissão de Serviço Social. Ponta Grossa, 2016. 177.101.17.124.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 03 março de 2017.

_____. Lei nº 9.474, de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9474.htm>. Acesso em: 10 de março 2017

_____. Lei nº 6.815, de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6815.htm>. Acesso em: 10 de março de 2017.

[LUSSI, Carmem](#). **Políticas públicas y las desigualdades en la migración y refugio**. *Psicol. USP* [online]. 2015, vol.26, n.2, pp.136-144. ISSN 0103-6564. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20140014>.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de estudos da religião**, Revista de Estudos da Religião, p.69 a 95, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado**: entre o público e o privado na religiosidade brasileira 1. ed. São Paulo, 2012.

MORAIS, Edson Elias. **Religiosidade contemporânea**: aproximações entre o neopentecostalismo e o neoliberalismo. Londrina, 2013.

MORI, Vanessa Tiemi ; SILVA, Claudia Neves. A religiosidade dos estudantes de uma universidade pública: considerações a partir do curso de Serviço Social. **PLURA Revista de Estudos de Religião**, Londrina, v. 7, n 1, p. 439-457. ISSN 2179-0019, 2016.

PATRIOTA, Antonio de Aguiar. **Haiti**: Desafios e oportunidades no pós- terremoto. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada: IPEA, 2010.

SILVA, Claudia Neves da. As ações Assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970-1990). 2008. Tese de doutorado – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

SILVA, Eliane Moura da. Religião, Diversidade e Valores culturais: conceitos teóricos e educação para a Cidadania. **Revista de estudos da religião, Unicamp**, n. 2, p.1-14, 2004.

SILVA, Claudia Neves da; LANZA, Fábio. A experiência do sagrado: o êxtase religioso em igrejas da Cidade de Londrina, **Revista Eletrônica Correlatio** v. 14, n. 28 - Dezembro de 2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/6343/5111>

SILVA, Claudia Neves. Manifestações religiosas de jovens na contemporaneidade: experiências pentecostais cotidianas. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1436177835_ARQUIVO_SNH-comunicacaocompleta.pdf

SILVA, Claudia Neves da; DUTRA, Patricia Vicente; LANZ, Fábio. A Relação entre Manifestações Religiosas e o Exercício Profissional dos Assistentes Sociais: Um Estudo Das Contradições e Possibilidades no Norte do Paraná, **Sociedade em Debate**, 22(2): 415 – 441, 2016. Disponível em: <http://www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/view/1420/944>

TEIXEIRA, Paula de Araujo Pinto. Direitos humanos dos refugiados. **Dir., Pol. Publ. e Mundial**. Brasília, v. 6, n. 1, p. 15-34, jan./jun. 2009.

THOMÉ, Arruda; MARIA, Aline. Migração e refúgio: uma breve problematização sobre os direcionamentos governamentais para recepção a haitianos no Brasil e na República Dominicana. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 105-111, jan./jun. 2013.

LEI 13.445/2017. Institui a Lei de Migração. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm

A DEVOÇÃO À VIRGEM DE FÁTIMA E O ANTICOMUNISMO NO TRADICIONALISMO CATÓLICO BRASILEIRO (1935 - 1970)

João Lucas Martucci Queiróz (UENP-G)⁴³
Alfredo Moreira da Silva Júnior (UENP-PQ)⁴⁴

Resumo: Desde a segunda metade do século XIX, os papas da Igreja Católica se pronunciaram abertamente contra o comunismo, condenando-o, não somente por entenderem que fosse incompatíveis com a fé e a doutrina católica, mas também por considerá-lo parte dos erros da modernidade que estavam causando inúmeras mortes à Igreja. Percebe-se, no entanto, que o movimento anticomunista católico, também se valeu dos relatos da Irmã Lucia acerca da mensagem que a Virgem de Fátima teria proferido na aparição de julho de 1917 e que, foi entendida pelos católicos como um apelo da Mãe de Deus contra o comunismo, isto significou uma forma de legitimação deste combate que se intensificou no Brasil, em meados do século XX, nos movimentos anticomunistas brasileiros, principalmente com as campanhas de Plínio Correia de Oliveira e Dom Geraldo de Proença Sigaud. Diante disso, este trabalho tem por objetivo analisar os aspectos marianos e a devoção a Nossa Senhora de Fátima como impulsionadora do combate contra o comunismo a partir do período em questão. Para isto utilizou-se o método hermenêutico desenvolvido por Gadamer e Ricoeur.

102

Palavras-Chave: Igreja. Papas. Anticomunismo. Fátima

INTRODUÇÃO

Ao analisar e pesquisar sobre a condenação da Igreja ao comunismo ao longo da história, e os maiores expoentes que lutaram contra esta ideologia no Brasil, percebeu-se que estes tinham em comum, dentre outras coisas, a Devoção à Nossa Senhora do Rosário de Fátima. Também através dos textos escritos por estes ficou evidente em muitos deles que quando se referiam ao combate ao comunismo sempre recorriam a Mãe de Deus sob o referido título. A partir disto despertou interesse sobre como se dava esta relação e os motivos pelo qual este título em específico era invocado.

O recorte histórico feito neste artigo delimita o período de amizade e de contato próximo entre Dom Geraldo de Proença Sigaud e Plínio Correia de Oliveira, iniciado em 1935 e tendo como marca de notícia de seu rompimento em 1970.

Na primeira parte buscar-se-á compreender acerca da condenação do comunismo pela Igreja Católica, vendo-o como parte integrante da condenação e muitas ideologias surgidas no período moderno e chamadas pelos papas de erros da modernidade.

Num segundo momento desenvolver-se-á um breve panorama das aparições da Virgem de Fátima aos pastorinhos em Portugal.

⁴³Graduando do curso de História, Universidade Estadual do Norte do Paraná, jlmartucciqueiroz@gmail.com.

⁴⁴Doutor, Universidade Estadual do Norte do Paraná, alfredo@uenp.edu.br.

Por fim, buscar-se-á compreender a influência da devoção de Dom Geraldo de Proença Sigaud e Plínio Correia de Oliveira em sua luta contra o comunismo.

As fontes utilizadas neste estudo serão os documentos pontifícios que abordam a condenação ao comunismo, documentos da Diocese de Jacarezinho do Bispado de Dom Geraldo de Proença Sigaud, em especial, a Pastoral de Saudação e o Livro de Circulares da Diocese, e também o *Catecismo Anticomunista*. Já de Plínio Correia de oliveira será analisado a sua principal obra *Revolução e Contra-Revolução* e alguns artigos publicados na revista *Catolicismo*.

Apesar de já existirem outros trabalhos que tratam do tema do embate entre a Igreja e o Comunismo, a presente pesquisa pretende contribuir para o debate pois buscará analisar o a relação entre a devoção Mariana, com ênfase no título de Nossa Senhora de Fátima, para a efetivação deste combate e de que forma esta serviu para intensificá-lo. Além disto, também demonstrará a importância de se compreender o papel da religiosidade nos processos históricos.

OS PAPAS E O COMUNISMO

O Comunismo foi uma doutrina socioeconômica proposta por Karl Marx e Friedrich Engels, no seu livro *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1848, que propunha uma sociedade onde seria abolida a propriedade privada, as lutas de classes cessariam e todos os membros desta seriam iguais economicamente. Nesta sociedade a religião já teria sido superada. Para que isso ocorresse a sociedade teria que passar por um regime socialista, com um governo centralizador, que seria um estágio para se alcançar aquela. Dois anos antes do referido livro ser publicado, esta ideologia recebeu a reprovção da Igreja Católica, sendo o Papa Pio IX o primeiro a combater formalmente esta doutrina

Para aqui essa doutrina nefanda do chamado comunismo, sumamente contrária ao próprio direito natural, a qual, uma vez admitida, levaria à subversão radical dos direitos, das coisas, das propriedades de todos e da própria sociedade humana” (PIO IX, Qui Pluribus, 1846, p. 15 – tradução nossa)

Porém, esta condenação deve ser compreendida como parte do processo de negação e combate aos erros da modernidade que já transcorria na Igreja desde a Revolução Protestante iniciada em 1517, na Alemanha pelo monge Martinho Lutero. “O Inimigo da Igreja novamente atacou, dessa vez encarnado na satânica figura de Lutero, que além de todas as ousadias

heréticas, era um desertor das hostes católicas, abandonando o hábito agostiniano para levantar o estandarte, decretando, não a morte de Deus, mas o fim do predomínio papista-romano”. (MANOEL, 1985, p. 3) A Igreja, em contrapartida, através do Concílio de Trento, iniciado em 1545, combateu as heresias disseminadas pelo protestantismo.

Neste período, a igreja sofria uma dupla ameaça, tanto a produzida pelo Protestantismo nascente como pelo novo espírito científico produzido pelo humanismo - que tinha sua base na razão humana – e poderiam lesionar o conjunto doutrinário católico. Isto levou a Igreja a armar-se contra os seus inimigos. (MANOEL, 1985)

No século XVIII, houve a arrancada decisiva da burguesia rumo ao predomínio público, que trouxe necessariamente a ideia extravagante de atribuir o poder à multidão derrogando o estatuto monárquico-absolutista. (MANOEL, 1985)

Desta vez, os novos inimigos da Mãe e Mestra, investiram para afastá-la do poder político decretando que ele nasce do povo e em seu nome deve ser exercido. Esta “veio coroar o poderio político burguês e num gesto de máxima ousadia herética entronizou a Deusa da Razão no espaço outrora ocupado pelas imagens e relíquias católicas”. (MANOEL, 1985, p. 4) Decretou-se, portanto, um mundo sem Deus e sem Religião, onde a razão seria a substituta.

Neste quadro, o comunismo aparece como mais um erro dos tempos modernos a ser combatido pela Igreja, e que, em 1864, no *Syllabus*, na Encíclica *Quanta Cura*, é denunciado tanto o Socialismo quanto o Comunismo, e as Sociedades Secretas, as Sociedades Bíblicas e as Sociedades Clérigo-Liberais. Sobre estas diz a condenação:

Estas pestes, muitas vezes, e com palavras gravíssimas, foram reprovadas na encíclica "Qui Pluribus", de 9 de Novembro de 1846; na alocução "Quibus quantisque", de 20 de Abril de 1849; na encíclica "Noscitis et Nobiscum", de 8 de Dezembro de 1849; na alocução "Singulari quadam", de 9 de Dezembro de 1854; na encíclica "Quanto conficiamur moerore", de 10 de Agosto de 1863. (PIO IX, *Quanta Cura*, 1864, p. 11 - tradução nossa)

Seu sucessor, Leão XIII, em 1878 afirma que tanto os comunistas como os socialistas são uma “peste mortífera que se introduz como a serpente por entre as articulações mais íntimas dos membros da sociedade humana, e a coloca num perigo extremo”. (LEÃO XIII, *Quod Apostolici Muneris*, 1878, n.p.)

Na *Rerum Novarum*, que depois se tornou a base para a formulação da Doutrina Social da Igreja, afirma que o comunismo é o princípio do empobrecimento, pois:

[...] além da injustiça do seu sistema, vêem-se bem todas as suas funestas consequências, a perturbação em todas as classes da sociedade, uma odiosa e insuportável servidão para todos os cidadãos, porta aberta a todas as invejas, a todos os descontentamentos, a todas as discórdias; o talento e a habilidade privados dos seus estímulos, e, como consequência necessária, as riquezas estancadas na sua fonte; enfim, em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na nudez, na indigência e na miséria. (LEÃO XIII, *Rerum Novarum*, 1891, p. 5)

E ainda relata que tal doutrina está totalmente em desacordo com a Doutrina de Cristo, e que, segundo o Papa, constituía-se em uma dicotomia onde entre estas não se encontrava nada que lhes fosse comum, como é expressado nas palavras do pontífice: “entretanto a divergência entre as suas doutrinas depravadas e a puríssima doutrina de Cristo é tamanha, que maior não podia ser. Pois que pode haver de comum entre a justiça e a iniquidade? Ou que união entre a luz e as trevas?”. (LEÃO XIII, *Quod Apostolici Muneris*, 1878, n.p.)

O Papa Leão XIII, ainda defende a propriedade privada como direito natural para o homem e “o exercício deste direito é coisa não só permitida, sobretudo a quem vive em sociedade, mas ainda absolutamente necessária” (LEÃO XIII, *Rerum Novarum*, 1891, p. 8). O trabalho como, a concórdia entre as classes afirmado que cada indivíduo deve aceitar com paciência a sua condição e que é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível. (LEÃO XIII, *Rerum Novarum*, 1891)

A partir de então a Igreja começa a travar uma luta contra esta ideologia considerada não somente perigosa para os bens exteriores da vida, mas também para a integridade dos costumes e para a Religião, conforme afirma Leão XIII na Encíclica *Graves de Communi Re*.

Já no século XX, os papas continuaram a combater a supracitada ideologia sendo promulgada em 1937, por Sua Santidade o Papa Pio XI, a Encíclica *Divinis Redemptoris*, na qual condenava e alertava sobre o comunismo ateu e reafirmava as proposições de seus antecessores e em 1949, foi publicado, sob tutela de Pio XII, um Decreto do Santo Ofício Contra o Comunismo no qual se lê:

Questão 1: É permitido aderir ao partido comunista ou favorecê-lo de alguma maneira?

Resposta: Não; o comunismo é de fato **materialista e anticristão**; embora declarem às vezes em palavras que não atacam a religião, os comunistas demonstram de fato, quer pela doutrina, quer pelas ações, que são hostis a Deus, à verdadeira religião e à Igreja de Cristo.

[...]

Questão 4: Fiéis cristãos que professam a doutrina materialista e anticristã do comunismo, e, sobretudo os que a defendem ou propagam, incorrem pelo

próprio fato, como apóstatas da fé católica, na excomunhão reservada de modo especial à Sé Apostólica? Resposta: Sim (AAS, 1949, p. 334 – tradução nossa)

Porém a condenação da Igreja não se deve apenas por incompatibilidade doutrinária, mas também como uma forma de defesa, pois desde a Revolução Francesa e do advento das revoluções liberais – ambas também condenadas pela Igreja –, eclodiram, muitas revoltas e perseguições contra a Igreja ocasionando um grande número de padres e religiosos que foram perseguidos, presos e mortos e está, outrora religião oficial de muitos reinos, agora via sua existência ameaçada em muitos países.

106

O historiador Daniel Rops afirma que as forças que trabalhavam a Europa desde a Revolução haviam determinado as explosões locais de 1820 e depois a tormenta de 1830, ainda limitada à França, à Itália, à Bélgica e à Polônia - provocavam desta vez uma crise bem mais vasta, à qual raros países escaparam. (ROPS, 2003)

Em Portugal no ano de 1834, após a saída de D. Miguel, os liberais retiraram do clero os bens que este acabara de recuperar; os jesuítas foram expulsos, houve padres espancados em aldeias; fecharam-se conventos, escolas e mesmo hospitais. Em julho de 1834, na Espanha oitenta padres foram chacinados, ocorreram em Madri, Saragoça, Barcelona e em outras cidades, conventos foram incendiados e igrejas pilhadas. Os jesuítas foram novamente expulsos, suprimiu mais de oitocentos conventos, anunciou um projeto de separação entre a Igreja e o Estado. Na Puerta del Sol, ouviu-se gritar: Morte a Cristo! Viva Satã! (ROPS, 2003)

Rops ao descrever sobre a situação da Europa no século XIX afirma que

O longo pontificado de Pio IX talvez não tenha passado por um só ano sem que em qualquer parte do universo católico a Igreja haja sofrido ataques, perseguições, violências de diversas ordens, às quais se juntou, mais insidioso, o ininterrupto assalto das forças de negação da fé e dos dogmas. Uma fortaleza cercada, um navio ameaçado pela tempestade: imagens que, aplicadas à Igreja, estavam com frequência nos lábios e na pena de Pio IX. (ROPS, 2003, p. 410)

Assim, o comunismo, que no século XIX se apresentava também, com um discurso ateu e contrário à Religião, começou no século XX a perseguir os cristãos e sobretudo os católicos, o que levou a Igreja a também condená-lo.

A DEVOÇÃO À VIRGEM DE FÁTIMA

No final do século XIX, os grupos opositores do regime monárquico português passam a adotar como principal ideologia e instrumento de luta política o anticlericalismo e anticatolicismo, iniciando-se assim uma campanha das ideias laicistas e anticatólicas em Portugal. Na década de 1880, tais grupos foram influenciados pelas medidas anticlericais da III República Francesa e a vinda de alguns membros das Ordens Religiosas expulsas desse país para Portugal impulsionaram vários comícios antijesuíticos. (CARVALHO, 2017)

A Revolução Portuguesa iniciada em 3 de outubro de 1910 pôs fim a monarquia, e instaurou a República no dia 5 de outubro do mesmo ano. A maioria dos vários governos que compuseram a I República Portuguesa possuíam uma “matriz ideológica democrático-liberal, positivista, dessacralizadora, maçônica e jacobina”. (RAMPINELLI, 2012, p. 275) Estes reorganizaram as relações entre o Estado e a Igreja com a formulação de leis que separavam o Estado da Igreja Católica, adotando, ao mesmo tempo, normas anticlericais. (RAMPINELLI, 2012)

Devido à grande influência da Igreja Católica na sociedade portuguesa e a debilidade do republicanismo nascente o anticlericalismo se apresentou também como necessária para a consolidação deste do novo regime. Assim, o Governo Provisório e os sucessivos governos republicanos “mostraram-se fiéis aos seus princípios, tornando claro, praticamente desde o primeiro dia, que a laicização seria um assunto prioritário para o novo regime”. (DUARTE, 2011, p. 6)

No mesmo mês da revolução o Governo Republicano começou a pôr em prática sua ideologia com uma dura e violenta perseguição à Igreja Católica. Entre tais medidas estavam

a expulsão das ordens religiosas de Portugal, fechando os conventos e confiscando os seus bens. a abolição do ensino religioso nas escolas, a proibição aos padres de ministrar aulas e de usar trajes eclesiásticos em público, a anulação do caráter católico nos atos civis, a adoção da lei do divórcio e do princípio do casamento como um ato meramente laico, transformação dos dias santificados em jornadas comuns de trabalho, a supressão da cadeira de Direito Eclesiástico e o encerramento do curso de Teologia na Universidade de Coimbra, a proibição às Forças Armadas de participarem em solenidades de caráter religioso e, por fim a introdução da lei do registro civil obrigatório para os nascimentos, os casamentos e os óbitos. (RAMPINELLI, 2012. P. 275-276)

Em 20 de Abril de 1911 é publicada a Lei da Separação do Estado das Igrejas e, pela primeira vez, o Estado declara-se neutro em matéria religiosa. (DUARTE, 2011)

A guerra e o exacerbamento da ditadura democrática intensificaram as perseguições ao clero católico. Em 1917 seis bispos foram expulsos de Portugal: em fevereiro, os bispos de Portalegre e Bragança; em Julho, o do Porto; em agosto, o cardeal-patriarca de Lisboa D. António I e em dezembro, os arcebispos de Braga e de Évora.

Neste cenário político de perseguição e repressão religiosa tem-se início os relatos das aparições privadas da Mãe de Deus a três pastorinhos portugueses, Lucia de Jesus Rosa dos Santos e os irmãos Francisco Marto e Jacinta de Jesus Marto, na Cova da Iria, nas proximidades de Fátima. Tais aparições, que se davam todo o dia 13 de cada mês no período de maio a outubro de 1917, trouxeram várias mensagens sobre os acontecimentos do século XX. (WALSH, 1996)

Devido a divulgação dos acontecimentos da Cova da Iria e a aglomeração de pessoas que começou a peregrinar à Fátima para presenciar as aparições e conhecer os pastorinhos, chamou a atenção das autoridades. O editor do Jornal O Mundo, convocou todos os liberais e todos os amigos do progresso e do iluminismo, para um comício, que teria como fim desmascarar e castigar os autores e comediantes da farsa da Cova da Iria, porém devido ao padre e à alguns fiéis nada conseguira. (WALSH, 1996)

A princípio a Igreja Católica agiu com cautela perante às aparições, devido à repressão que já havia sofrendo por parte do governo. Os pastorinhos foram levadas ao pároco de Aljustrel (IRMÃ LUCIA, 1980) e após, o cônego da Catedral de Lisboa Manuel Nunes Formigão fora encarregado pelo Patriarcado e Lisboa de investigar os estranhos acontecimentos ocorridos na Cova da Iria. Este esteve presente no local em 13 de setembro de 1917 e no dia 24 do mesmo mês foi até Aljustrel e intimou os pastorinhos a comparecer a um interrogatório, porém após o termino deste, evidenciou as crianças contaram sinceramente o que haviam visto e ouvido e atestou que estes diziam a verdade. (WALSH, 1996)

Francisco Marto faleceu em 4 de abril de 1919 e Jacinta Marto em 20 de fevereiro de 1920, ficando, pois, sob responsabilidade de Lucia a transmissão e propagação da Mensagem de Fátima. Esta, se tornou freira carmelita, e em 1941 revelou as duas primeiras partes do que ficou conhecido como O Segredo de Fátima. A terceira parte, porém, entregue em uma carta selada ao Pontífice Romano. (WALSH, 1996)

Na segunda parte do segredo, que remete à aparição do dia 13 de julho de 1917, na qual a Virgem, após mostrar-lhes o inferno e encomendar a devoção ao seu Imaculado Coração, lhes teria dito:

A guerra vai acabar. Mas se não deixarem de ofender a Deus, no reinado de Pio XI, começará outra pior. Quando virdes uma noite alumiada por uma luz desconhecida, sabeis que é o grande sinal que Deus vos dá de que vai a punir o mundo dos seus crimes, por meio da guerra, da fome e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir, virei pedir a consagração da Rússia a meu Imaculado Coração e a comunhão reparadora nos primeiros sábados. Se atenderem a meus pedidos, a Rússia se converterá e terão paz; se não, espalhará seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja; os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, várias nações serão aniquiladas; por fim, o meu Imaculado Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia, que se converterá, e será concedido ao mundo algum tempo de paz. (IRMÃ LUCIA, 1980, p. 143-144)

Esta mensagem foi entendida como fazendo referência à ideologia comunista, visto que cerca de três meses depois desta mensagem estourou, na Rússia, uma revolução que implantou a ditadura socialista neste país, e logo após nos países vizinhos formando a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

A RELAÇÃO ENTRE A DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE FÁTIMA E O ANTICOMUNISMO NO BRASIL

É mister elucidar que no Brasil os maiores propagadores e defensores do anticomunismo possuíam em comum a devoção a Nossa Senhora de Fátima, entre eles destacavam-se dois nomes: Dom Geraldo de Proença Sigaud e Plínio Correia de Oliveira. Estes se conheceram e em 1935 por ocasião de um Retiro Espiritual no Seminário do Espírito Santo e a partir de então se tornaram amigos muito próximos. Tiveram convívio que durou cerca de trinta anos, e que segundo o próprio Plínio Correia passaram por todas as situações possíveis “Juntos recebemos palmas, juntos recebemos censuras, nossos corações pulsaram segundo o mesmo ritmo, em presença de todos os assuntos da atualidade, passamos por tudo que pode unir e desunir homens.” (OLIVEIRA, 1946). Em agosto de 1933 Plínio Correia de Oliveira foi convidado a se tornar o diretor do Jornal, O Legionário, cujos conteúdos estavam destinados aos movimentos católicos e dentre seus principais colaboradores estavam, os então sacerdotes, Geraldo de Proença Sigaud e Antônio de Castro Mayer. Em 11 de Março de 1940, Plínio Correia de Oliveira é nomeado pelo Arcebispo de São Paulo como presidente da Junta Diocesana da Ação Católica e o padre Geraldo de Proença Sigaud como assistente arquidiocesano da Juventude estudantil. (MATTEI, 1997)

Geraldo de Proença Sigaud foi sagrado bispo em 1º de maio de 1947 e escolheu por lema de seu episcopado *Da Per Matrem*, cuja tradução é: Dai-me pela Mãe, e foi retirado da sequência *Stabat Mater*, demonstrando seu amor e confiança na Virgem Maria, que nortearia seu episcopado. No dia 4 do mesmo mês, tomou posse na Diocese de Jacarezinho (PR) na época, uma das maiores do país, somando mais de dois milhões de habitantes. (SILVA JR, 2006, p.45)

No momento presente a Igreja, nossa Santa Mãe. Atravessa na Europa gravíssimos perigos e a própria pessoa do Santo Padre se vê ameaçada pelas hordas comunistas a serviço de Moscou e dos patrões que dominam e manejam a máquina do comunismo. (CIRCULAR, apud, SILVA JR, 2006, p.45)

Assim que o Bispo chegou a diocese em 1947 determinou aos párocos da diocese que: “Após todas as missas dominicais se rezem de acordo com as rubricas as orações de Leão XIII, precedidas das seguintes fórmulas: Rezemos pela conversão da Rússia e pela derrota mundial do comunismo”. (CIRCULAR, apud, SILVA JR, 2006, p.45). Desta forma observa-se o zelo de Dom Sigaud, em atender o pedido do Santo Padre, o Papa, e da Virgem de Fátima, ou seja, intensificar as orações pela conversão da Rússia, tal empenho nortearia sua posição política partidária dali em diante.

Ainda no ano de 1947 este escreveu a Carta Pastoral de Saudação os fiéis e o Clero da Diocese na qual deu grande incentivo aos Movimentos e Confrarias Marianas na Igreja, para que fosse criado um ‘exército de Nossa Senhora’. Alertava também acerca do perigo do comunismo russo em expansão pelo mundo, com os seguintes termos “Ergue-se no horizonte de todas as nações a monstruosa massa da Rússia, sedenta de conquistar o mundo, destruir todas as resistências e preparar assim a tirania universal das forças diabólicas que engendraram a Revolução”. (SIGAUD, 1947, p. 41). Porém este está resoluto de que a Virgem Santíssima ganhará esta batalha contra satanás e que “por Maria, reinará o Sagrado Coração [de Jesus] nos indivíduos e nos costumes, nas sociedades e nos Estados”. (SIGAUD, 1947, p. 41). Para isto ele recorda os Pedidos da Virgem de Fátima, para que o povo a faça penitências para aplacar a ira divina, e a consagração ao Sagrado Coração de Jesus e ao Puríssimo Coração de Maria.

Escreveu o livro *Catecismo Anticomunista*, no qual podemos perceber logo na capa da segunda edição deste livro, impresso em 1962, a imagem da Virgem de Fátima que aparece triunfante sobre um dragão de várias cabeças – esta figura é usada no Livro do Apocalipse como um símbolo de satanás.

Vê-se, portanto, que tal luta tinha, para o bispo, não só uma característica física, mas também espiritual, pois remetia a própria luta da Mãe de Deus.

O referido livro foi escrito em forma de perguntas e respostas, e logo no início afirma que o comunismo “trabalha para destruir a sociedade humana baseada na lei de Deus e no Evangelho, bem como para instaurar o reino de Satanás neste mundo, implantando um Estado ímpio e revolucionário, e organizando a vida dos homens de sorte que se esqueçam de Deus e da eternidade”. (SIGAUD, 1962, p.26).

O referido livro ainda afirma que “quem inventou este regime [o comunismo] foi Satanás que sabe que o melhor meio de levar os homens a perdição eterna é fazê-los rebelarem-se contra a ordem constituída por Deus” (SIGAUD, 1962, p.26).

Com relação a religião no catecismo anticomunista afirmava que “A verdadeira Religião, que é a Religião Católica, é inimiga mortal do comunismo, porque ensina exatamente o contrário do que ele ensina, e inspira os fiéis a preferirem a morte às doutrinas e ao regime comunista”. (SIGAUD, 1962, p.26).

Sobre a diferença entre socialismo e comunismo, Sigaud afirma que apesar de terem o mesmo fim que é “o estabelecimento de uma sociedade sem classes, a abolição da propriedade privada e da iniciativa privada, e a entrega ao Estado de todos os meios de produção” (SIGAUD, 1962, p.26). A diferença está no fato de que o socialismo busca alcançar estes objetivos usando da “propaganda doutrinária e das eleições, enquanto que o comunismo prefere recorrer à violência. [...] O socialismo é como uma rampa pela qual o mundo desliza suavemente da ordem natural e divina para o comunismo. (SIGAUD, 1962, p.26).

Em novembro de 1950, enquanto era bispo de Jacarezinho, viajou a Roma para presenciar a proclamação do dogma da Assunção de Maria aos Céus, proclamado por Pio XII, através da bula *Munificentissimus Deus*, e depois passou por Fátima de onde trouxe uma imagem de Nossa Senhora do Rosário Fátima a qual fez peregrinar por toda a diocese em 1953, como afirma a Circular de 2 de julho de 1953, onde este comunica a todo o clero acerca da referida peregrinação:

Como é de conhecimento vosso, Nossa Diocese terá em breve de 10 a 14 de agosto (sic) a grande felicidade de receber a Virgem Santíssima, Nossa Senhora do Rosário de Fátima, cuja bendita imagem, em peregrinação mundial, está visitando o nosso Brasil, depois de ter percorrido, dezenas de países (sic) católicos. Como nos demais países a Virgem peregrina tem espalhado benção sem fim por todas as dioceses brasileiras que tem percorrido. Milagres e prodígios têm acompanhado seus passos, curas extraordinárias se têm operado a cada passagem. Graças abundantes tem

marcado as suas visitas. Também a nossa Diocese a Virgem Santíssima concederá graças escolhidas e abundantes. (CIRCULAR, 1953, p. 22, 22v).

Em 10 de agosto de 1953 deu-se início à referida peregrinação com a chegada da imagem no campo de Aviação da cidade de Siqueira Campos, onde foi recebida pelas mãos do Bispo diocesano D. Geraldo de Proença Sigaud. O evento ainda contou com a presença o governador do Estado do Paraná Bento Munhoz da Rocha e das autoridades municipais da região e uma multidão de 20 a 30 mil pessoas. No dia seguinte a imagem chegou à cidade de Jacarezinho, em frente da Estação da Estrada de Ferro, a qual era aguardada por uma multidão de pessoas que, segundo o Livro tombo da Diocese “Foi a maior e mais devota aglomeração humana jamais vista em Jacarezinho” (TOMBO, 1953, p.118v).

112

Vale ressaltar que na época da visita, a devoção a Fátima estava em propagação pelo mundo, pois fazia 12 anos que a primeira e segunda parte da mensagem havia sido revelada pela Igreja. Dessa forma, evidencia-se a grande ligação entre esta devoção e a sua luta contra o comunismo.

Plínio Correia de Oliveira também foi um grande devoto da Virgem do Rosário de Fátima e empregou inúmeros esforços no combate ao comunismo, através de publicações de livros e artigos nas revistas ‘O Legionário’ e ‘Catolicismo’ e após 1960 com a fundação da Sociedade Brasileira em defesa da Tradição, Família e Propriedade – conhecida como TFP – juntamente com os bispos Dom Geraldo de Proença Sigaud e Dom Antônio de Castro Mayer e cuja padroeira é Nossa Senhora do Rosário de Fátima e ainda hoje sua imagem se faz presente nas caravanas realizadas pela dita organização.

A obra mestra de Plinio Corrêa de Oliveira é Revolução e Contra-Revolução, publicada em 1959, e com sucessivas edições em vários países da Europa e das Américas, tendo-se tornado o livro de cabeceira de todos os sócios, cooperadores e correspondentes das TFPs.

A chamada Revolução constitui-se em “um movimento que visa destruir um poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas [...] ou um poder ilegítimo” (OLIVEIRA, 2017, p. 45). Esta iniciou-se a partir da crise do Ocidente e da queda da moral medieval com eclosão do Humanismo no século XIV, da Renascença e do Protestantismo estende-se até os nossos dias.

Em resposta à Revolução, Plinio Corrêa de Oliveira propõe a Contra-Revolução, que consiste em uma "re-ação. Isto é, uma ação que é dirigida contra outra ação” (OLIVEIRA, 2017, p. 75), cujo ideal é restaurar e promover a cultura e a civilização católica através da

ordem, que é entendida como “a paz de Cristo no reino de Cristo. Ou seja, a civilização cristã, austera e hierárquica, fundamentalmente sacra, anti-igualitária e antiliberal”. (OLIVEIRA, 2017, p. 75), cujas metas e meios de ação delineia todo esforço que vise eliminar a Revolução.

Nesta obra, o comunismo utópico do século XIX e o comunismo dito científico de Marx, que possuíram a sua origem Revolução Francesa com o movimento comunista de Babeuf, são vistos como um “aspecto vivaz da Revolução” (OLIVEIRA, 2017, p. 26) e produz graves efeitos na sociedade moderna como,

[...] A sensualidade, revoltada contra os frágeis obstáculos do divórcio, tende por si mesma ao amor livre. O orgulho, inimigo de toda superioridade, haveria de investir contra a última desigualdade, isto é, a de fortunas. E assim, ébrio de sonhos de República Universal, de supressão de toda autoridade eclesiástica ou civil, de abolição de qualquer Igreja e, depois de uma ditadura operária de transição, também do próprio Estado, aí está o neobárbaro do século XX, produto mais recente e mais extremado do processo revolucionário. (OLIVEIRA, 2017, p. 26)

Observa-se que o referido autor traça uma forte relação entre o surgimento do comunismo e a crise moral ocidental na modernidade, considerando que no século XX, em decorrência da Revolução – da qual o comunismo é um estágio – os homens tinham retrogradado a um estágio neobárbaro.

O final da Parte III do livro, adicionado em 1976 observa-se a grande ligação do movimento Contra-Revolucionário e anticomunista proposto por Plínio e a Senhora de Fátima, pois nos convida a voltar os olhares para ela, pedindo-lhe a contrição, a força para travarmos os grandes combates, e a abnegação para sermos desprendidos nas grandes vitórias que trarão consigo a implantação de seu reino.

Na Conclusão do referido livro, há também, assim como na capa do Catecismo Anticomunista já citado, a referência da luta entre a Mulher – Maria – e a Serpente – Satanás – descrita no Livro do Gênesis, Capítulo 3, versículo 14, e invoca a Santíssima Virgem como a padroeira contra a Revolução e a maior razão de esperança dos contra-revolucionários, os quais já tinham a certeza da vitória do Imaculado Coração.

A primeira, a grande, a eterna revolucionária, inspiradora e fatora suprema desta Revolução, como das que a precederam e lhe sucederem, é a Serpente, cuja cabeça foi esmagada pela Virgem Imaculada. E Maria é, pois, a Padroeira de quantos lutam contra a Revolução. A mediação universal e onipotente da Mãe de Deus é a maior razão de esperança dos contra-revolucionários. E em Fátima Ela já lhes deu a certeza da vitória, quando anunciou que, ainda mesmo

depois de um eventual surto de comunismo no mundo inteiro, por fim meu Imaculado Coração triunfará. (OLIVEIRA, 2017, p. 153)

Em 1951, Plínio Correia de Oliveira lança o mensário de cultura *Catolicismo* – existente até nossos dias –, que se tornou um dos polos de pensamento da imprensa católica conservadora do Brasil, e tendo reconhecimento também em outros países. Em torno dele tornou-se um movimento de opinião mais amplo que ficou conhecido como grupo de Catolicismo.

Em um dos artigos da Revista *Catolicismo*, de maio de 1967 - na comemoração de 50 anos do início das aparições da Virgem de Fátima aos pastorinhos – Plínio Correia de Oliveira traça claramente o paralelo entre a Mensagem de Fátima e o advento do regime socialista Russo, Correia afirma que:

A previsão do castigo supremo, que é a difusão do comunismo, começou a realizar-se pouco depois das aparições.

É importante notar que a Santíssima Virgem anunciou que "a Rússia espalhará seus erros pelo mundo", mas que, por ocasião dessa profecia - 13 de julho de 1917 - a expressão era mais ou menos ininteligível. Com efeito, o czarismo acabava apenas de cair, substituído pelo regime ainda burguês de Kerensky, e não se podia saber quais seriam esses erros russos. Pois manifestamente não se tratava aí da difusão da religião greco-cismática, mumificada e privada de qualquer força de expansão. Assim, a ascensão dos marxistas ao poder na infeliz Rússia, no mês de novembro de 1917, já foi um eloquente começo de confirmação da profecia. (OLIVEIRA, 1967, n. p.)

Em outra edição desta revista, ele escreve que “Nossa Senhora descreveu a situação como gravíssima” (OLIVEIRA, 1953, n.p) e alertou sobre as penas terrenas e os castigos que sobreviriam a humanidade devido a “espantosa decadência moral da humanidade [...] a nova guerra, alastramento mundial dos erros do comunismo, perseguições à Igreja — e com uma punição eterna mil vezes pior — o inferno — se não nos emendarmos”. (OLIVEIRA, 1953 n.p)

Plínio Correia de Oliveira aponta os ‘remédios’ e os meios necessários prescritos por Nossa Senhora aos pastorinhos para que o mundo evite tais castigos e livre do problema comunista entre os quais a "regeneração moral e a penitência. E o santo Padre Pio XII [...] deitou o melhor de sua esperança de solução do problema comunista, na consagração da Rússia ao Coração Imaculado de Maria” (OLIVEIRA, 1956 n.p). Por fim, declara que para destruir o comunismo é “preciso tomar claramente posição contra ele. À propaganda comunista, é preciso opor uma reação nitidamente anticomunista”. (OLIVEIRA, 1956, n.p)

Vê-se assim que a luta empregada por Dom Geraldo de Proença Sigaud e Plínio Correia de Oliveira, estava intrinsecamente ligada à mensagem de Fátima e muito mais do que uma oposição a um sistema político de governo e a uma ideologia possuía um caráter transcendente, era uma questão de fé. Porém em 1970 veio a público a saída de Dom Sigaud da TFP, devido ao apoio prestado à reforma agrária, proposta pelo governo do Presidente General Emilio Garrastazu Médici, que considerava justa e cristã e à reforma litúrgica determinada pela Santa Sé, Dom Sigaud e Plínio Correia se afastaram, porém, continuaram lutando por seus ideais e contra a “Revolução”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou evidenciar o impacto da Mensagem de Fátima publicada em 1942 para a estratégia de combate do tradicionalismo Católico Brasileiro contra o comunismo nas décadas de 1940, 1950 e 1960.

Assim vê-se que a condenação ao comunismo, já propagada pela Igreja quase um século ganha novo vigor após a publicação da Mensagem de Fátima e impulsiona uma luta mais ativa contra esta ideologia, sendo vista pelo tradicionalismo Católico Brasileiro como a luta da Mãe de Deus contra uma ‘ideologia demoníaca’.

Foi possível perceber também, através dos documentos analisados, o vínculo entre a fé e a devoção particular dos personagens em questão e a sua vida prática, que, no aspecto analisado eram indissociáveis e que ambas se complementavam.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José. Anticlericalismo/anticatolicismo e clericalismo/catolicismo em Portugal nas vésperas da I República (1881-1910) – breve panorâmica histórico. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, [S.l.], v. 1, n. 20, nov. 2017. ISSN 2183-3737. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/6133>>. Acesso em: 29 mar. 2019.

CIRCULAR Diocesana. Ano de 1953.

DUARTE, Ricardo Diogo Mainsel. **Violência Anticlerical na I República (1910-1917):** Perspectivas Antropológicas e Historiográficas. 2011. 106 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa. Disponível em:

<https://run.unl.pt/bitstream/10362/7317/1/2011_Ricardo%20Duarte_violencia_anticlerical_I_republica.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2019.

IRMÃ LUCIA. **O Segredo de Fátima**. 4ª ed. Loyola: São Paulo, 1980.

LEÃO XIII. **Carta Encíclica Rerum Novarum**: Sobre a condição dos operários. (15-5-1891). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 17 de Jun. 2018.

LEÃO XIII. **Carta Encíclica Quod Apostolici Muneris**: Sobre o socialismo e comunismo. (28-12-1878). Disponível em <<https://www.veritatis.com.br/quod-apostolici-muneris-leao-xiii-28-12-1878/>>. Acesso em: 17 de jun. 2018.

116

LIVRO DO TOMBO da Diocese de Jacarezinho

MANOEL, Ivan Aparecido. Igreja e Laicismo educacional: as Bases do Conflito. **Didática**, São Paulo, 21:1-10, 1985.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MATTEI, Roberto de. O Cruzado do século XX. Editora Civilização: Porto, 1997.

OLIVEIRA, Plínio Correia de. A Devoção ao Coração de Maria salvará o Mundo do Comunismo. **Catolicismo**, n. 30, junho de 1953. Disponível em: <https://www.pliniocorreadeoliveira.info/1953_030_CAT_A_Devocao_ao_Coracao.htm>. Acesso em: 21 jun. 2018.

OLIVEIRA, Plínio Correia de. Fátima, numa visão de conjunto. **Catolicismo**, n. 197, maio de 1967. Disponível em: <http://www.pliniocorreadeoliveira.info/1967_197_CAT_Fatima_numa_visao_de_conjunto.htm#.Wyl6ikxFzIU>. Acesso em: 21 jun. 2018.

OLIVEIRA, Plínio Correia de. O anticomunismo e o Reino de Maria. **Catolicismo**, n. 62, fevereiro de 1956. Disponível em: <https://www.pliniocorreadeoliveira.info/1956_062_CAT_O_anticomunismo_e_o_Reino_de_Maria.htm>. Acesso em: 21 jun. 2018.

OLIVEIRA, Plínio Correia de. Padre Sigaud. **O Legionário**, n. 711, 24 de março de 1946. Disponível em: <https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG%20460324_PADRESIGAUD.htm>. Acesso em: 10 mar. 2019.

OLIVEIRA, Plínio Correia de. **Revolução e Contra Revolução**. 6ª ed. São Paulo: Editora Artpress, 2016.

PIO IX. **Enciclica Qui Pluribus**. (9-11-1846). Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.pdf>>. Acesso em 18 de Jun. 2018.

PIO IX. **Carta Encíclica Quanta Cura**: Sobre os principais erros da época. (08-12-1864). Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.pdf>>. Acesso em 17 de Jun. 2018.

PIO XI. **Carta Encíclica Divinis Redemptoris**: Sobre o comunismo ateu. (19-03-1937). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html>. Acesso em 17 de Jun. 2018.

RAMPINELLI, Waldir José. O uso das “Aparições de Fátima” na manutenção do Império Colonial Lusitano. **Esboços**. v. 19, n. 27, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/2175-7976.2012v19n27p273>>. Acesso em: 29 mar. 2019.

117

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações, ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROPS, Henri-Daniel. **A Igreja das Revoluções (I)**. Tradução: Henrique Ruas. São Paulo: Quadrante, 2003. Vol. 8. (Coleção História da Igreja).

SIGAUD, Geraldo de Proença. **Catecismo Anticomunista**. 2ª ed. São Paulo: Vera Cruz, 1962.

SIGAUD, D. Geraldo de Proença. **Pastoral de Saudação**. São Paulo, 1947.

SILVA, Tiago Vidal. Devoção mariana na Diocese de Jacarezinho: Alguns apontamentos. In: **X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**, 2008, Assis. Trabalhos completos do X Simpósio anual da ABHR, 2008. v. 01. Disponível em: <www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/vidal-tiago.pdf>. Acesso em: 23 de jun. 2018.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. **Catolicismo, poder e tradição**: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961). 2006. 95 p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis.

SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICE. **Decretum** (01-07-1949). In: ACTA APOSTOLICAE SEDIS (AAS). Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1949, n. 41, p. 334.

WALSH, Willian Thomas. **Nossa Senhora de Fátima**. São Paulo: Quadrante, 1996.

A EXPERIÊNCIA DA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ

Alfredo Moreira da Silva Júnior (UENP-PQ)⁸³
Fábio Antonio Gabriel (PG)⁸⁴

Resumo: Pretendemos expor a experiência formativa de professores de ensino religioso no contexto da primeira turma PARFOR na UENP (Universidade Estadual do Norte do Paraná). Os autores atuaram, respectivamente, como coordenador e professor do referido curso. A revisão de literatura na área de formação de professores de ensino religioso aponta no sentido de uma preocupação muito acentuada com a formação continuada de professores de ensino religioso e pouca preocupação com a formação inicial em licenciaturas de Ciências da Religião. Defendemos a importância de que os docentes de ensino religioso se formem em cursos de licenciatura específica. A metodologia da pesquisa norteia-se pela aplicação de questionário para os formados nesta primeira turma na UENP. Os resultados evidenciam um impacto não apenas epistemológico na concepção do ensino religioso após a formação em Ciências da Religião como também uma mudança de visão didática sobre o que constitui a identidade de ser professor de ensino religioso.

Palavras-chaves: Ciências da religião. Professores. Ensino religioso. Experiência formativa.

171

1. Contexto Histórico da Criação do Curso de Ciências da Religião na UENP

O curso de Ciências da Religião da UENP surgiu como um apêndice do curso de História, este por sua vez, foi criado em 1960 na Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Jacarezinho (FAFIJA), transformada em 2010 no Centro de Ciências Humanas e Educação uma das unidades que integram a Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).

No decorrer dos seus cinquenta e nove anos de existência, o curso de História da UENP formou mais de cinco mil profissionais, e se destacou na região do norte pioneiro exatamente por se consolidar como a licenciatura que formou a grande maioria dos professores dessa área atuantes em escolas públicas e privadas no Norte Pioneiro do Paraná e Sul de São Paulo, além de ofertar cursos de pós-graduação que possibilitam a estes profissionais a formação continuada. Tornou-se assim um curso de referência dentre os ofertados pelas universidades do interior do Paraná e estendeu sua influência para regiões mais distantes, atraindo alunos de várias cidades do Estado do Paraná e do Estado de São Paulo.

Em decorrência dessa predisposição no curso de História, de serem empreendidos esforços para a formação de professores, foram criados diversos Grupos de Pesquisa, sendo o

⁸³ Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, Professor Adjunto do Centro de Ciências Humanas e Educação da Universidade Estadual do Norte do Paraná – Campus Jacarezinho – e-mail: alfredo@uenp.edu.br

⁸⁴ Doutorando em educação na Universidade Estadual de Ponta Grossa. Bolsista de doutorado CAPES/FUNDAÇÃO ARAUCÁRIA. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 – e-mail: fabioantonio gabriel@gmail.com

primeiro deles o Núcleo de Pesquisa em História das Religiões – NPHR em 2005, tendo produzido bons frutos e sendo integrado, 14 anos depois de seu início por professores doutores que eram seus primeiros bolsistas de Iniciação Científica.

É diante desse quadro de formação de professores-pesquisadores na área de História das Religiões que surgiu a iniciativa de se desenvolver a proposta de curso de segunda licenciatura em Ciências da Religião .

A formação específica de professores formados em Ciências da Religião e Habilitados para o Ensino Religioso, traria conseqüências expressivas para o contexto educacional e científico de toda esta região, com sensível melhora do setor educacional, em médio e longo prazos.

Outro dado importante é que desde 2008, a disciplina de História das Religiões foi incorporada à grade curricular do curso o que contribui, juntamente com o NPHR para a continuidade de estudos e pesquisas na área.

Entendemos que a religião e as religiosidades assumem um papel de destaque na sociedade brasileira, cada vez mais, observamos o crescimento de religiões que antes ocupavam um papel marginal em termos de influência sócio-política e hoje protagonizam um papel importante em diversos setores, inclusive no Congresso Nacional e na grande mídia . Ao mesmo tempo, desenvolveu-se movimentos religiosos ligados à *New Age*, Santo Daime e religiões de matriz africana , porém, a multiplicidade de religiões e religiosidade que permeiam a sociedade brasileira contemporânea não tem garantido a tolerância religiosa, pelo contrário, quase que cotidianamente nos deparamos com episódios lamentáveis que vão desde quebraadeiras de imagens sacras até a invasão de templos e espancamento de líderes religiosos. Neste contexto, entendeu-se como necessária a oferta de um Ensino Religioso que esteja pautado em estudos e pesquisas que abordem o papel sócio-cultural das religiões e religiosidades por um viés baseado em pressupostos epistemológicos norteados pela Ciência das Religiões , superando o ensino proselitista e priorizando-se uma reflexão que permita a compreensão dos fenômenos religiosos e as diferentes visões de mundo que ele proporciona de maneira a superar preconceitos e discriminações.

2. O ensino religioso como ciência da religião

É sabido que durante o surgimento e consolidação deste campo teórico, em determinados momentos, os termos História das Religiões e Ciência das Religiões se fundiam,

no entanto, a complexidade dos fenômenos religiosos levou alguns intelectuais a defenderem, já no final do século XIX, a constituição de uma disciplina com estatuto epistemológico autônomo em relação à História das Religiões, assim, surge em 1870 com Max Müller, uma proposta de constituição da Ciência da Religião como uma disciplina comparativa o que, de fato, pouco contribuiu para a constituição de um campo de investigação mais amplo e de um estatuto epistemológico que leve em conta os objetos pesquisados. É com Joachim Wach (1898-1955) que a Ciência das Religiões passa a ter o caráter da interdisciplinariedade, além do empirismo histórico, comparativista e sistematizado.

O termo religião, segundo GRESCHAT (2005) está enraizado no imaginário europeu como algo ligado ao cristianismo, da mesma forma que a ciência da religião é vista pelos leigos como algo ligado ou derivado da teologia, tais práticas acabaram por fazer o ministério da educação alemão instituir como ensino religioso o ensino do catolicismo ou protestantismo, da união entre teólogos católicos e protestantes surgiu a faculdade intitulada de “Ciência da Religião”.

A complexidade do termo religião sucumbia inicialmente, ao etnocentrismo europeu, e às abstrações de que era possível, por exemplo, se falar em religião cristã “enquadrando” todas as vertentes do cristianismo como genericamente iguais. Alguns pensadores europeus, tentaram identificar a essência das religiões numa tentativa de uni-las, por outro lado, o que não seria essencial, às separaria, as peculiaridades de cada religião, portanto, eram negligenciadas num primeiro momento.

As definições de religião foram tomando diferentes formatos ao longo do tempo, dizendo respeito a seres espirituais para uns, a promessa de redenção para outros, uma neurose coletiva, ou ainda o ópio do povo, de qualquer forma, a maioria das definições surgidas levava em conta as religiões cristãs.

A ciência da religião, portanto, surge da dificuldade em simplesmente conceituar o que seja religião e não o oposto, porém, o objeto desta ciência permanece não obstante à dificuldade em conceituá-lo.

Um cientista da religião, quando exerce sua profissão, deve colocar um parêntese em sua fé pessoal, uma vez que, se ela sobressaísse, poderia distorcer o objeto pesquisado. Tal distorção aparece quando o pesquisador - em vez de olhar e ouvir com a mente aberta - parte para avaliações espontâneas e descontroladas, feita com a cabeça repleta de comparações. A recepção de algo desconhecido gasta toda a nossa energia. Enquanto passamos por esse processo, deveríamos suspender nossos julgamentos.

Em muitas religiões há esferas ocultas. Fica em aberto a questão de como cientistas da religião devem obter informações sobre uma religião quando seus adeptos impossibilitam o acesso a elas.

Quando um fiel abre voluntariamente suas portas, não precisamos arrombá-las. Até que isso aconteça, temos de esperar, pois ainda não chegou o momento certo. Em primeiro lugar, os cientistas da religião devem entender os fiéis. Temos de lhes mostrar nossa paciência, uma vez que não é fácil, para eles, destravar suas portas para nós. É possível que pensem e discutam por um bom tempo ou, até mesmo, que prefiram aguardar um sinal de seus ancestrais ou deuses.

Para vivenciarmos o momento acima especificado podemos posicionar-nos no centro da vida religiosa e observar o que ocorre ao nosso redor ou entregar-nos ao fluxo da vida religiosa e dela participar ativamente.

A observação é o método científico por excelência, observa-se o que acontece.

Os cientistas da religião aprenderam a ver os fiéis como fontes importantes. De acordo com sua formação acadêmica, utilizam tais fontes do mesmo modo que fariam com outras. Explora-se uma fonte o mais possível. Estudam-se profundamente as afirmações dos fiéis advindas de perguntas metodologicamente construídas e controladas. As respostas não somente dizem de onde vem o saber religioso dos fiéis, o que eles mesmos, seus pais e seus filhos pensam sobre aquilo que sabem; elas também apontam para o que não é dito aos pesquisadores e para os motivos desse silêncio.

Pode-se perguntar ou observar algo, mas há aspectos da realidade que o pesquisador compreende apenas se empreendê-los.

Temos de “obrigatoriamente” passar por algumas experiências para entender uma religião alheia melhor.

No Brasil, Usarski (2007), talvez seja o maior pesquisador da escola alemã da Ciência das Religiões e o mesmo defende a Ciência das Religiões como disciplina empírica, historicizante, comparativa, interpretativa, sistemática e diversificada quanto ao objeto e interdisciplinar, um verdadeiro ponto de encontro entre contribuições teóricas oriundas de outras disciplinas sem, contudo, deixar de ser uma disciplina autônoma com campo epistemologicamente definido.

Além do exposto, o FONAPER⁸⁵ (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso), colocou que:

⁸⁵ Disponível em <http://www.fonaper.com.br/documentos.php>

As diferentes Ciências Humanas, integradas às Ciências da Religião, contribuem na definição dos conteúdos específicos, considerando que a interlocução entre as mesmas é fundamental para a construção e a articulação da disciplinaridade e da interdisciplinaridade. O ER tem necessidade de observar tais aspectos, pois objetiva compreender o fenômeno religioso na diversidade de situações da existência humana.

As Ciências da Religião, ao se constituírem como uma das bases epistemológicas para o ER, contribuem para a compreensão do humano enquanto ser em/de busca, aberto à transcendência e historicamente situado dentro de referências religiosas, influenciadas por elas de múltiplas maneiras e, muitas vezes, agindo a partir delas. Nesse sentido, o estudo do fenômeno religioso num Estado laico, a partir de pressupostos científicos, visa à formação de cidadãos críticos e responsáveis, capazes de discernir a dinâmica dos fenômenos religiosos, que perpassam a vida em âmbito pessoal, local e mundial. Por outro lado, o pressuposto pedagógico sustenta a proposta do ER na escola. As diferentes crenças, grupos e tradições religiosas e/ou a ausência delas são aspectos da realidade que não devem ser meramente classificados como negativos ou positivos, mas sim como dados antropológicos e socioculturais capazes de fundamentar e interpretar as ações humanas. Nessa perspectiva, a formação específica em nível superior, em cursos de Graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso, integra os pressupostos das áreas: Ciências da Religião e Educação, a fim de que o licenciado possa trabalhar pedagogicamente numa perspectiva inter-religiosa, enfocando o fenômeno religioso como construção sócio-histórico-cultural.

Com base nas discussões teóricas já explicitadas, faz-se necessário o oferecimento de um curso de Ciências da Religião que buscasse atender aos pressupostos epistemológicos próprios do estudo das religiões e ao mesmo tempo, exigências atuais da educação pública tais como: o ensino de LIBRAS, inserido no currículo como disciplina e outros temas como a educação ambiental e a cultura afro-brasileira e africana na forma de conteúdos da disciplina Geografia da religião e Geografia e Culturas religiosas no Brasil.

Partiu-se do pressuposto epistemológico de se considerar o ensino religioso como ciência da religião, rechaçando toda e qualquer espécie de proselitismo. Um dos autores desta pesquisa lecionou a disciplina *Antropologia e Religiões* e foram visíveis as contribuições dos trabalhos apresentados em grupo, em conhecimentos enriquecedores que a antropologia e outras disciplinas como a filosofia e a sociologia (além de outras disciplinas do curso) ofereceram para se pensar o fenômeno religioso como um fator humano que interfere nas relações cotidianas, e cujo impacto reflete-se em toda a sociedade de acordo com a religião professada.

O perfil dos acadêmicos contribuiu muito para o bom andamento e êxito nas atividades, isso porque já eram professores e muitos já atuavam como professores de ensino religioso. Nos dizeres de Dissenha e Junqueira (2015, p.32):

O Ensino Religioso como área de conhecimento está fundamentado numa releitura religiosa do cotidiano, respaldado no estudo do ser humano em desenvolvimento, que sustenta a estrutura social das diferentes comunidades das quais participa, inclusive no processo de construção de um cidadão que compreende a pluralidade da sociedade. Ressalva-se a clareza de que essa área do conhecimento exige ainda uma reflexão pedagógica profunda em sua estruturação, o que demanda o estabelecimento de fundamentos para sua estruturação, no mapeamento curricular nacional. (DISSENHA; JUNQUEIRA, 2015, p.32)

176

Percebeu-se, ao longo do processo formativo, um amadurecimento dos acadêmicos no entendimento do ensino religioso como ciência da religião. Muitos relataram como alguns de seus colegas dedicam-se ao ensino religioso com muita disposição, mas por não terem adequada formação epistemológica sobre o ensino religioso dedicam-se a ministrar aulas da convicção religiosa que praticam. Infelizmente, algumas instituições religiosas tem buscado pressionar o próprio executivo e legislativo a formatar o ensino religioso em perspectiva extremamente confessional.

O objeto do ensino religioso é o fenômeno religioso em suas diversas manifestações que causam um impacto no cotidiano das pessoas. Nas palavras de Dissenha; Junqueira, 2015, p.48:

A religião pode influenciar e definir as relações humanas, emprestando sentido, quando valida uma gama de informações, aferindo veracidade a elas. Além disso, serve de modelo enquanto baliza ações e responde questões cruciais para a vida, como aquelas ligadas à identidade (quem sou? Porque estou aqui?) e destino (de onde vim? Para onde vou?), além daqueles questionamentos quanto às ameaças de sofrimento, ignorância e injustiça. Instintivamente, há uma tendência à busca de comportamentos religiosos, independente da cultura a que pertença, por ser instrumento para o conhecimento e compreensão do mundo, de si e de ações e fenômenos incontroláveis, inexplicáveis e desconhecidos. (DISSENHA; JUNQUEIRA, 2015, p.48)

Entendemos que um dos desafios do ensino religioso no ambiente escolar é que ele possa contribuir para atenuar os preconceitos em relação à religião alheia. O ser humano tem

uma tendência, diante do desconhecido e do diferente, de desvalorizar e entender que o que é diferente do seu é inferior. Neste sentido, é importante o ensino religioso para demonstrar que existem diversas matrizes religiosas e que, antropologicamente, essas matrizes contribuem para se pensar na importância de cada religião na constituição religiosa de um determinado povo. Importante também, na formação do futuro professor de Filosofia, que ele compreenda a relevância da autocrítica, analisando se não está sendo preconceituoso com determinada crença religiosa, porque, se o professor de ensino religioso for preconceituoso, tenderá a transmitir esse preconceito para seus alunos.

3. Formação de professores de Ensino Religioso

Junqueira (2010, p.66) destaca a importância histórica do FONAPER na constituição da disciplina ensino religioso como um campo do saber sobre ciências da religião e no surgimento de cursos de licenciatura em Ciências da Religião. Como em outras áreas do conhecimento, é significativa a diferença que se estabelece entre professor é formado em área específica ao conteúdo em que irá ministrar aulas e o professor que oferece aulas apenas porque é praticante de uma determinada religião. Segundo Junqueira (2010, p.67) Santa Catarina foi o primeiro estado a autorizar, em 1996, o curso de licenciatura em Ciências da Religião. O professor que se dedica a uma licenciatura específica de formação de professores de ensino religioso evita “o proselitismo e a doutrinação e garante a democracia e o reconhecimento da diversidade cultural” (JUNQUEIRA, 2010, p.69). Nesse processo de formação de professores de ensino religioso, urge resguardar o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, valorizando-se a importância do respeito à diversidade de tradições religiosas, evitando o proselitismo e a doutrinação.

Chaves (2017, p.202) aponta a situação brasileira que, desde 1934 as instituições religiosas ficaram responsáveis pela formação de professores de ensino religioso. Essa perspectiva tendia a formar professores doutrinadores e proselitistas. O cenário é modificado com a LDB 9394/96 e o parecer no.4, de 11 de março de 1997, que propôs a formação específica para as diversas áreas de conhecimento. Pela experiência que tivemos e pelo próprio relato dos formandos do curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual do Norte do Paraná, percebemos e defendemos a importância de que sejam criados cursos específicos para a formação de professores de ensino religioso numa perspectiva de ciência da religião. Também é importante que o departamento de recursos humanos dos respectivos estados da Federação

também priorizem a atribuição de aula de ensino religioso para quem cursou licenciatura em Ciências da Religião.

Amaral, Oliveira, Souza (2017) analisam o projeto pedagógico do curso de Licenciatura em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e apontam no sentido da importância de se considerar a laicidade do Estado e uma perspectiva do ensino religioso como área do conhecimento. Os autores indicaram, em sua análise das produções científicas sobre ensino religioso, uma variedade de produções que defendem sua existência no currículo sem a preocupação de se observar a laicidade do Estado.

Vale lembrar que as produções sobre formação docente de ensino religioso focalizam mais a formação continuada do que a formação inicial específica em ciências da religião. Neste sentido, os autores nos lembram que o Acordo de 13 de novembro de 2008 da Santa Sé foi um retrocesso na perspectiva de um ensino laico porque o documento assinado acabou por valorizar mais a Igreja Católica em detrimento de outras instituições e abriu espaço para um retorno de um ensino religioso confessional.

Amaral, Oliveira e Souza (2017, p.277) também apontam que há uma falta de orientações específicas para a formação de professores de ensino religioso. Como fica sob responsabilidade dos estados e municípios essas orientações, acaba por ter uma grande variedade de orientações.

Caetano (2007, p.156) aponta que, historicamente, a condição do professor de ensino religioso torna-se precária porque não existe concurso específico para a área e há momentos na história em que um professor de Religião sequer percebia um salário para lecionar. A autora destaca a importância de que existam cursos de licenciatura para a formação específica de professores de ensino religioso e que esses cursos contemplem aspectos históricos, filosóficos, sociológicos, psicológicos, antropológicos, educacionais das religiões, a fim de possibilitar que o futuro professor disponha de condições de se situar nos debates contemporâneos mais amplos sobre as ciências da religião.

Caetano (2007, p.171) ainda aponta para a necessidade de não se confundir ciências da religião com teologia. O campo da teologia é o campo da confessionalidade, por sua vez, as ciências da religião não priorizam uma religião e seu objeto de estudo são as diversas manifestações do sagrado. A autora destaca, em suas considerações, diversas iniciativas do FONAPER em possibilitar uma formação mínima para professores de ensino religioso como, por exemplo, em 2000, a criação de curso à distância de 120 horas denominado “Ensino Religioso, Capacitação para um Novo Milênio”.

Caetano (2007, p.328) conclui sua dissertação apontando para a necessidade de um ensino religioso que supere os pressupostos apenas confessionais e assuma um âmbito de discussões “filosóficas, antropológicas e pluralistas”, respeitando a diversidade.

4. Metodologia da Pesquisa

A metodologia da pesquisa consistiu na aplicação de questionário para os formados na modalidade PARFOR da primeira turma de Ciências da Religião da UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná. Contaram com 5 respondentes. Abaixo o questionário que foi aplicado aos participantes:

179

Idade:

18 a 30 anos

30 a 40 anos

mais de 40 anos

Leciona ensino religioso a quanto tempo:

menos de 05 anos

entre 5 a 10 anos

mais de 10 anos

Primeira Licenciatura

Ciências Humanas

Ciências Exatas

Outro

1- O que motivou a cursar a licenciatura em ciências da religião?

2- Quais são as 5 primeiras palavras que lhe vem à mente quando você pensa na palavra religião. Numere em ordem de importância.

3- Justifique cada uma das palavras acima na ordem de importância

4- Para você o que é religião?

5- Como foi sua experiência e aprendizagem ao cursar o curso licenciatura Ciências da Religião?

6- Para você qual a contribuição do ensino religioso no currículo da educação básica?

- 7- Há sempre uma tentativa de se implantar um ensino religioso confessional. Como você percebe esta proposta?
- 8- Na sua visão de cientista da religião como você percebe a importância das religiões no contexto da sociedade em que vivemos?
- 9- Você modificou seu pensamento sobre ensino religioso depois de cursar uma licenciatura em Ciências da Religião? Se sim, em que modificou?
- 10- Você acredita que seja importante que a disciplina ensino religioso fosse ensinada por profissionais formados em Ciências da Religião? Justifique sua resposta.
- 11- Para você quais as características de um bom professor de ensino religioso?
- 12- Na sua opinião como ser organizado o Ensino Religioso no Brasil?

Por uma questão dos limites desta pesquisa, propomo-nos a discutir as questões sublinhadas e em trabalhos posteriores apresentar os resultados das demais questões.

5. Caracterização dos sujeitos de Pesquisa

Os sujeitos de pesquisa são 5 egressos do Curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual do Norte do Paraná. Abaixo apresentamos três informações sobre os 5 respondentes.

- Quanto à idade: 75% de 30 a 40 anos; 25% mais de 40 anos
- Leciona ensino religioso: 75% entre 05 e 10 anos; 25% mais de 10 anos
- Primeira Licenciatura: 100% Ciências Humanas

6. Resultados

Apresentamos as respostas das questões sublinhadas e posteriormente realizamos uma discussão sobre os resultados da pesquisa.

1) O que motivou a cursar a licenciatura em ciências da religião?

P1: Gosto do assunto e queria aprender mais sobre para poder trabalhar a desconstrução do pensamento intolerante religioso.

P2: Formação para atuar nas aulas de ensino religioso

P3: Pode estar habilitado para ensinar.

P4: Pode apreender mais, para ensinar com mais propriedade sobre o assunto religião.

P5: O desejo de aprender mais sobre religiões; já era professora de ensino religioso e quis aperfeiçoar meu conhecimento na área

2) Como foi sua experiência e aprendizagem ao cursar o curso licenciatura Ciências da Religião?

P1: Aprendi a abrir minha mente a respeito do assunto. Me proporcionou um olhar diferente a respeito da diversidade religiosa.

P2: Estudar o fenômeno religioso foi uma experiência que auxiliou no meu amadurecimento enquanto profissional, passei a compreender, a partir de um olhar científico as diferentes manifestações do sagrado.

P3: Foi muito importante na minha formação. Depois do curso de Ciências da Religião tenho uma outra visão sobre o fenômeno religioso.

P4: Minha experiência foi muito positiva. Gostei muito de ter cursado Ciências da Religião. Houve uma diversidade de disciplinas que possibilitou que eu pudesse rever meus posicionamentos sobre o ensino religioso.

P5: Foi muito proveitoso. Os professores contribuíram muito na minha mudança de mentalidade sobre as religiões. Confesso que tinha um pouco de preconceito com algumas religiões

3) Para você qual a contribuição do ensino religioso no currículo da educação básica?

P1: Ao agregar mais conhecimento, torna-se mais fácil repassar o conteúdo aos meus alunos. A compreensão do diferente traz a possibilidade do respeito à diversidade religiosa que existe no Brasil e no mundo.

P2: É de fundamental importância para a formação para a cidadania das futuras gerações.

P3: De fundamental importância na formação para o cotidiano.

P4: É de fundamental importância. A religião faz parte da vida social dos nossos alunos e eles aprenderem mais sobre as diversas religiões ajuda para vivermos em sua sociedade mais tolerante

P5: Não respondeu esta questão

4) Há sempre uma tentativa de se implantar um ensino religioso confessional. Como você percebe esta proposta?

P1: Não deixando esquecerem que o Estado é laico. E a sala de aula deve ser um espaço para todos.

P2: Essa tentativa é extremamente tendenciosa, pois tira dos estudantes a possibilidade de conhecer o que está além do cristianismo, e consequentemente a possibilidade de ser um sujeito crítico.

P3: Lamentável isso. Acredito que devemos respeitar as diversidades.

P4: Devemos repudiar toda espécie de busca do ensino confessional do ensino religioso, devemos buscar o respeito pela diversidade.

P5: É lamentável que as instituições religiosas tenham influência sobre os sistemas de ensino a ponto de fazer pressão para que o ensino religioso seja confessional. O ensino religioso deveria ter o nome modificado para Ciências da Religião porque a própria nomenclatura é problemática.

-

5) Você modificou seu pensamento sobre ensino religioso depois de cursar uma licenciatura em Ciências da Religião? Se sim, em que modificou?

P1: Sim, uma mente mais receptiva a diversidade e um olhar mais crítico com pensamentos estereotipados, preconceituoso.

P2: Sim. O estudo transforma e com essa licenciatura tive a oportunidade de compreender, cientificamente, o fenômeno religioso em diferentes contextos. O ponto primordial é quanto a focar o estudo na diversidade religiosa a partir do respeito às diferenças, deixando o julgamento em último plano e se possível não julgar.

P3: Sim, modifiquei sim. Principalmente no respeito para diversas tradições religiosas diferentes da minha religião.

P4: Sim, antes pensava mais no sentido cristão de ser religioso, hoje percebo de modo mais aberto para as diversas tradições religiosas diferentes da cristã.

P5: Sim, tinha preconceito com algumas religiões e hoje percebo os valores existentes nas mais diversas religiões.

-

6) Você acredita que seja importante que a disciplina ensino religioso fosse ensinada por profissionais formados em Ciências da Religião? Justifique sua resposta.

P1: Com certeza. Afinal de que outra maneira a diversidade e conhecimento chegará às pessoas se não por meio da educação.

P2: Sim. Pois tem-se uma formação profissional adequada, que não está presa ao ensino confessional. Tornando possível a produção de conhecimento crítico. E não simplesmente o estudo de datas comemorativas.

P3: Com certeza. Se a disciplina fosse ensinada por profissionais formados na disciplina teríamos outro contexto.

P4: Como toda disciplina quando o profissional é formado naquela disciplina faz toda a diferença

P5: Sim, como a matemática deve ser ensinada por alguém formado em matemática, ensino religioso deve ser ensinado por alguém formado na área

Da questão número 1, podemos perceber que a motivação para cursar Ciências da Religião na UENP foi para os participantes por conta da busca de procurar conhecer mais sobre as religiões e melhorar o próprio ensino da disciplina. Destaque-se a fala do participante 1 que enfatizou a contribuição do curso na desconstrução do pensamento religioso intolerante. Destaque-se também o fato de grande parte dos formados já terem sido professores de ensino religioso antes do ingresso no curso

Da questão número 2, podemos destacar que segundo as falas dos participantes puderam abrir suas mentes para uma nova compreensão epistemológica sobre o ensino religioso após ter cursado a licenciatura em Ciências da Religião. O curso propiciou para o participante 1 “um olhar diferente a respeito da diversidade religiosa. Foi destacado também o amadurecimento profissional enquanto professor de ensino religioso. O curso propiciou aos formados a oportunidade de reverem seus próprios conceitos e eliminarem o preconceito com algumas religiões.

Com relação à pergunta 3 sobre a contribuição do ensino religioso no currículo da educação básica, foi destacado nas respostas a questão da importância na formação do cidadão o conhecimento sobre as religiões que marcam a vida das pessoas.

Com relação à pergunta 4, que pedia informações sobre a tentativa de se implantar um ensino religioso confessional, as respostas marcaram um repúdio em relação a tal entendimento. Na visão dos formados, o ensino confessional de ensino religioso já é algo superado e não podemos regredir e aceitar a doutrinação no momento em que seria oportuno um crescimento pessoal e aprofundamento teórico sobre a diversidade das religiões.

Na questão 5, ainda perguntando aos egressos sobre as contribuições no seu pensamento e do curso de Ciências da Religião em sua existência, destacou-se que o curso pode contribuir a compreender cientificamente o fenômeno religioso em diferentes contextos. Constatou-se que o curso contribuiu para que os estudantes ampliassem seu conhecimento sobre as religiões e assim percebessem a diversidade de posicionamento religioso, superando toda espécie de

preconceito. O respeito às diversas tradições religiosas foi uma das contribuições elencadas nas falas dos participantes.

Quanto à questão 6, que versa sobre a importância de um profissional formado em Ciências da Religião para ensinar ensino religioso, percebemos que os formados entendem que é de suma importância que cada vez mais interessados frequentem cursos de licenciatura em ciências da religião para possibilitar que um número maior de professores habilitados em Ciências da Religião ocupem a sala de aula, superando assim um ensinamento doutrinário nas escolas. A licenciatura em Ciências da Religião possibilita um distanciar-se do proselitismo.

Considerações finais

A presente investigação evidenciou a importância de cursos de licenciatura específica de Ciências da Religião para formar professores habilitados para ensinar ensino religioso. Pela revisão de literatura, ficou evidenciado o quanto ainda, por vezes, o ensino religioso é tratado de forma desvalorizada pelos sistemas de ensino e acabam lecionando a disciplina pessoas com reta intenção, mas despreparadas cientificamente para ensinar uma visão de diversidade diante das tradições religiosas.

Urge ressaltar a experiência positiva da Universidade Estadual do Norte do Paraná ao formar sua primeira turma de Ciências da Religião. Pelas respostas dos participantes do questionário, percebe-se o quanto modificaram sua visão sobre as religiões após aprofundarem seus estudos sobre as Ciências da Religião.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Daniela Patti do; OLIVEIRA, Renato José de; SOUZA, Evelin Christine Fonseca de; Argumentos para a formação do professor de ensino religioso no projeto pedagógico do curso de Ciências das Religiões da UFPB: que docente se pretende formar? **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v.98, n.249, p.270-292, maio/ago 2017
- CAETANO, Maria Cristina. **O ensino religioso e a formação de seus professores: dificuldades e perspectivas**. Dissertação. Programa de Pós Graduação em Educação PUC MG. Belo Horizonte, 2007
- CHAVES, Pedro Jônatas da Silva. A identidade docente do professor de Ensino Religioso nos documentos oficiais dos entes federados. **Revista Educare**, v.1, n.2, p.201-202, jul.dez. 2017
- DISSENHA, Isabel Cristina Piccinelli, JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. **Fundamentos do Ensino Religioso**. Curitiba: Editora IESDE, 2015
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião ?** São Paulo: Paulinas, 2005.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Formação do Professor de Ensino Religioso: um processo em construção no contexto brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, junho.2010, USARSKI, Frank(org.) **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

(DES)IGREJADOS E NOVAS PERSPECTIVAS DE SOCIABILIDADE RELIGIOSA

Vanderlei Frari (PG)
Fábio Lanza (UEL/PQ)

186

O objeto do presente artigo é o processo, relativamente recente, da desinstitucionalização religiosa no cenário evangélico brasileiro, o qual tem contribuído para o aumento significativo dos chamados “desigrejados”. O neologismo designa indivíduos que abandonam sua filiação religiosa institucional, porém preservam sua identidade cristã de hermenêutica evangélica protestante. Tal fenômeno não pode ser interpretado a partir da abordagem tradicional do trânsito religioso, pois, em geral, trata-se, de um movimento de desfiliação institucional dos sujeitos, o qual proporciona mobilidade autônoma em diversos universos subjetivos de significação religiosa cristã. Na melhor das hipóteses, coopera para uma transdenominacionalização dos indivíduos, os quais, noutro tempo, se mantinham mais fieis às suas tradições e igrejas locais. O distanciamento ocorre, principalmente, no âmbito dos vínculos institucionais formais, expressões litúrgicas e regulações normativo-religiosas.

Em geral, este indivíduo, que recebe o adjetivo “desigrejado”, em condição análoga ao tradicional “católico não praticante”, não mais se adapta às estruturas eclesiais burocráticas e rígidas das igrejas, sejam elas tradicionais ou pentecostais, e prefere modalidades de expressão da fé mais intimistas e personalizadas, especialmente aquelas articuladas através de ambientes virtuais, redes sociais, movimentos transdenominacionais e ou grupos de relacionamento e estudo da Bíblia, conhecidos no contexto evangélico, como “células”⁸⁶. O sujeito não deve ser confundido com a categoria “desviado”, usualmente utilizada pelas igrejas para se referir às pessoas que abandonam a fé cristã.

O interesse pelo assunto surgiu de desafios práticos, apresentados pelos alunos do curso de Teologia do ISBL de Londrina – PR, no qual o pesquisador leciona desde o ano de 1999 e é Diretor Acadêmico. Em particular, nos últimos dez anos, os alunos que realizam ações pastorais com jovens e adolescentes apresentam demandas acerca das dificuldades de consolidação dos

⁸⁶ Estratégia de crescimento, por meio de um modelo hierárquico de gerenciamento de pessoas, focada em encontros regulares em grupos de cinco a vinte participantes. O modelo celular tem sua origem na antiga prática cristã de reunir-se em casas, porém foi sistematizado a partir da experiência da Igreja do Evangelho Pleno de Yoido, na Coreia, a qual conta com aproximadamente 900 mil membros. Na América Latina, o modelo foi popularizado pelo pastor colombiano César Domingues Castellanos, o qual adaptou o modelo coreano (G5) para seu contexto. Assim nasceu o G12, modelo que ganhou o Brasil e deu origem a outras modalidades semelhantes (ANDRADE, 2010, p. 61-62).

vínculos institucionais do referido público. Segundo eles, a volatilidade desses vínculos parece aumentar com a disseminação das redes sociais virtuais e o acesso a uma gama de bens religiosos disponibilizados através de plataformas de conteúdo e mídia, tais como Facebook e YouTube, além de movimentos transdenominacionais.

Além disso, duas análises estatísticas importantes sinalizaram mudanças significativas no cenário religioso brasileiro e despertaram o interesse do pesquisador. A primeira delas foi a Pesquisa de Orçamento Familiar (POF), realizada pelo IBGE, em 2009, a qual indicava um aumento significativo de evangélicos não determinados. Em comparação com a mesma pesquisa, realizada em 2003, a categoria saiu de 0,7% da população brasileira para 2,9% – um aumento de 6 milhões de pessoas em 6 anos. A segunda análise importante foi a estatística sobre vinculação religiosa, levantada pelo Censo de 2010, mas divulgada somente em julho de 2012. A mesma indicava que 4,9% da população brasileira se considerava evangélica, porém sem vínculos formais com igrejas. Trata-se de um contingente superior a 9 milhões de pessoas. Portanto, a conjunção de análises estatísticas e experiências de campo de pessoas ligadas à religião demonstrou a plausibilidade e relevância do tema, permitindo uma pesquisa mais aprofundada, pautada pelos marcos teóricos das Ciências Sociais.

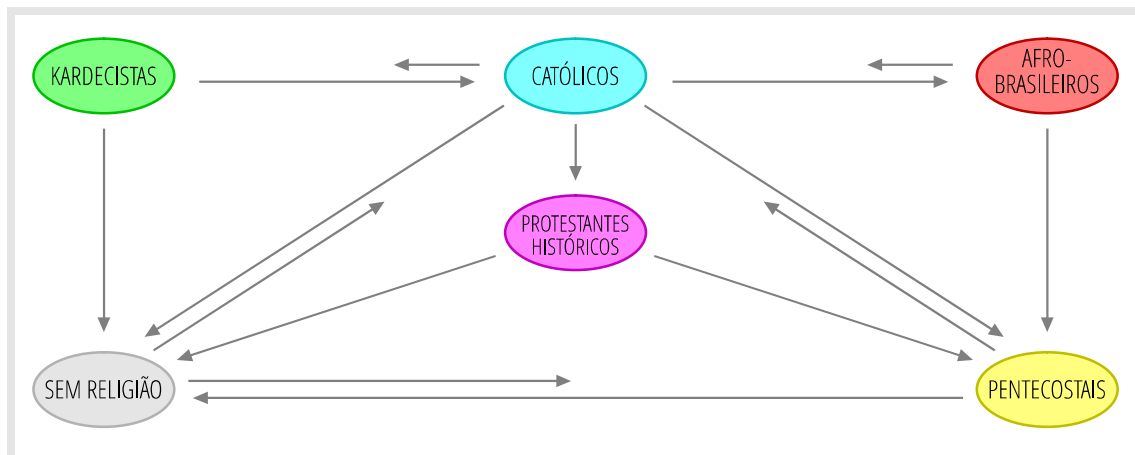
O interesse da Sociologia pela religião remonta aos pais fundadores da disciplina. Na obra “Sociologia e Religião”, Danièle Hervieu-Léger revisita as abordagens clássicas da sociologia das religiões, incluindo Marx, Tocqueville, Weber, Simmel, Durkheim e outros, demonstrando a pertinência das análises deste campo, bem como suas decomposições, recomposições e reflexos nas demais esferas da sociedade.

No cenário brasileiro, são clássicas as análises de Antonio Gouvêa Mendonça, sobre o protestantismo histórico no Brasil, e as de Ricardo Mariano e Leonildo Silveira Campos, acerca do Neopentecostalismo. Ainda neste campo, porém mais preocupado com o fundamentalismo religioso e o desencantamento weberiano do mundo, o falecido professor Antônio Flávio Pierucci trouxe contribuições expressivas ao debate. Fato é que a produção acadêmica sobre o campo religioso protestante/evangélico tem sido prolífica nas últimas três décadas.

No âmbito do trânsito religioso no cenário brasileiro, a produção tem sido intensa. Em especial, os trabalhos de Ronaldo de Almeida, Paula Monteiro, Ricardo Mariano e Faustino Teixeira têm aportado relevantes contribuições ao debate. Almeida e Monteiro, ambos pesquisadores do CEBRAP, publicaram o artigo “Trânsito Religioso no Brasil” (2001), no qual discutem as transformações do campo nas últimas décadas e a consequente fragmentação institucional que provocou intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas.

Através dos dados sociodemográficos de uma pesquisa nacional do Ministério da Saúde, os autores formularam um fluxograma exploratório de padrões de migração de pessoas e crenças entre as religiões, demonstrando que o grupo denominado “sem religião” cresce em função da evasão de pessoas de outros grupos religiosos (Figura 1). Os autores enfatizam que este grupo, uma espécie de “receptor universal” das demais expressões, não representa um movimento em direção ao ateísmo, mas “a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade” (2001, p. 98).

Figura 1 – Padrões de migração entre religiões



Fonte: Almeida; Montero, 2001, p. 98

Ricardo Mariano, em “Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010” (2013), mostra como os dados do Censo 2010 sobre religião confirmam as tendências de transformação do campo religioso brasileiro, especialmente a partir da ascensão do Neopentecostalismo e consequente queda numérica dos fieis católicos. Boa parte do trabalho de Mariano se dedica a delinear a expansão, perfil e concentração denominacional dos evangélicos, porém faz menção dos “evangélicos não determinados” e questiona a improbabilidade dos dados que apontaram um crescimento de quase 780% entre os anos de 2000 e 2010. Mariano afirma que o Censo não discerne a procedência religiosa deste enorme contingente e acaba por lançá-lo em um “limbo institucional”. Apesar da suspeita estatística, o autor reconhece que o fenômeno é crescente e apresenta características inusitadas do ponto de vista do trânsito religioso:

O crescimento do número de evangélicos não determinados, friso, se deve também à expansão da desvinculação desses religiosos de suas igrejas, situação em que o crente (nascido ou não em família evangélica) mantém a identidade e parte das crenças e práticas religiosas, mas opta por fazê-lo fora de qualquer instituição (2013, p. 128).

Mariano sugere várias razões que contribuem para o avanço do fenômeno, dentre as quais a “massiva difusão do individualismo”, responsável pelo dismantelamento das coletividades, e a busca por autonomia pessoal em relação aos “poderes hierocráticos”, com sua consequente rejeição aos valores institucionais tradicionalistas (MARIANO, 2013, p. 129).

Faustino Teixeira, que é mais conhecido pela sua atuação no campo da Ciência da Religião, organizou o livro “Religiões em Movimento: o Censo de 2010” (2013), em cooperação com Renata Menezes. A obra condensa o que há de mais recente na pesquisa do cenário religioso brasileiro, com contribuições “fresquinhas” de nomes como Pierre Sanchis, Antônio Flávio Pierucci, Clara Mafra, Sílvia Regina Fernandes, Leonildo Campos, Regina Novaes, Bernardo Lewgoy, Reginaldo Prandi, Ronaldo de Almeida e outros. O livro ainda possui a virtude de abarcar análises sobre diversas tradições religiosas, incluindo Judaísmo e Islamismo, bem como, as afro-brasileiras, indígenas, orientais e neo-esotéricas. Trata-se de um trabalho indispensável a qualquer que se interesse pela pesquisa no campo religioso brasileiro pós Censo 2010.

Contudo, com relação aos dados sobre os evangélicos não determinados, o livro limita-se a sugerir melhorias na qualidade de informação fornecida pelo IBGE, pois a categoria “evangélicos não determinados” carece de precisão estatística, visto que umas das maiores denominações do Brasil, a IURD, proporciona uma identidade flexível aos fieis esporádicos. De acordo com Mafra, que colabora no livro com uma reflexão sobre os números censitários em torno da religião:

[...] a Universal tem um desenho institucional que não se abala com a não fidelização do frequentador. Isso significa que muitos de seus frequentadores esporádicos, como compõem a sua religião a partir de uma circulação entre várias igrejas, podem perfeitamente se identificar como “evangélicos não determinados”. Nesse caso, o inchaço da categoria “evangélico não determinado” no último Censo bem pode ser indicativo de uma rotinização da influência mais abrangente da Universal em todo o campo evangélico, e não a indicação da redução de sua influência (2013, p. 20).

Outra obra relevante, de autoria do pesquisador Paulo Romeiro⁸⁷, chama-se “Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal”, publicada em 2005 pela editora Mundo Cristão. Trata-se da sua pesquisa de doutoramento em Ciência da

⁸⁷ Paulo Romeiro é conhecido no universo evangélico por atuar com pesquisas no campo da apologética, tendo experiência de mais de vinte e cinco anos nesta área. De formação jornalística e teológica, foi presidente do Instituto Cristão de Pesquisas (ICP) e diretor da Agência de Informações Religiosas (AGIR).

Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo. A preocupação de Romeiro orbita o campo neopentecostal, procurando discernir suas relações com o marketing e o neoliberalismo, seus desvios doutrinários (tendo como referência a hermenêutica reformada) e a consequente decepção por parte dos fieis que não obtiveram a prosperidade e saúde prometidas pelos pastores. O livro traz contribuições históricas sobre o pentecostalismo, entrevistas aprofundadas com fieis decepcionados e uma análise sociológica coerente com os paradigmas contemporâneos para o contexto brasileiro. Contudo, sua preocupação é pastoral, no sentido de prover meios e subsídios para que as lideranças religiosas não alinhadas ao modelo neopentecostal possam abrigar e resgatar parte do contingente de decepcionados.

No campo da Teologia, alguns trabalhos têm surgido na última década, porém, de maneira geral, o interesse está em compreender outros fatores que contribuíram para a crescente desinstitucionalização de evangélicos. Estes fatores seriam de natureza mais subjetiva, ligados à espiritualidade, diversidade de discursos teológicos, influência de líderes midiáticos e proliferação de estratégias focadas em células ou grupos familiares. Neste campo de produção literária confessional, duas obras se destacam como indicadores da percepção interna do fenômeno em questão. Uma delas é o livro “Desigrejados – Teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico”, de Idauro de Oliveira Campos Júnior⁸⁸. A abordagem de Campos, mais histórica e teológica, procura desqualificar o “nihilismo eclesiástico”⁸⁹, expressão usada pelo mesmo para categorizar o fenômeno desigrejante. Segundo o autor, trata-se apenas de “a versão cristã protestante de um fenômeno mais amplo de desvinculação institucional que vem ocorrendo mundialmente em diversos segmentos da sociedade, sobretudo, no campo da religião, sendo, destarte, um reflexo da pós-modernidade” (2014, p. 198). O livro evidencia que o pesquisador optou por sair em defesa da instituição religiosa, apesar de reconhecer as falhas e limitações da mesma.

Também, no campo da produção literária confessional, indicativo das percepções pastorais do problema em questão, figura o livro “Os sem-igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária”, de autoria de Nelson Bomilcar⁹⁰, publicado no ano de 2012, pela Mundo Cristão. Trata-se de uma obra pouco analítica e mais pragmática, porém, ao

⁸⁸ O autor é pastor da Igreja Congregacional de Niterói-RJ e mestre em Ciência da Religião.

⁸⁹ Expressão usada pelo historiador Émile Léonard, em sua obra “O Protestantismo Brasileiro”, para se referir aos Irmãos de Plymouth, os quais rejeitavam as formas institucionais da igreja inglesa (2002).

⁹⁰ Bomilcar possui formação teológica consistente, mas é mais conhecido no Brasil pela participação, ao longo de décadas, no conjunto musical “Vencedores por Cristo”. O VPC, como é conhecido, proporcionou certa renovação no cancioneiro evangélico, a partir dos anos 1970, através da incorporação de ritmos brasileiros e exuberante capacidade poética (CUNHA, 2007, p. 75).

contrário da obra de Idauro Campos, procura olhar o fenômeno a partir do lugar do desigrejado. O quinto capítulo, intitulado “Os sem-igreja: gente com reclamos responsáveis”, é uma espécie de *mea-culpa* de alguém que representa as estruturas religiosas, ao assumir que as justificativas dadas pelas pessoas que se afastam das instituições são profundamente legítimas, pois refletem o abismo entre as expectativas (ainda que românticas) dessas pessoas e a realidade eclesial. As preocupações de Bomilcar são claramente pastorais e convergem em uma proposta de resgate de valores comunitários, por parte das instituições, com vistas à reintegração daqueles que com elas se decepcionaram.

Apesar de contribuir para esta pesquisa, o viés teológico confessional não ocupa lugar de destaque na mesma, pois as chaves teórico-analíticas adotadas possuem relação com as novas configurações religiosas da modernidade tardia, os fluxos e identidades religiosas, a Cultura *Gospel*⁹¹ e as socializações na sociedade em rede. Contudo, as obras de natureza confessional indicam uma crescente preocupação pastoral evangélica e devem ser consideradas como fontes de dados que contribuem para análise e compreensão do problema – um olhar de dentro das estruturas que estão intimamente relacionadas ao objeto da pesquisa.

À parte do campo acadêmico e confessional, também são dignas de nota as matérias jornalísticas em torno do fenômeno. Antes mesmo da publicação dos resultados censitários, em 2012, revistas e jornais já haviam notado as mudanças no cenário evangélico. Destaque para as matérias “A Nova Reforma Protestante”⁹², da edição 638 da revista Época; “Cresce o número de evangélicos sem ligação com igrejas”⁹³, do jornal Folha de São Paulo, de 15 de agosto de 2011; e “O Novo Retrato da Fé no Brasil”⁹⁴, da edição 2180, da revista IstoÉ.

Como contribuição aos trabalhos já realizados, esta pesquisa visa identificar, a partir do aparato teórico e empírico, as variantes mais importantes imbricadas no processo de desinstitucionalização dos indivíduos evangélicos e as possíveis formas de socialização não institucionalizadas, sejam elas virtualizadas ou concretas. Pretende-se, por amostragem, verificar as análises já realizadas e compreender a nova questão identitária do sujeito religioso

⁹¹ Nesta pesquisa, adota-se a conceituação de Magali Cunha, segundo a qual trata-se de uma expressão cultural religiosa contemporânea, marcada pela “inserção de novos elementos constituidores de um modo de vida que seria mediada pela mídia evangélica” (2004, p. 14). A mediação se daria no âmbito das formas cômicas, das expressões verbais e não verbais e comportamentos moldados pela produção musical, relativizando costumes, valores e doutrinas e proporcionando um padrão entre os evangélicos.

⁹² Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/revista/epoca/0,emi161475-15228,00.html>> Acesso em: 09 out. 2015.

⁹³ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po1508201102.htm>> Acesso em: 10 out. 2015.

⁹⁴ Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/152980_o+novo+retrato+da+fe+no+brasil> Acesso em: 10 out. 2009.

evangélico, através de um olhar que privilegie as abordagens da Antropologia, Sociologia e Comunicação.

A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO SUJEITO RELIGIOSO EVANGÉLICO: CAUSAS E POSSÍVEIS SOCIALIZAÇÕES

Objetiva-se, neste capítulo, a análise e interpretação dos dados retornados pelo questionário de pesquisa, a partir de amostras intencionais e o aparato conceitual dos capítulos um de dois. Inicialmente, discutiram-se algumas questões metodológicas dos dados censitários acerca da religião no Brasil e suas implicações para a pesquisa. Em um segundo momento, dados estatísticos foram apresentados, destacando, comparativamente, as proporções censitárias entre a cidade de Londrina, as regiões brasileiras e o cenário nacional global. Por fim, discutiram-se categorias analíticas, as quais foram estabelecidas a partir dos marcos teóricos para dar suporte à interpretação dos dados retornados pelo questionário online, buscando-se correlações causais e possíveis socializações deste novo sujeito.

192

Sociabilidades do sujeito desinstitucionalizado

Dentro dos objetivos da pesquisa, aventou-se a proposta de identificação de possíveis formas de socialização dos sujeitos desinstitucionalizados. Para tanto, o questionário contemplou um conjunto de alternativas de múltipla escolha, elaborado a partir do conhecimento prévio do pesquisador acerca algumas formas contemporâneas, que não fossem a mera frequência aos cultos das igrejas. A partir das ocorrências das marcações das alternativas, chegou aos percentuais abaixo (Quadro 8). Contudo, observou-se, após a coleta de dados, que a frequência aos cultos também deveria constar das alternativas, pois outra questão, em separado, “Não tendo vínculo com uma igreja específica, você costuma visitar igrejas evangélicas?” retornou um percentual positivo elevado: 23,8% jamais visita igrejas; 33,3% visita raramente e 42,9% visita frequentemente.

Em tese, isso poderia explicar a ocorrência de 45,8% para a alternativa “Nenhuma das anteriores”, na questão de múltipla escolha (Quadro 8), porém não há meios, através dos dados, de aferir esta hipótese. Além disso, a alternativa “Outra”, campo que foi disponibilizado de maneira aberta para eventuais acréscimos por parte dos pesquisados, faz menção de passeios, jantares, jogos de futebol, grupos devocionais em empresas e escolas e relacionamentos interpessoais. Reconhece-se, portanto, um vício na elaboração do questionário, pois as alternativas “Nenhuma das anteriores” e “Outra” podem conflitar e se sobrepor, de acordo com

a interpretação do pesquisado. Assim, o provável senso de obrigatoriedade, por parte do pesquisado, de assinalar “Nenhuma das anteriores” para, posteriormente, acrescentar informações em “Outra”, pode inflar a primeira, falseando os resultados. Isso significa que “Outra” compõe “Nenhuma das anteriores”, tornando os dados obscuros.

Quadro 8 – Formas de socialização fora do contexto institucional

FORMA DE SOCIALIZAÇÃO	OCORRÊNCIA
Células	4,2%
Reuniões para estudo da Bíblia	8,3%
Reuniões para comunhão e discussão	12,5%
Grupos virtuais na Internet	33,3%
Reuniões do Caminho da Graça	8,3%
Participação no AWAKE	4,2%
Participação nos eventos da Casa de Davi (CBA)	0%
Reuniões regulares em “igrejas” não institucionalizadas	12,5%
Nenhuma das anteriores	45,8%
Outra (passeios, jantares, jogos de futebol, grupos devocionais em empresas e escolas)	20,8%

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados retornados pelo questionário

À parte das informações contraditórias, destacam-se algumas percepções. A primeira delas tem relação com a baixa participação destes sujeitos em células. Majoritariamente, os sistemas celulares ainda estão atrelados às instituições religiosas, devido à sua própria lógica funcional-hierárquica. Isso não seria impedimento para participação de indivíduos desinstitucionalizados, pois a própria natureza do modelo de igrejas em células pressupõe a presença de pessoas que não pertencem às igrejas, tendo em vista que a razão de ser das células é de caráter proselitista. Contudo, para aqueles que já vivenciaram a realidade das igrejas, a ligação estreita entre estas e as células parece soar ameaçadora. Talvez isso explique a preferência por “Reuniões para estudo da Bíblia”, “Reuniões para comunhão e discussão”, “Reuniões do Caminho da Graça” e “Reuniões regulares em ‘igrejas’ não institucionalizadas”, totalizando 41,6% das ocorrências.

Uma segunda percepção tem relação com a socialização em rede, os “Grupos virtuais na internet” (33,3%). O questionário não contemplou a possibilidade de o pesquisado informar o tipo de grupo, as formas de interação, a frequência de participação e os efeitos para a vivência religiosa. O dado se mostra apenas com indicador de uma tendência crescente, não somente para os sujeitos desinstitucionalizados, mas, também, para os religiosos em geral. As ofertas religiosas na rede são inúmeras, tais como, cultos online, blogs e sítios de bispos, pastores,

padres, páginas para compartilhamento de pedidos de oração, além de grupos muito específicos em redes sociais. O reencantamento de mundo, segundo Jesús Martín-Barbero, também passa pelas vias da comunicação digital: “[...] los protestantes han entendido que los medios de comunicación también son reencantadores del mundo, que por los medios de comunicación pasa una forma de devolverle magia a la experiencia cotidiana de la gente” (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 66). Corroborando esta tendência, 71,4% dos pesquisados afirma que assiste cultos pela internet, sendo que 19% o faz todos os dias, 23,8% uma vez por semana e 14,3 quinzenalmente.

As análises das relações em rede virtual são complexas, pois trata-se de um emaranhado de fluxos constantes, tendo os usuários como pontos nodais. Nas palavras de Ianni, “cada indivíduo pode ser um feixe de articulações locais, nacionais, regionais e mundiais, cujos movimentos e centros de emissão estão dispersos e desterritorializados mundo afora” (apud CUNHA, 2007, p. 47). Devido à dinâmica destas relações, os conceitos de comunidade virtual ou sociabilidades em rede carecem de reelaborações e estudos aprofundados, pois as categorias interpretativas dos processos de comunicação podem não mais serem adequadas. Especialmente no que diz respeito à percepção da realidade, a introdução de uma nova plataforma de comunicação e interação pode ter efeitos significativos sobre a constituição do sujeito. É o que defende Massimo Di Felice:

Pela primeira vez na história da humanidade, a comunicação se torna um processo de fluxo em que as velhas distinções entre emissor, meio e receptor se confundem e se trocam até estabelecer outras formas e outras dinâmicas de interação, impossíveis de serem representadas segundo os modelos dos paradigmas comunicativos tradicionais (DI FELICE apud ARAUJO, 2012, p. 3).

Assim, a pesquisa atesta uma relação importante entre o sujeito religioso desinstitucionalizado e a rede digital, tendo como indicadores a participação substancial deste sujeito em grupos virtuais de religião e o acesso aos bens religiosos disponibilizados por meios digitais (palestras, estudos, pregações etc.), porém não se permite aprofundar nos fatores que explicam as formas de socialização, o modo pelo qual o indivíduo tem acesso a tais grupos e bens simbólicos, a durabilidade dos vínculos e os efeitos positivos ou negativos de tal relação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa versou sobre um novo sujeito religioso no universo evangélico brasileiro, o qual não representa uma completa novidade, pois vem sendo gestado há duas décadas ou mais. Um sujeito que, nitidamente, contrasta com as formas tradicionais de pertença religiosa, especialmente porque irrompe em um grupo que, historicamente, foi marcado por vínculos formais e demarcações balizadas pela experiência da conversão. Não se trata, necessariamente, de um indivíduo em trânsito religioso, apesar da plausibilidade desta hipótese, visto que a mobilidade na esfera da desinstitucionalização é maior e mais fluída. Também, não se trata de um sujeito que abandonou suas crenças, optando pelo ateísmo ou agnosticismo. Ao contrário, trata-se de um sujeito que demonstra ter suas convicções religiosas de hermenêutica evangélica bastante reforçadas e internalizadas.

Neste ponto, reside o elemento intrigante da pesquisa, pois o senso comum apostaria em um indivíduo que se afastou das instituições por ter abaladas suas convicções pessoais de fé. A ideia de que alguém preserve a cosmovisão cristã fora do ambiente institucional não condiz com a expectativa e o ensino das igrejas evangélicas. Um adágio muito comum entre evangélicos é “a brasa fora do braseiro se apaga”. Devido à sua formação teológica, o pesquisador não discorda de tal afirmação, pois, historicamente, o Cristianismo foi construído sobre os conceitos de comunidade, povo e unidade orgânica. Contudo, a aplicabilidade do adágio deve ser problematizada, pois, novamente, não se trata de um movimento na direção igreja-mundo, como se tais indivíduos fossem “desviados” da fé evangélica. Trata-se, antes, de uma nova forma de articulação da fé mediada por outros tipos de conexões, sociabilidades e práticas religiosas, em contextos mais fluídos, voláteis e dinâmicos.

Esta nova forma de validação do crer se distingue das formas tradicionais pela rejeição ao fator instituição, porém não anula outros fatores que permanecem legítimos, quando se trata da experiência religiosa. Tais fatores tem relação com a autonomia em todas as esferas da vida, a escolha racional em um mercado de ofertas, a mediação das interfaces tecnológicas e a cultura da imagem. Além disso, os processos de desinstitucionalização das crenças, avançados pela Modernidade, cooperaram para a explosão de formas particulares de religiosidade, decorrente do esfacelamento do Cristianismo. Tais formas representam o advento de um sujeito religioso que congrega culturas, diferentemente de um momento histórico cultural-religioso, o qual congregava indivíduos. O capítulo primeiro discutiu a importância dos conceitos de individualização e cultura religiosa como lugar significativo, os quais são cruciais para se compreender o modo pelo qual sujeitos, outrora regulados pelas instituições, passaram a assumir o protagonismo de suas experiências religiosas.

As novas formas culturais religiosas evangélicas, traduzidas neste trabalho como *Cultura Gospel*, se apresentam como responsáveis pelo advento deste novo sujeito, seja pavimentando caminhos transdenominacionais e transculturais, seja instigando resistências. Na primeira condição, a *Cultura Gospel* torna porosas as fronteiras identitárias e confessionais, permitindo um trânsito simbólico mais fluído, o qual tende, gradualmente, a homogeneizar práticas e crenças. No limite, esta homogeneização pode funcionar como critério de exclusão daquilo que não se conforma com os padrões estetizados da religião. Em outras palavras, um problema sério para igrejas que não seguirem tendências culturais. Neste sentido, trata-se de uma demanda que muitas igrejas, por opção ou por inabilidade, não poderão atender – a demanda do entretenimento, do espetáculo, das formas intimistas de vivência da fé. Ainda, a *Cultura Gospel* pode sublimar a religião, fragilizando o papel das igrejas e fortalecendo a consciência religiosa individual, uma espécie de “nova-erização” do cristianismo evangélico (JUNGBLUT, 2006, p. 101). Na segunda condição, articulam-se resistências à cultura homogeneizante, decorrentes de zelo fundamentalista, respeito à pluralidade ou visões ideais do papel do Cristianismo na sociedade. Tal resistência se manifesta inicialmente como afastamento das instituições “contaminadas” e denúncia. Ambas foram notadas entre os “desigrejados” de Londrina.

Com relação às possíveis socializações, aludidas nos objetivos introdutórios e no capítulo três, pouco se pode afirmar. As percepções da pesquisa indicam uma gama de possibilidades que transitam livremente em um amplo espectro, delimitado, de um lado, pelos vínculos institucionais frágeis, e de outro, pela rejeição à instituição. A qualidade da experiência dos sujeitos, no contexto das instituições, parece ser o elemento regulador das aproximações e distanciamentos das mesmas. Portanto, ser desigrejado não representa condição permanente, visto que reaproximações com a instituição são possíveis, em função de ser a transitoriedade a palavra de ordem neste modo religioso de vida.

Os referenciais teóricos e a interpretação dos dados retornados pelo questionário permitem afirmar que a presença deste sujeito é substancial e demanda mais investigação. Por hora, uma percepção parece de destacar. Por décadas, a postura anticatólica dos evangélicos os levava a afirmar, axiomáticamente, que “a igreja não é o prédio ou a instituição, mas sim as pessoas salvas por Jesus Cristo!”. Parece que, finalmente, as pessoas começaram a acreditar nisso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, D. M.; YAPLE, H. A.; WIENER, R. J. A mathematical model of social group competition with application to the growth of religious non-affiliation. *Physical Review Letters*, v. 107, ago. 2011.

ADORNO, T. W. *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALENCAR, G. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALMEIDA, R; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*. v. 15, n. 3, p. 92-101, jul., 2001.

ALVES, D. A fragmentação do campo pentecostal e o papel das instituições religiosas. In: I Congresso Internacional das Faculdades EST, 2012, São Leopoldo. *Anais do I Congresso Internacional das Faculdades EST, 2012*. v. 1. p. 287-298. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/61/23>>. Acesso em: 29 jul. 2016.

ANDRADE, E. *A visão celular no Governo dos 12: Estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

APPADURAI, A. *Dimensões culturais da globalização. A modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004.

ARANHA, M. L.; MARTIN, M. H. P. *Temas de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

ARAUJO, B. P. *Redes sociais na Internet e novas formas de sociabilidade: um estudo do Facebook*. INTERCOM. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2012/resumos/R30-1239-1.pdf>>. Acesso em: 19 jun. 2016.

BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTOLINI, S. *Manifesto for happiness: shifting society from money to well-being*. 2010. Disponível em: <<http://www.econ-pol.unisi.it/bartolini/papers/MANIFESTO.pdf>>. Acesso em: 5 mai. 2016.

BAUMAN, Z. *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BECK, U. *A God of One's Own*. Cambridge: Polity, 2010.

BENHABIB, S. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

BERGER, P. (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1999.

BERGER, P. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *The heretical imperative*. Garden City: Doubleday, 1979.

_____. O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2011.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. A construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 2004.

BETTIOL LANZA, L. M.; LANZA, F. Fundamentos para investigações com fontes orais: contribuições epistemológicas para a pesquisa em ciências humanas e sociais. In: Fabio Lanza; Cláudia Neves da Silva; Douglas Alexandre Boschini; Edson Elias de Moraes; Luiz Ernesto Guimarães. (Org.). *Interfaces entre Religião e Política em Londrina*. Londrina: UEL, 2013, v. 1, p. 12-46.

BIRD, W. Megachurches as spectator religion: using social network theory and free-rider theory to understand the spiritual vitality of America's largest-attendance churches. 256 p. Tese de Doutorado em Sociologia, New York: Fordham University, 2007.

BITTENCOURT FILHO, J. Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOMILCAR, N. Os sem-igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BROWN, C. G. (Ed.). *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. New York: Oxford University Press, 2011.

BURITY, J. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Estudos da Religião*, n. 4, p. 27-45, 2001.

CAMPOS, I. Desigrejados: Teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico. São Gonçalo. Editora Contextualizar, 2014.

CAMPOS, L. S. Composições e recomposições do poder espiritual e político. In: *Tempo e Presença*, v. 22, n. 313, set./out. 2000, p. 20-23.

CAMPOS, L. S. Teatro, Templo e Mercado. São Paulo: UESP/Vozes, 1999.

_____. As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante. *Teoria e Pesquisa*. São Carlos: UFSCAR, n. 40-41, jan.-jun. 2002.

_____. De “políticos evangélicos” a “políticos de cristo”: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 7, p. 157-186, set. 2005.

CAMPOS, R.; REESINK, M. “Conversão (in)útil”. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 18, n. 25, p. 49-77, 2014.

CASANOVA, J. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madri, n. 7, nov. 2007. Disponível em: <http://relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales>.

CASTELLS, M. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CAVALCANTE, R. A cidade e o gueto: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CHESNUT, R. Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

COMTE-SPONVILLE, A. O Capitalismo é moral? Sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

COX, H. La religión en la ciudad secular: Hacia una teología postmoderna. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.

CUNHA, M. “Vinho novo em odres velhos”: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Artes e Comunicação, USP, 2004.

_____. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

DE BONI, L. A. (Org.). Fundamentalismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

DE CERTEAU, M. El estallido del cristianismo. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.

_____. A invenção do cotidiano: arte de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DIAS, Z. M. (Org.). Os vários rostos do Fundamentalismo. São Leopoldo: CEBI, 2009.

DÍAZ-SALAZAR, R. Formas Modernas de Religión. Madrid: Alizanza, 1994.

DUARTE, J.; BARROS, A. (Org.). Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação social. São Paulo: Atlas, 2005.

EINSENSTADT, S. Modernidades múltiplas. *Sociologia*, 2011, n. 35, p. 139-163.

ELIADE, M. Lo sagrado y lo Profano. Barcelona: Labor, 1983.

EVANS-PRITCHARD, E. E. A religião e os antropólogos. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, 1986.

_____. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAJARDO, A. A atuação dos evangélicos no rádio brasileiro: origem e expansão. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UESP, São Bernardo do Campo, 2011.

FERRY, L. El hombre-dios. Barcelona: Tusquets, 1997.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 2003, 3ª edição.

FONSECA, A. B. Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 85-112, 1998.

- FONSECA, A. B.; RODRIGUES, J. Os pastores de Londrina (PR): perfil e opiniões. In: Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, Campinas, 2003.
- FOUCAULT, M. O Sujeito e o poder. In: Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Hupert Dreyfus e Paul Rabinow. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2010.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FREUD, S. Mal-Estar da Civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GAUCHET, M. El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión. Madrid: Universidad de Granada, 1985.
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GIDDENS, A. As consequências da Modernidade. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GUMBRECHT, H. U. Graciosidade e Estagnação: Ensaio escolhidos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- HABERMAS, J. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HALL, S. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HANNERZ, U. Transnational Connections: Culture, People, Places. New York: Routledge, 1996.
- _____. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HARTMANN, A. Religiosidade Midiática: uma nova agenda pública na construção de sentidos? *Cadernos IHU*, São Leopoldo, ano 2, n. 9, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In *Religião e Sociedade*, vol. 18, n. 1. Rio de Janeiro: 1997.
- _____. La religión, hilo de la memoria, Madrid: Herder, 2005.
- _____. O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, D.; WILLAIME, J. Sociologia e Religião. *Abordagens Clássicas*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- HUFF JÚNIOR, A. E. Campo religioso brasileiro e História do Tempo Presente. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá v. 1, n. 3, 2009.
- IANNACCONE, L; FINKE, R; STARK, R. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry*, v. 35, n. 2, p. 350-364, abr. 1997.
- JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil. São Paulo: PUC; Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2003.
- JUNGBLUT, A. L. O Evangelho New Age: Sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 101-121, jul.-dez. 2006.

- KORSTANJE, M. Lo religioso en el siglo XXI: transformación de creencias y prácticas. *Ciencias Sociales Online*, v. 3, n. 3, p. 28-55, nov. 2006.
- LAMBERT, Y. Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion*, n. 60-3, p. 303-333, 1999.
- LASCH, C. *The Culture of Narcissism*. New York: W. W. Norton, 1979.
- LEBOW, V. Price Competition in 1955. *Journal of Retailing*, v. 31, 1955. Disponível em: <<http://www.gcafh.org/edlab/Lebow.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2016.
- LEEDS, A.; LEEDS, E. *A sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LÉONARD, E. *O protestantismo brasileiro*. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2002.
- LIMA, J. A. Fundamentalismo: um debate introdutório sobre as conceituações do fenômeno. *Cronos, Natal*, v. 12, n. 1, p. 90-104, jan./jun. 2011.
- LIMA, R. A. de. *Comunidade cristã inclusiva: uma construção pentecostal LGBTs*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) UEL, Londrina, 2014.
- LUCKMANN, T. *La Religión Invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. Transformations of religion and morality in modern Europe. *Social Compass*, Louvain, v. 50, n. 3, p. 275-285, 2003.
- LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MAFRA, Clara. Números e Narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, jul./dez. 2013.
- MARDONES, J. M. Para comprender las nuevas formas de la religión: La reconfiguración postcristiana de la religión. Estella: Verbo Divino, 1994.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, v. 2, 1999.
- _____. Guerra espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *Revista Debates do NER*, Porto Alegre, ano 4, n. 4, jul. 2004.
- _____. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 11 n. 2, p. 238-258, mai.-ago. 2011.
- _____. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, UFRGS, ano 14, n. 24, p. 119-137, 2013.
- MARIZ, C. L. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.
- MARTÍN-BARBERO, J. Secularización, Desencanto y Reencantamiento Massmediático. *Diálogos de la Comunicación*, Lima, n. 41, p. 71-81, mar. 1995.
- MARTINOFF, E. H. S. A música evangélica na atualidade: algumas reflexões sobre a relação entre religião, mídia e sociedade. *Revista da ABEM*, v. 23, p. 67-74, 2010.

- MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MATA, S. R. da. O escândalo da religião à luz da protosociologia de Thomas Luckmann. *Saeculum*, v. 30, p. 191-204, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/22244/12337>>. Acesso em: 18 jan. 2016.
- MENDES, C. M. A pesquisa on-line: potencialidades da pesquisa qualitativa no ambiente virtual. *Hipertextus* n. 2, jan. 2009. Disponível em: <http://www.hipertextus.net/volume2/Conrado-Moreira-MENDES.pdf>> Acesso em 12 jun. 2016.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: *Revista USP*, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005.
- MENEZES, J. M. As Metamorfoses do Sagrado no Protestantismo Brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Londrina (1972-2008). Dissertação (Mestrado em História Social) UEL, Londrina, 2009.
- MORAIS, E. E. Religiosidade contemporânea: aproximações entre o Neopentecostalismo e o Neoliberalismo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UEL, Londrina, 2013.
- MOREIRA, A. S. A religião sob o domínio da estética. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, p. 379-405, 2015.
- MOREIRA, D. A. O Método Fenomenológico na Pesquisa. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.
- MORIN, E. Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- MOUZELIS, N. Modernity and the secularization debate. *Sociology*, n. 46, p. 207-223, 2012.
- MURPHY, J. C. Os Ligados e Ondas de Paz [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <vfrari@gmail.com> em 4 ago. 2015.
- OLMEDO, J. J. C. Secularización de la sociedad occidental: ¿dónde se operó el cambio? 2013. Disponível em: <http://www.tendencias21.net/Secularizacion-de-la-sociedad-occidental-donde-se-opero-el-cambio_a26656.html>. Acesso em: 24 maio 2014.
- ORO, A. P. O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.
- ORTNER, S. B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- PACE, E.; STEFANI, P. Fundamentalismo religioso contemporâneo. São Paulo: Paulus, 2002.
- PAEGLE, E. G. M. A “McDonaldização” da fé: um estudo sobre os evangélicos brasileiros. Protestantismo em Revista. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia*. v. 17, set.-dez. 2008.
- PAIVA, F. Eu era assim: infância, cultura e consumismo. São Paulo: Cortez, 2009.
- PAVÓN, D. N. Política, Religión y Filosofía de la Historia. *Anuario Filosófico*, Pamplona, Universidad de Navarra, v. 16, n. 2, p. 81-108, 1983.

- PIERUCCI, A. F. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: SANTOS, G. A. C. Tecendo alguns aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo. *Ciberteologia Revista de Teologia & Cultura*, São Paulo, n. 21, p. 27-35, jan./fev. 2009.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- PRANDI, R. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A. P. & STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PROENÇA, W. L.; SOUZA, R. S. Formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina. In: MUZIO, R. R. *A Revolução Silenciosa: transformando cidades pela implantação de igrejas saudáveis*. São Paulo: SEPAL, 2004.
- ROMEIRO, P. Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo. *Mundo Cristão*. 2005.
- RUST, L. Colunas de São Pedro: a Política Papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.
- SANCHES, S. M. A Teologia da Missão Integral como Teologia Evangélica Contextual Latino-americana. *Revista Caminhando*, v. 15, p. 65-85, jan./jun. 2010.
- SANCHEZ-BAYON, A. Examen de las principales fuentes e instituciones originarias de Derecho canónico pluriconfesional: Una historia crítica para la revelacion de falacias y fundamentos. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, Valparaíso, n. 41, p. 605-637, dez. 2013.
- SANTOS, A. M; GROSSI, P. K. Mídia, Sociedade de Consumo e Saúde: quando comprar torna-se um remédio. *Boletim da Saúde*, v. 21, p. 61-66, 2008.
- SCARPI, P. Las religiones del mundo antiguo: los politeísmos. Barcelona: Crítica, 2000.
- SERPA, C. C. S. O \$how tem que parar! A construção de identidade pela negação do outro no terceiro espaço. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- SOUZA, A. R.; PINTO, M. C. O. B. S. Duas igrejas expoentes do novo empreendedorismo pentecostal. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR*, v. 3, p. 111-130, 2013.
- STEIL, C. Pluralismo, modernidade e tradição. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.
- TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- TEIXEIRA, F; MENEZES, R (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013.
- TILLICH, P. A era protestante. São Paulo: Traço a Traço Editorial, 1992.
- TURNER, V. W. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VANDENBERGHE, F. Globalização e individualização na modernidade tardia: uma introdução teórica à sociologia da juventude. *Mediações, Londrina*, v. 19, n. 1, p. 265-316, jan.-jun. 2014.

VARGAS, S. L. G. La música Gospel en Limón. Ministerio de Cultura y Juventud. Imprenta Nacional: San José, 2010.

VIEIRA, E. F. A dialética da Pós-modernidade: a sociedade em transformação. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

WEBER, M. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. Max Weber: sociologia. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

_____. Conceitos Básicos de Sociologia. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. A ética protestante e o espírito do Capitalismo. São Paulo: Editora Martin Claret, 2009.

WILLAIME, J. P. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. Estudos da Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano XVII, n. 25, p. 119-157, dez. 2003.

RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL SOB A ÓTICA DA IDENTIDADE CULTURAL NA PÓS-MODERNIDADE

Patrícia Vicente Dutra (PG)¹⁰⁰

Cláudia Neves da Silva (PQ)¹⁰¹

223

Resumo: Este texto tem como objetivo versar brevemente sobre os aspectos relacionados à compreensão do fenômeno religioso no interior do Serviço Social brasileiro, tendo como base teórica os estudos de Stuart Hall sobre identidade e modernidade, além das demais referências obtidas com a pesquisa sobre o tema. Foi possível perceber que profissionais de Serviço Social, não exclusivamente, utilizam a fé como recurso para a prática profissional em uma sociedade que se caracteriza, também, pela dificuldade de seus indivíduos em estabelecer de forma clara sua própria identidade.

Palavras-Chaves: Serviço Social; identidade; religião; pós-modernidade.

INTRODUÇÃO

Objetiva-se com estas linhas tratar brevemente sobre o tema proposto, uma vez que se compreende que a identidade cultural na pós-modernidade é um dos elementos capazes de aprofundar os estudos sobre os questionamentos entre a relação do trabalho do Assistente Social e a religião e/ou prática religiosa. Este texto trata-se de uma breve revisão de literatura sobre o tema mais abrangente, cultura e contemporaneidade, com títulos que contribuem para a nossa compreensão sobre modernidade, pós-modernidade, cultura e identidade.

De acordo com o autor Stuart Hall (2006), a temática de identidade – que para o autor se desvela introdutoriamente em três concepções, que seriam, o sujeito do iluminismo, o sociológico e o pós-moderno – vem sendo ampla e extensivamente discutida na nossa sociedade, isso se deve ao fato de que a identidade do sujeito que vive em sociedade, a identidade do ser humano, já não pode mais ser compreendida como algo estável, fixo e único. Para o autor, somos espectadores de um declínio da estabilidade do mundo social.

¹⁰⁰ Assistente Social da Defensoria Pública do Estado do Paraná, estudante de doutorado em Serviço Social e Política Social (UEL), patriciavicentedutra@hotmail.com

¹⁰¹ Profa. Dra. do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós Graduação em Serviço Social e Política Social/UEL. Email: claudianeveess@uel.br

O sujeito moderno parece ser aquele fragmentado, expectador de inúmeras possibilidades e definições para a construção de sua própria identidade, daí um sujeito com “crise de identidade”. Talvez essa crise possa ser compreendida, pelo menos em partes, pelo “abismo de sentido” (TASCHNER, 2009, p. 34) característica do período pós-moderno. A crise do sujeito talvez seja resultado, entre demais coisas, pelo processo de “destruição dos significados”, presente na pós-modernidade.

A identidade ganhou o lugar e destaque na discussão porque justamente está em crise. Como é possível estabelecer quem e o que somos, de onde viemos, para onde vamos, por quais motivos e meios, em uma sociedade que não parece mais estar centrada em um órgão central de quaisquer movimentos reais ou figurados? Nas palavras de Mereer (1990, apud HALL, 2006, p. 9), “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”.

O conflito estaria na dificuldade do ser humano em dar resposta à pergunta “quem eu sou?” As diversas possibilidades que a sociedade moderna coloca diante do ser humano, a ampliação de escolhas, a ampliação, por exemplo, em uma sociedade de consumo, da gama de produtos dispostos no mercado à escolha do consumidor gera uma insegurança e isso leva o ser humano a buscar uma sustentação, um norte, uma referência que traga sentido às suas escolhas e uma referência de vida.

É justamente nesta busca de norte e referência que a religião cumpre um papel importantíssimo, uma vez que estabelece normas e regras de convivência, que tem grupos aparentemente definidos e que é imbuída de uma imagem de tradição. No entanto, não podemos deixar de refletir que mesmo a religião se torna questionável, precisa de mecanismos para dar respostas e também se fragmenta, se apresentando em várias opções para seus seguidores e fiéis.

Para Martelli (1995), a pós-modernidade representa o fim da história e também o fim do sujeito, daí a importância da religião, uma vez que ela constitui “uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucionalmente, ou livremente buscados pelos indivíduos, dentro de uma multiplicidade de percursos e níveis” (MARTELLI, 1995, p. 453).

Neste mesmo mundo, nesta mesma sociedade fragmentada (HALL, 2006), cheia de opções, ausente de fixação, em que “falta profundidade” (TASCHNER, 2009, p. 34) estão inseridos os profissionais de Serviço Social. Os profissionais que também são seres humanos e buscam constantemente explicações, respostas e caminhos a seguir, tanto na esfera da vida pessoal, quanto a profissional, em face das diversas situações com que lidam. Aqui, a religião

vai aparecer para estes profissionais que estão em busca da definição de suas identidades de duas formas, na religiosidade, crença e modos de vida dos usuários dos serviços prestados por estes profissionais e na religiosidade do próprio profissional, que se vê em conflito gerado entre os preceitos e ensinamentos da sua religião e do usuário e os preceitos e conflitos que norteiam uma postura ética dados pela profissão.

É com base nesta explanação que destacamos a relação dos temas aqui citados, identidade, modernidade, religião e Serviço Social. É sob este panorama que demonstramos a importância desta discussão no interior da categoria dos Assistentes Sociais, tanto na academia, na formação, quanto no cotidiano do exercício profissional.

RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL SOB A ÓTICA DA IDENTIDADE CULTURAL NA PÓS-MODERNIDADE

Como dissemos, o sujeito portador de identidade única, fixa e estável, vem dando lugar a um sujeito que podemos chamar de fragmentado. Um sujeito que é formado não apenas por uma identidade, mas que se identifica e forma sua própria identidade por meio de várias outras. E essas outras identidades não necessariamente completam esse sujeito ou são completas e claras em si mesmas.

Esse sujeito que possui uma identidade que não é fixa e permanente é chamado de “sujeito pós-moderno” (HALL, 2011), cujo processo identitário é construído histórica e socialmente.

De acordo com Stuart Hall (2006), essa identidade fixa, é fantasiosa. A segurança, completude e rigidez ofertados pela identidade não existem, são possíveis apenas de forma fantasiosa. A realidade, segundo o autor citado, se refere a um movimento de multiplicação de sistemas de significados que vão confrontando o ser humano com uma gama de identidades que o leva ao dispêndio de energia para pensar e se identificar, essa identificação não precisa ser para sempre, podemos nos identificar temporariamente com algo:

À medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

A citada “crise de identidade” se daria, conforme Hall (2006), graças a ausência de uma estabilidade em relação a si mesmo e em relação ao mundo que vivemos em sociedade, ou seja, uma movimentação do lugar e de si. Especificamente, o autor explica que o que ocorre seria um “deslocamento”, ou seja, “uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por pluralidades de centros de poder” (HALL, 2006, p.6). Ainda, de acordo com o pesquisador,

Esta perda de um sentido de si estável, é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto no seu lugar no mundo, quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9).

Se como dissemos anteriormente, a identidade é algo que se constrói, isso implica compreender que as identidades se constituem enquanto manancial de significados para o sujeito que está neste permanente processo de construção identitária, uma vez que afirmamos que a identificação pode ser temporária. Este processo pode ter origem de forma mais individual e/ou origem nas instituições sociais que exercem papel dominante, neste caso, o sujeito interioriza as identidades advindas destas instituições. É necessário compreender que o indivíduo é capaz de fornecer o seu próprio significado para as identidades advindas das instituições.

Sobre o descentramento, Hall (2006) nos ensina que na segunda metade do século XX, o que podemos reconhecer por modernidade tardia, avanços na teoria social e nas ciências humanas no campo do pensamento resultaram justamente no descentramento do sujeito racional, metódico e rigoroso. Aquele sujeito característico do iluminismo, cuja identidade, sabemos, era fixa e estável, fora descentrado, dando lugar a uma identidade, a um sujeito mais aberto, identidades não acabadas, fragmentadas, ao que podemos denominar de sujeito pós-moderno. Nas palavras do próprio autor:

A questão da identidade está sendo extensivamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de

referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável do mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Importante aspecto no desenrolar da modernidade tardia, refere-se ao caráter da mudança desta. As sociedades modernas diferem-se essencialmente das *tradicionais* pela característica de constante, rápida e permanente mudança. Sobre a modernidade e sua característica de mudança, é possível compreender que:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua de produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profano e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens (MARX e ENGELS, 2005, p.43).

227

A religião historicamente ofereceu símbolos de identidade, referências a grupos e comunidades, normas, regras e costumes que impunham um estilo de vida determinado. Com valores, crenças e uma forma particular e definida em enxergar o mundo e de viver em realidade. Por isso é possível afirmar que a religião cumpriu papel fundamental na definição da identidade tanto de pessoas, quanto de grupos.

Martelli (1995), por exemplo, nos explica que anseios por respostas no tempo presente e também no futuro fazem parte da vida das pessoas, o que significa um anseio por sentido, para isso uma das respostas da Igreja são os símbolos, carregados de significados para dar esse sentido à vida das pessoas. No contexto social “pós-moderno”, o significado destes símbolos entra em crise, requerendo uma estrutura organizativa.

Tendo em vista que a tradição é um dos principais elementos que sofre o impacto da globalização, que por sua vez atinge diretamente esta suposta estabilidade religiosa. A tradição, aqui podemos nos deter à religiosa, não derreteu e foi pelo ralo, o que ocorre é que já não se trata de um elemento incontestável, que se mantinha e fortalecia por gerações. Os impactos desta globalização sacodem as bases tradicionais que passam a ser questionadas e postas à prova, são colocadas face a face com uma reflexão que se requer crítica.

A sociologia da religião teve como centro de seu debate nos anos 1970 e 1980 a secularização, no entanto um processo de reinterpretação e ressignificação pode ser observado, Martelli (1995) indica que a religião na sociedade industrial avançada pode ser explicada pelo cumprimento de sua “função evidente”, que seria

a oferta de salvação, que permanece, sendo a função exercida pela religião, hoje, e que continua sendo pedida, justamente porque é impossível para o sistema social responder com procedimentos racionais (instrumentais) àquilo que, por sua natureza, lhe escapa (MARTELLI, 1995, p. 297).

Neste sentido, podemos observar na atualidade uma infinidade de opções de Igrejas a seguir, o sujeito pode analisar e perceber ou escolher aquela que com que ele se identifica, e como das identidades podem ser temporárias, a qualquer momento o sujeito pode buscar outra forma de identificação, o que não significa dizer que escolher - consciente ou não - e/ou mudar de instituição religiosa seja o mesmo que trocar ou mudar de identidade, mas que a vivência e a própria análise do sujeito podem indicar-lhes que determinada instituição já não responde aos seus anseios.

Assim, talvez seja possível compreender que a falta de estabilidade do qual estamos falando, bem como a dificuldade de estabelecer padrões e identidades e referências críticas, pela gama de opções, provoque justamente uma conduta de retorno e busca daquelas bases tradicionais e fixos que representavam estabilidade, o problema aqui, talvez não o único, reside na ausência de crítica.

Esse movimento e alteração no cenário religioso, nas bases tradicionais da religião ressignificou seus sentidos, trouxe um aspecto de maior individualização em detrimento de uma institucionalização. O sujeito religioso tem buscado refletir sobre os aspectos de sua vida, tal fato proporciona um conflito permanente, uma vez que a fé significa crer sem questionar, a estabilidade se esvai com os questionamentos, porque o sujeito tem diante de seus olhos inúmeras possibilidades.

O que se vê aqui é uma maneira de lidar com a religião que privilegia fatores individuais no processo de construção da identidade religiosa e a inserção de questionamentos e reflexão crítica aos elementos religiosos e não mais uma fé, crença, vivência e identificação baseados na tradição unicamente.

No campo do Serviço Social, pesquisas que vêm sendo realizadas, por exemplo, no departamento de Serviço Social da UEL, por estudantes de diferentes níveis e professores

doutores, deram conta de que não raro os profissionais se socorrem de sua fé para o cotidiano profissional, demonstraremos brevemente algumas pesquisas sobre o tema.

É possível verificar cotidianamente na arena social a disputa de tratamentos e posicionamentos em relação à importantes temáticas da vida em sociedade nas esferas política, econômica e social, por exemplo. Algumas pesquisas científicas nos mostram que historicamente as religiões têm ocupado papel de destaque nessa disputa, influenciando opiniões, ações e demarcando suas convicções inclusive na elaboração e execução de políticas sociais e públicas e no aparato jurídico legal que organiza e normatiza a vida em sociedade.

Fica evidente, assim, que todas as pessoas que vivem em sociedade, estão dentro dessa arena, assim como os Assistentes Sociais, ou seja, não há como se alienar. Em alguns anos de pesquisa sobre a temática referente à religião e o Serviço Social foi possível verificar que significativa parcela de Assistentes Sociais brasileiros possui valores e convicções religiosas que exercem algum nível e forma de influência em seu cotidiano de exercício profissional, conforme é possível observar a seguir:

Perguntamos aos profissionais entrevistados se eles relacionavam os problemas sociais com que lidavam no cotidiano com a espiritualidade [...]. É possível verificar que o profissional atribui a “culpa” dos casos de violência que trabalha no seu cotidiano ao fato de as famílias não terem uma prática religiosa. Passando a ideia de que não adianta o trabalho na instituição, ou seja, o trabalho na política social que atende essas situações se “não seguem a Deus” (DUTRA, 2012, p.73).

Além disso, salienta-se a relação entre convicções religiosas e trabalho profissional, resultado de pesquisa para trabalho de conclusão de curso da autora sob orientação da co-autora, conforme se segue:

[...] observamos a declaração do profissional que afirma que as expressões da questão social, as mazelas resultantes da relação entre capital e trabalho configuram uma espécie de consentimento da parte de Deus para que a humanidade perceba o plano Dele para a vida de cada um na terra (DUTRA, 2012, p.73).

É claro que os profissionais de Serviço Social não se separam de seus valores e convicções durante o período de trabalho, tais valores, opiniões e convicções foram formadas ao longo da vida deste profissional dentro dos grupos sociais em que esteve inserido, grupos como a escola, a família e a Igreja, por exemplo, em transversalidade com as questões de classe,

raça, gênero, sexualidade, entre outras. De acordo com pesquisa realizada para dissertação de mestrado da autora:

Todas as entrevistadas afirmaram possuir um vínculo religioso de família anterior ao processo de formação profissional [...], as profissionais apresentam como motivação para a escolha da carreira a ideia de “ajuda ao próximo”. “A gente não tinha muitas vezes o que fazer. Na verdade, era muitas vezes destituir e colocar o joelho no chão e pedir uma família que viesse e quisesse aquela criança para chamar de sua da forma como ela precisava [ENTREVISTA, 2017]”. A profissional espera, não nas condições objetivas sobre o caso que se debruça profissionalmente, mas em um ser superior, externo (DUTRA, 2017).

Algumas investigações científicas, como por exemplo, Quintão (2012); Santana (2010); Silva, Dutra, et. al. (2016); Souza (2016); Simões Neto (2015); Kobayasi (2012); DUTRA (2012); DUTRA (2017), revelaram que não raro os profissionais de Serviço Social se socorrem em seus valores religiosos no exercício profissional com a finalidade de dar respostas às expressões da “questão social” com que lidam, colocando tais valores e convicções religiosas como um instrumento profissional que julgam ser capaz de dar as respostas que os instrumentos técnicos disponíveis e o conhecimento adquirido na formação profissional não estariam sendo capazes de dar.

As convicções religiosas também são utilizadas pelos profissionais no auxílio à análise e posicionamento de matérias que carregam polêmica e controvérsia, como por exemplo, a descriminalização do aborto, redução da maioria penal, eutanásia, questões ligadas aos direitos da população LGBT, raça e etnia, violência contra a mulher, entre tantas outras.

Por isso, ousamos dizer, que dentro desta categoria profissional encontra-se uma parcela de profissionais que exerce sua profissão também à luz de valores e princípios religiosos em detrimento do aparato teórico-metodológico, ético-político e técnico-operativo, podemos afirmar que:

A partir de dados coletados, ficou evidente que o aparato profissional oriundo da formação em Serviço Social, assim como os instrumentos e técnicas, que conformam a prática profissional, sugere ser insuficientes para o enfrentamento das questões que se mostram no cotidiano institucional. Apresentou-se a necessidade de uma crença em alguma coisa, alguém, talvez não com o nome e a cara de Jesus Cristo, ou de qualquer outro deus, mas algo que possua uma dimensão e o poder que a humanidade e os aparatos humanos e sociais não oferecem (SILVA, DUTRA, et. al. 2016, p. 432).

A dissertação de mestrado da autora deste texto mostrou que, entre outras coisas, a religião e a religiosidade estavam postas como elementos de formação e desenvolvimento dos homens, elementos postos como constitutivos da vida em sociedade. Os dados obtidos com a pesquisa empírica deram conta de revelar que o cotidiano profissional com todas as suas contradições traz aos profissionais um sentimento de carência que eles buscam suprir na religião; buscam na fé em algo ou alguém superior respostas às mazelas com as quais lidam cotidianamente. A religião ainda apareceu como um importante elemento na decisão da escolha do curso de Serviço Social, reafirmando a imagem social da caridade e este é um dado que merece ser melhor estudado e aprofundado com pesquisas acadêmicas.

Alguns importantes títulos foram encontrados, tais como o livro de José Pedro Simões Neto (2005) “Assistentes Sociais e Religião: um estudo Brasil / Inglaterra”, e o de Luci Faria Pinheiro (2010) “Serviço Social, religião e movimentos sociais. No caso de Simões Neto, sua pesquisa traz uma análise sobre a política de assistência social no Brasil e, para além disso, problematiza a questão da religião no interior desta categoria profissional, uma vez que identifica seus agentes profissionais encarando como uma missão. O pesquisador demonstra, como temos visto desde que iniciamos a pesquisa nesta temática, que o desejo da ajuda ao próximo, declarada por parte da grande maioria dos profissionais sujeitos da sua pesquisa (bem como da nossa), faz com que a mobilização de valores seja muito maior do que a de conhecimentos técnicos por parte dos profissionais de Serviço Social.

Foi possível encontrar também alguns artigos, como “A relação entre manifestações religiosas e o exercício profissional dos assistentes sociais: um estudo das contradições e possibilidades no norte do Paraná”. SILVA, DUTRA, et. al. 2016). Encontramos ainda dois artigos que analisaram a temática da religião entre alunos de cursos de Serviço Social em Universidades Públicas, um deles é de Pedro Simões Neto (2007) “Religião e Política entre alunos de Serviço Social (UFRJ)”; outro de Tiemi Mori, resultado de seu trabalho de conclusão de curso de graduação na UEL, artigo publicado em 2016 juntamente com Cláudia Neves da Silva. Uma dissertação de mestrado, de autoria de Graziela Ferreira Quintão (2012), intitulada “A questão da Religião no Trabalho do Assistente Social. Fragmentos da realidade na Região dos Lagos, Rio de Janeiro”, também foi encontrada. Outros dois trabalhos de conclusão de curso defendidos na UEL trataram da temática religiosa entre Assistentes Sociais e estudantes, um de autoria de Susana Kobayasi (2012) “Religião e Serviço Social: As manifestações religiosas dos estudantes no cotidiano da sala de aula” e outro de autoria de Regiane Souza (2016) “A Presença

da Religião e de Valores e Princípios Religiosos no Exercício Profissional do Assistente Social”; finalmente, localizamos de Juliana Aguiar Santana (2010) “Assistentes sociais e religião: um estudo sobre os impactos da religiosidade no exercício profissional do assistente social na contemporaneidade”, trabalho de conclusão de curso de graduação.

O trabalho de autoria de de Paulo Wescley Maria Pinheiro (2015) “Serviço Social, neoconservadorismo religioso e o desafio para a formação profissional”, resultado de dissertação de mestrado do autor, indica, entre outras coisas importantes, a tensão entre valores religiosos e conteúdos do curso, como é possível perceber a seguir:

Já as questões colocadas pelas outras duas estudantes expõem de fato as primeiras manifestações do choque de valores proporcionado pelo ambiente acadêmico, sobretudo no curso de Serviço Social e suas disciplinas curriculares. Nesse processo, não demora muito para que as questões dos valores religiosos se evidenciem e, com elas, as queixas e reivindicações, tanto por uma suposta imposição do modo de pensar na profissão, como também por compreenderem que o ambiente de formação profissional é desfavorável para os debates sob o prisma religioso (PINHEIRO, 2015, p. 2012).

É de suma importância salientar que, apesar da dificuldade de encontrar disponibilidade de materiais sobre o tema, é possível verificar um movimento, em âmbito ético, do conjunto formado pelo Conselho Federal de Serviço Social e Conselhos Regionais de Serviço Social em tratar diretamente sobre o tema em oficinas e por meio de publicações como o “CFESS Manifesta”, que na primeira edição de 2016 levou o título de “CFESS se manifesta: Estado laico já”.

CONCLUSÃO

Foi possível compreender que a sociedade passou e passa por um processo de globalização cujos resultados incidem diretamente no processo de identificação e/ou construção da identidade dos sujeitos na modernidade tardia, criando assim uma crise de identidade no sujeito pós-moderno.

Vimos que este processo, que atingiu diretamente elementos como a tradição e o campo religioso, nutrem um permanente conflito na vida em sociedade. Os profissionais de Serviço Social, por sua vez, não estão alheios a este processo e temos demonstrado com pesquisas que eles vivem um conflito ao questionarem e refletirem sobre sua fé e identidade religiosa ao mesmo tempo em que precisam dar respostas às exigências éticas profissionais em seu cotidiano

de trabalho permeado por demandas que dividem opinião, vimos que a religião faz parte da construção da identidade do sujeito profissional.

Por isso é possível afirmar a urgência e importância da proposta deste debate no âmbito do Serviço Social. Este âmbito contempla estudantes em todos os níveis de formação, estudantes que se dedicam a pesquisa, docentes e profissionais em exercício ou não. As questões que se relacionam ao exercício profissional atrelado com a temática da religião são necessárias dentro dos espaços de formação profissional dos Assistentes Sociais.

REFERÊNCIAS

DUTRA, Patrícia Vicente. **Manifestações sociorreligiosas dos assistentes sociais e suas repercussões imediatas nas práticas laborais do tempo presente ao Oeste do Paraná.** 2017. 80 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017.

DUTRA, Patrícia Vicente. **Religião, Religiosidade e Serviço Social:** um estudo sobre a presença da religião e da religiosidade na prática profissional do Serviço Social na atualidade. 2012. 94f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Universidade Estadual de Londrina: Londrina, 2012.

KOBAYASI, Susana. **Religião e Serviço Social:** As manifestações religiosas dos estudantes no cotidiano da sala de aula. Londrina. 2012.

SILVA, Claudia Neves. DUTRA, Patrícia Vicente. LANZA, Fábio. **A relação entre manifestações religiosas e o exercício profissional dos assistentes sociais:** um estudo das contradições e possibilidades no norte do Paraná. Revista Sociedade em Debate. Programa de Pós-graduação em Política Social/ UCPEL. v. 22. n. 2. Dezembro de 2016. Disponível em: <http://revistas.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/view/1420/944>. Acesso em: dez. 2016.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna:** entre a secularização e a dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista.** Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

PINHEIRO, Lucí Faria. **Serviço social, religião e movimentos sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: FAPERJ Gramma, 2010.

PINHEIRO, Paulo Wescley Maia. **Serviço Social, neoconservadorismo religioso e o desafio para a formação profissional.** Temporalis, Brasília (DF), ano 15, n. 29, jan. /jun. 2015.

QUINTÃO, Graziela Ferreira. **A questão religiosa no trabalho do assistente social: fragmentos de uma investigação na atualidade.** 2012. Dissertação de mestrado (mestrado em política social) Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro. DP&A, 2006-2011.

SANTANA, Juliana Aguiar. **Assistentes sociais e religião**: um estudo sobre os impactos da religiosidade no exercício profissional do assistente social na contemporaneidade. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2010.

SIMÕES NETO, José Pedro. **Assistentes sociais e religião**: um estudo Brasil/Inglaterra. – São Paulo: Cortez, 2005.

TASCHNER, G. **Cultura, consumo e cidadania**. EDUSC: Bauru, 2009.

INVESTIGAÇÕES SOBRE CONTEXTOS E PERSPECTIVAS DO ENSINO RELIGIOSO: A BNCC EM LONDRINA E REGIÃO

Matheus Henrick Pallisser Silva (UEL) (G)¹⁰²

Fabio Lanza (UEL) (PQ)¹⁰³

Vinicius dos Santos Moreno Bustos (UEL) (PG)¹⁰⁴

RESUMO

Este artigo discute disciplina de Ensino Religioso na contemporaneidade e busca entender a religião como umas das principais estruturas da sociedade. Para isso compreender o processo de (re)formulação da disciplina de Ensino Religioso nas Escolas da Rede Pública de Londrina e região. Com o contexto da publicação da Base Nacional Curricular Comum BNCC (2017) para o Ensino Fundamental, busca também entender quais são impasses sofridos pelas religiões de matrizes afro-brasileiras e indígenas no campo escolar. Partindo de uma metodologia de investigação bibliográfica, eletrônica e documental, com a utilização de dados coletados na pesquisa LERR OBEDUC 2017 junto aos professores do curso de Formação Continuada em parceria com a Secretaria Municipal de Educação de Londrina – PR, ao longo de 2017, identificamos a necessidade de uma formação profissional de professores voltada à diversidade religiosa contemplando as múltiplas matrizes e expressões. Por último, as orientações da BNCC (2017) possibilitam que a disciplina de ER poderá promover uma diversidade de relações sociais com repercussões em diferentes contextos

235

Palavras Chaves: Disciplina de Ensino Religioso; BNCC; Matrizes Afro-Brasileiras e Indígenas no Ensino Religioso.

I – INTRODUÇÃO¹⁰⁵

Desde 2014, pesquisadores, formadores de professores e representantes de associações ligadas à educação vêm se reunindo para criar a Base Nacional Comum Curricular – BNCC, e em dezembro de 2017 a versão para o Ensino Fundamental foi publicada, sendo o Ensino

¹⁰² Graduando em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina – Paraná. Bolsista Fundação Araucária – PAB-UEL-2016 e PROIC-2018-UEL. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL - PROPPG) e do Práxis Itinerante (PROEX UEL). E-mail: matheushenrick0@gmail.com.

¹⁰³ Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL – PROPPG) e do Práxis Itinerante (PROEX UEL). E-mail: lanza1975@gmail.com.

¹⁰⁴ Licenciado em Ciências Sociais e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina - Paraná. Bolsista PROIC pelo CNPq. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: vini_bustos@hotmail.com.

¹⁰⁵ O artigo é resultado da investigação vinculada a bolsa de iniciação científica do Edital de Pesquisa Básica (2016-Fund. Araucária UEL), foi apresentado no Simpósio Internacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), realizado em Florianópolis SC em outubro de 2018, reformulado e reapresentado a seguir.

Religioso incorporado nas primeiras versões, após a consulta a 4 especialistas (que iremos discorrer sobre os mesmos mais adiante). Esses especialistas passaram a apresentar propostas curriculares da disciplina para os 9 anos do Ensino Fundamental.

Após a aprovação do texto da BNCC (2017), a todo momento há menções a disciplina de Ensino Religioso deve ser tratada dentro da sala de aula. Busca-se, então, elaborar uma nova forma de ver e de trabalhar o Ensino Religioso, sempre reforçando a concepção de uma disciplina não confessional, que é o disposto pela BNCC (2017):

Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção [...] dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão. (BNCC, 2017, p. 434).

O texto do documento ainda indica:

Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz (BNCC, 2017, p. 435).

Com base nessa lei, este artigo objetiva entender as diversas implicações que a nova grade curricular terá para se “consagrar”. Para isso, buscamos analisar mais profundamente questões como a presença de propaganda religiosa durante as aulas (proselitismo); o tratamento secundário que determinadas religiões minoritárias, como as afro-brasileira e indígenas, recebem; a necessidade de habilitação de professores capacitados para ministrar a disciplina; a relação de laicidade do Estado com a disciplina de Ensino Religioso.

II – PROFESSORES E SUA FORMAÇÃO ATRAVÉS DE ENTIDADES RELIGIOSAS.

A BNCC (2017), vista como algo “inovador” para o Brasil, possui algumas lacunas. Não há em nenhum momento menção à formação profissional (graduação/especialização) necessária para ministrar a disciplina. A lei, nasce mais uma como proposta forma de orientar as editoras e profissionais e não como uma forma de legislação para os Estados se adaptarem, deixando que tenham controle em diversas modalidades de ER, como, por exemplo, Rio de Janeiro, Bahia etc.

Tendo em vista a formação dos professores e o exercício profissional na disciplina de ER no Estado da Bahia, destacamos os seguintes aspectos: “Art. 3º - O programa da disciplina

instituída por esta Lei será estabelecido pela Secretaria de Educação do Estado, conjuntamente com as instituições religiosas competentes, credenciadas junto à Secretaria.” (Lei Estadual nº 7945/01), ou até mesmo como o caso da Legislação do Estado do Rio de Janeiro: “II – Tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida” (Lei Estadual de Nº 3459/2000). Ao analisarmos essas questões, deparamo-nos com a fala da Dra. Stela Guedes Caputo (2014), em entrevista ao *site* Católicas pelo Direito de Decidir, que diz o seguinte a respeito das tais entidades/instituições que têm o direito de credenciar ou não um professor para que ele leccione a disciplina:

Para o concurso se exige licenciatura e credenciamento pela autoridade religiosa, [...]. Ela fiscaliza se o professor vai abandonar ou não a religião, e pode descredenciá-lo caso mude. Desde 1996 acontecem os Fóruns de Professores de Ensino Religioso do Rio, [...]. São encontros anuais que a Secretaria de Educação organiza e realiza só com esta área para fortalecer e padronizar o que chamo de missionaríssimo nas escolas públicas. No material distribuído no Fórum de 2010, por exemplo, constava: “apresentar a Campanha da Fraternidade 2011, numa postura de parceria com a Igreja católica”. Outra atividade agendava a celebração do “Dia de Ação de Graças nas escolas públicas”. Veja a definição do dicionário Houaiss para o termo laico: “Laico é aquele que não pertence ao clero nem a uma ordem religiosa. Aquele que é hostil à influência da Igreja e do clero sobre a vida intelectual e moral e sobre as instituições e os serviços públicos”. Por mais que tentem distorcer ou achar outro significado que sirva aos interesses obscurantistas, organizar a Campanha da Fraternidade, dentre outros, não cabe em absolutamente nenhuma flexibilização que se faça desse conceito. (CAPUTO, 2014)¹⁰⁶.

Por mais que a BNCC (2017) tente dar uma direção para editoras e currículos escolares, enfrentando assim diversos problemas para ter êxito em tal implementação, a fala da Caputo (2014) dá a entender que, por mais que o currículo tenha uma grade curricular “inovadora” para a disciplina e seja um parâmetro, não será possível a implantação com o “verdadeiro intuito”, pois os professores que lecionam a disciplinas normalmente estão ligados a alguma instituição religiosa. Segundo a autora, os profissionais não podem se manifestar contrários às entidades religiosas que irão credenciá-los aptos para que exerçam de fato a função de professor de Ensino Religioso. Ou seja, enquanto as entidades religiosas estiverem no controle do credenciamento respectivos professores, os credenciados, muitas vezes, serão professores com alguns preceitos cristãos. Isso faz com que uma forma de confessionalidade e proselitismo seja reproduzida

¹⁰⁶ Entrevista da Doutora Stela Guedes Caputo, dada ao site Católicas pelo Direito de Decidir, em 2014, disponível em <<http://catolicas.org.br/novidades/notas/ensino-religioso-intolerancia/>>. Acesso, 13/03/2018.

dentro e fora de sala de aula, sendo assim uma “barreira” que a BNCC terá que enfrentar para a sua implementação.

III – DECISÃO DO STF X LAICIDADE DO ESTADO

Quando falamos da Laicidade do Estado, da Educação, do Ensino Religioso, é importante salientarmos a votação que ocorreu no STF em 27 de setembro, em que “questionava o modelo de ensino religioso nas escolas da rede pública de ensino do país.” (Portal do STF, 2017), e “os ministros entenderam que o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras pode ter natureza confessional, ou seja, vinculado às diversas religiões.” (Portal do STF, 2017)

A Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI de Nº 4439 pedia o seguinte:

Para assentar que o ensino religioso nas escolas públicas não pode ser vinculado a religião específica e que fosse proibida a admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas. Sustentava que tal disciplina, cuja matrícula é facultativa, deve ser voltada para a história e a doutrina das várias religiões, ensinadas sob uma perspectiva laica. (Portal do Supremo Tribunal Federal, 2017).

Partindo dessa breve explicação, podemos levantar três questões: Como ocorre o debate entre as práticas religiosas e sobre laicidade? Como se dá a formação de professores de Ensino Religioso? Como ocorre relação entre os Estados de ensino confessional e os Estados de ensino não confessional, levando em consideração o Rio de Janeiro como confessional¹⁰⁷ e Paraná como não confessional¹⁰⁸.

Visto que a maioria dos ministros defendem¹⁰⁹ a possibilidade de que para abordar a religiosidade e crenças específicas dentro das escolas públicas, sem que viole a laicidade do Estado, há a necessidade de se pensar quais as implicações que a nova BNCC (2017) terá em decorrência das legislações nos Estados que garantem uma disciplina confessional. No Rio de Janeiro, por exemplo “o programa da disciplina ficará a cargo dos representantes religiosos

¹⁰⁷ Atualmente o sistema de ensino confessional na disciplina de Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro, está regida dentro da lei estadual de nº 3459/2000, na qual dispõe que todas as escolas de ensino público para os estudantes da alfabetização até o ensino médio.

¹⁰⁸ A disciplina de Ensino Religioso não confessional no Estado do Paraná, foi aprovada pelo Conselho Estadual de Educação – CEE/PR, na deliberação de nº 01/06, onde a disciplina se encontra como facultativa e tendo como objeto de estudo o Sagrado, como foco de fenômeno religioso.

¹⁰⁹ Acreditamos que seja necessário pautarmos a fala da Ministra Carmem Lucia (Ministra do Supremo Tribunal Federal, até a data de escrita do respectivo artigo), para que se tenha um breve entendimento sobre o ocorrido no STF, onde a mesma diz o seguinte em uma entrevista “Não vejo nos preceitos proibição que se possa oferecer ensino religioso com conteúdo específico sendo facultativo” (El País, 2017), matéria do Jornal El País com as falas da Ministra Carmem Lucia, disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/31/politica/1504132332_350482.html>. Acesso, 24/02/2018.

levando em conta três entidades: a Igreja Católica Apostólica Romana, a Confederação Evangélica e o Rabinado do Rio de Janeiro” (VERGNE, 2015, p. 396-397).

IV – RELIGIÕES DE MATRIZES AFRO, INDÍGENA E SUAS LEGISLAÇÕES

Quando pensamos em religião e Brasil, a primeira que nos vem à cabeça é o cristianismo, que predomina no Brasil, por conta de um processo histórico, no qual está inserido o Brasil. Em 1549/50, com a chegada dos Jesuítas, iniciou-se catequização dos indígenas, levando à perda das tradições indígenas. Quando houve a importação de população africana, que foi escravizada para o Brasil, essa população foi impedida pelos senhores de engenho de praticar suas crenças religiosas, sua língua e suas tradições, levando também a uma perda das tradições. Foi necessário, então, uma adaptação para que houvesse a sobrevivência/resistência das diversas religiões que foram consideradas “ilegais”, no Brasil. Os dados levantados pelo IBGE¹¹⁰ por todo Território Nacional, indica que 89% dos entrevistados se reconhecem e quanto cristãos. Partindo desse levantamento, entendemos que o cristianismo é considerado uma religião hegemônica e global. Sendo assim, quando entramos nessa questão, ela é considerada como a primeira religião com a qual a maioria das crianças tem contato, ou a primeira na qual se remetem como religião. Cabe, portanto a nós observar quais os preceitos que temos acerca das religiões minoritária, no caso as religiões de matrizes Afro-Brasileira e Indígenas.

Tendo em vista que os livros didáticos têm como principal função (segundo a legislação deliberada pelo CEE Nº 01/06) a formação cidadã, livre de intolerância, respeito à diversidade, combate à discriminação e à exclusão, nota-se um silenciamento, uma omissão no que tange às religiões de matriz afro – no sentido de exemplificar e explicitar as múltiplas formas ritualistas. O principal foco de intolerância paira sobre a “macumba”, termo que na realidade significa os cultos de religiões afro-brasileiras.

Normalmente o termo é usado para se referir a oferendas, despachos. Santos em sua Tese de Doutorado, diz o seguinte em relação ao termo:

¹¹⁰ Dados do IBGE/BR – Censo de 2010, mencionamos 89%, para cristãos, na qual é composto por 64,78%, Católicos Apostólica Romana, Apostólica Brasileira e Ortodoxa; 22,16%, Evangélicos; 0,77%, Outras religiosidades cristãs; 0,12%, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias; 0,73%, Testemunhas de Jeová; 0,03%, Espiritualistas; 2,02%, Espírita; 0,21%, Umbanda; 0,09%, Candomblé; 0,01%, Outras religiosidades afro-brasileiras; 0,37%, Demais religiões; 8,04%, Sem religião; 0,34%, Não determinado e múltiplo pertencimento, disponível em <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>>. Acesso, 24/02/2018.

Nessa acepção, ela equivaleria a “trabalho”, “feitiço”, “coisa feita”, “coisa mandada”, prática mágica com finalidade nefasta. O que se percebe é que a expressão transita da religião à magia e desta para a primeira, uma vez que as religiões afro-brasileira são conhecidas (e combatidas) em razão do aparato mágico a elas associado. (SANTOS, 2016, p. 132).

Para analisarmos a abordagem de Ensino Religioso sobre as religiosidades indígenas e afro-brasileiras, trabalhamos com três fontes documentais, o livro disponibilizado pela Secretaria de Estado da Educação do Estado do Paraná (O Sagrado no Ensino Religioso, 2008), a Base Nacional Comum Curricular. Ao analisarmos o livro mencionado anteriormente, observa-se que faz menção, a todo momento, a construir um diálogo entre as religiões e as religiosidades para que haja respeito à diversidade religiosa, até mesmo busca manter um diálogo com a Declaração dos Direitos Humanos (1948).

Ao analisarmos a grade curricular da disciplina de Ensino Religioso na BNCC, verificamos que é muito semelhante à do projeto das Diretrizes Curriculares Educação Básica de Ensino Religioso – DCE no Estado do Paraná, também pautando questões como o diálogo com a Declaração dos Direitos Humanos (1948). Existindo pontos em que isso será trabalhado na disciplina como “Reconhecer o direito à liberdade de consciência, crença ou convicção, questionando concepções e práticas sociais que a violam.” (BNCC, 2017, p. 454) e “Identificar e discutir o papel das lideranças religiosas e seculares na defesa e promoção dos direitos humanos.” (BNCC, 2017, p. 454) assim como combate à intolerância: “Discutir estratégias que promovam a convivência ética e respeitosa entre as religiões.” (BNCC, 2017, p. 454) A discriminação e a exclusão, até certo modo, não deixam de manter um diálogo próximo entre as religiões, visando uma disciplina laica, democrática e que respeite a diversidade e os direitos humanos.

Analisando a Legislação do Ensino Religioso do Estado do Rio de Janeiro, junto ao levantamento do IBGE – Censo de 2010¹¹¹, percebemos que há 50.967 candomblecistas no Rio, enquanto na umbanda eles chegam a 89.626. Partindo da questão de que os neopentecostais têm aumentado anualmente no Brasil. Lembramos que o número de participantes ativos dessas respectivas religiões nunca será preciso, visto que historicamente foram perseguidos e demonizados. Segundo a entrevista da pesquisadora Caputo (2014), disponível no *site* Católicas

¹¹¹ Dados IBGE/RJ – Censo 2010, através de porcentagem e completo, Católicos 47%, Evangélicos 30%, Outras Religiosidades Cristãs 2%, Espírita 4%, Umbanda 1%, Candomblé 0,33%, Budismo 0,18% e Sem Religião 16%, disponível em <<http://goo.gl/inYeY6>>. Acesso, 24/02/2018.

pelo Direito de Decidir, há a seguinte indicação a respeito do Ensino Religioso e Confessional do Estado do Rio.

Ser confessional significa que cada professor confessa sua fé, e fará concurso para ela. Assim temos 68,2% católicos, 26,31% evangélicos, 5,26% de outras religiões. A Coordenação de Ensino Religioso (CER), da Secretaria Estadual de Educação, diz que em 2003 realizou pesquisa e constatou esse percentual nas religiões dos alunos. É uma pesquisa furada porque não leva em conta que historicamente candomblecistas não revelam sua fé por conta da perseguição religiosa, pois não é de conversão e se trata de uma religião de awô (segredos), o que faz o silêncio uma de suas práticas. Mas silêncio não deve ser confundido com silenciamento. O ER é uma violência contra religiões não hegemônicas, contra os ateus e, sobretudo, contra alunos e alunas do candomblé e umbanda, os mais perseguidos. (CAPUTO, 2014).

Nos livros didáticos, a respeito do tratamento que as religiões afro têm, é comum vermos uma certa predominância de autores que respeitam a pluralidade, reconhecem o outro, combatem a intolerância, não se aprofundam em relação a essas religiões de maneira que se possa comparecer com as demais religiões existentes no Brasil, os resultados levantados pela pesquisa de Diniz, Lionço e Carrião (2010) revelam a discrepância que as religiões afro sofrem dentro do livro didático de Ensino Religioso em relação as religiões não hegemônicas. Em meio a isso, notamos os escritos de Santos (2016) em relação ao modo como as religiões de matrizes afro são trabalhadas nos livros didáticos de Ensino Religioso:

Em meio a isto, as religiões afro-brasileiras nem sempre são citadas como religiões, e sim “costumes e crenças” herdadas de antigos africanos, sem nenhum registro sobre suas particularidades rituais, hierarquias, lideranças religiosas etc. Isto impede, inclusive, que o estudante-leitor descubra o dinamismo próprio das comunidades-terreiro, que as mesmas nunca estiveram alheias às transformações ocorridas no mundo secular, mas que vêm garantido, mesmo assim, a continuidade das variações regionais de culto afro-brasileiro. (SANTOS, 2016, p. 154)

Levando em consideração também que não há espaços para a ampliação do conhecimento científico sobre as diversas religiões, é preciso ampliar a compreensão das divergências, como “rituais, as hierarquias, lideranças religiosas etc.”, dentro de cada religião afro. Por exemplo: “Na Umbanda, a morte é vista dessas forma, os Deuses/Entidades são esses (as), os modo de hierarquia e os líderes religiosos são esses”; “No Candomblé a morte é vista dessa forma, os Deuses/Entidades são esses (as), a concepção de mundo são essas, os líderes religiosos e a hierarquia existente é essa”, no entanto, quando se analisa o material pedagógico disponibilizado pelo Estado do Paraná (O Sagrado no Ensino Religioso, 2008), não se tem um momento para trabalhar as distinções de cada religião afro com mais especificidade. Existem

momentos de Lugares Sagrados. Partindo daí, cita-se o Ilê ‘Casa do Candomblé’, mas não se aprofunda em relação a isso. Quando se é refere às religiões Afro-Brasileiras, pensa-se unicamente no Candomblé e na Umbanda, e dentro do material analítico é dado como uma religião que “surge” com o desembarque de africanos. Além disso, o livro retrata diversas ambiguidades, uma delas é “citar” as regras existentes nas vidas dos babalorixás e que há diversos sacerdotes, mas, em nenhum momento, explica quais são esses sacerdotes, quais são as regras que permeiam a vida dos babalorixás. Normalmente são informações genéricas.

Quando passamos a analisar os materiais didáticos, especificamente o livro cedido pelo Estado do Paraná, citado anteriormente, temos também que nos atentarmos para a questão de como são tratados os casos de intolerância religiosa pela parte jurídica do Estado. Segundo a Advogada e Consultora da UNESCO, Andréa Guimarães, em uma entrevista ao *site* Brasil de Fato, “Muitas vezes quando as pessoas denunciam intolerância religiosa em delegacias o caso não é investigado porque não é considerado importante, ou então é qualificado como uma briga de vizinhos” (GUIMARÃES, 2017). Cabe às Ciências Sociais aprender e explicar o porquê, por isso necessitamos nos inteirar de pesquisar o contexto histórico no qual as religiões afro estão inseridas. Podemos usar, com exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, que se utiliza do discurso de ódio contra as religiões de matriz afro, que são vistas até mesmo como um inimigo pelas “religiões cristãs”, por um processo de exclusão e negação. Guimarães pauta essas questões como “racismo religioso”¹¹² (GUIMARÃES, 2017). Mais a diante a mesma irá dizer o seguinte a respeito da forma como o Estado vê as práticas religiosas nos terreiros de Umbanda ou Candomblé:

Há muita discriminação institucional inclusive, porque muitas vezes o Estado entende que não são práticas legítimas’. [...] ela exemplifica os casos de terreiros de Umbanda e Candomblé multados pela Lei do Silêncio. ‘O Estado ignora que são instrumentos sagrados do culto e até levam os atabaques para a delegacia como se não fossem objetos merecedores de respeito (GUIMARÃES, 2017)¹¹³.

¹¹²A advogada Andréa Guimarães, se remete o termo para nomear a um processo histórico de exclusão e negação das religiosidades de matriz africana, onde a mesma entende que a uma discriminação institucional inclusive por parte do Estado, onde o mesmo muitas das vezes não considera como práticas legítimas.

¹¹³Entrevista fornecida pela a Andréa Guimarães, ao *site* Brasil de Fato, disponível em, <<https://www.brasildefato.com.br/2017/11/23/o-que-a-intolerancia-religiosa-tem-a-ver-com-racismo/>>. Acesso, 25/02/2018.

Partindo dessas questões, é preciso discutir o privilégio que algumas religiões adquirem dentro da disciplina de Ensino Religioso, sobre isso, em entrevista ao Jornal da Unicamp, o Dr. Milton Silva dos Santos, diz o seguinte:

É o catolicismo que mais tem lucrado com a oferta do ER. Isso tem sido assim desde o Brasil Império, com exceção da Constituição Republicana de 1891, que decretou que o ensino público seria leigo - ou “laico”, para usar uma expressão mais atual. O espaço reservado para as religiões minoritárias não é o mesmo espaço usufruído pelas denominações hegemônicas, sobretudo em razão do crescimento da intolerância religiosa nas escolas. (SANTOS, 2018)¹¹⁴.

Dentro dessa breve análise, vale ressaltar a Lei de nº 11.645/2008¹¹⁵, a qual, seu Artigo de nº 26-A, deixa explícito que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena”. Para Rodrigues, é necessário que se estabeleça um diálogo sobre a história e cultura afro e indígena dentro da sala de aula.

A insistência no dialogo acerca da diversidade racial é fundamental para o resgate da autoestima de milhares de crianças que são marginalizadas por uma escola de padrões eurocêtricos. Os preconceitos enraizados na mentalidade de todos nós se manifestam na escola e, persistir neste diálogo é contribuir para a construção e o respeito à vida. (RODRIGUES, 2015, p. 43).

Quando mencionamos que as religiões afro-brasileiras são demonizadas a partir do pentecostalismo, estamos nos referindo ao momento histórico, em que se tem a incorporação feita pela Igreja Universal do Reino de Deus – IURD em seus cultos de elementos, até mesmo de uma legião de espíritos, que, eram vistos como entidades “malignas” oriundas dos cultos afros Almeida irá chamar esse processo de inversão simbólica de “sincretismo às avessas”¹¹⁶ (ALMEIDA, 2009, p. 123)

Conforme dito por Abdias do Nascimento, a respeito de tal sincretismo religioso:

O falso caráter deste chamado "sincretismo" pode ser também claramente percebido no tratamento desdenhoso dispensado às religiões africanas por

¹¹⁴Entrevista com o Dr. Milton Silva dos Santos, ao Jornal da Unicamp, disponível em, <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/02/02/tese-analisa-implicacoes-do-ensino-religioso-nas-escolas>>. Acesso, 14/03/2018.

¹¹⁵Lei de Nº 11.645/2008, disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>>. Acesso, 25/02/2018

¹¹⁶O conceito usado pelo autor como “sincretismo às avessas”, acaba sendo empregado para explicar o processo na qual a Igreja Universal, pega os elementos rituais, espíritos e entidades das religiões de matrizes afro e os incorpora na matriz cristã de maneira “maligna”, havendo assim a demonização das entidades das religiões de matrizes Afro.

seus supostos parceiros de sincretismo: os católicos brancos, e os estudiosos. As concepções metafísicas da África, seus sistemas filosóficos, a estrutura de seus rituais e liturgias religiosos, nunca merecem o devido respeito e consideração como valores constitutivos da identidade do espírito nacional. E desprezando a cultura que os africanos trouxeram, os europeus reforçaram a teoria e a prática da rejeição étnica. Todos os objetivos do pensamento, da ciência, das instituições públicas e privadas, exibem-se como provas desta conclusão. (NASCIMENTO, 1978, p. 112).

Assim, notamos que as religiões de matrizes afro-brasileiras dentro das disciplinas de Ensino Religioso, muitas vezes, acabam não tendo espaço nos livros didáticos. Quando conseguem ter um pequeno espaço, notamos uma certa predominância do “racismo religioso”, como exemplos de personagens representados, má explicação de como se configuram tais religiões, a diferenciação entre elas. Normalmente não damos tanto enfoque a essas questões, e não paramos analisar sistematicamente, mas, como dito anteriormente, perenizam certos preconceitos acerca das religiões. Quando “juntamos” essas determinadas questões – Formação dos Professores, Carência das instituições para a formação dos mesmos, etc. –, por mais que pareçam irrelevantes, fazem com que se tenha um estado de predominância das religiões hegemônicas (cristãs) dentro e fora da sala de aula, predominância essa que faz com que certos preconceitos não possam ser quebrados.

V – ENSINO RELIGIOSO E SUA NEUTRALIDADE

Ao fazemos um levantamento sobre quais os principais grupos que demonstram interesse nas (re)formulações da disciplina de Ensino Religioso, notamos como um dos principais o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso – FONAPER¹¹⁷, o qual já participa ativamente com demandas.

Na análise dos especialistas que foram consultados para a formação do currículo do Ensino Religioso da versão final da BNCC, notamos que os 4 especialistas consultados derivam do FONAPER e que a disciplina foi apresentada por eles desde as primeiras versões da BNCC ao MEC. Quando houve a retirada da disciplina, ocorreu uma mobilização por parte do FONAPER, para que fosse reintegrada à BNCC, visto que o Fórum em suas mobilizações colocava a retirada como algo arbitrário e “deslegitimação da área”. Um segundo grupo, o Observatório de Laicidade na Educação – OLÉ, também criticou o FONAPER por reintegrar a disciplina ao currículo de forma arbitrária: “*Ao afirmarem que retirar o ER do texto é ilegítimo,*

¹¹⁷Site do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso – FONAPER, está disponível em <<http://www.fonaper.com.br/>>. Acesso em 13/03/2018

“esquecem” de dizer que tê-lo inserido tendo consultado apenas uma instituição, o FONAPER, também configura uma ação arbitrária.” (OLÉ, 2017)¹¹⁸. Ainda diz o seguinte em relação à forma como a disciplina foi implementada na BNCC.

Sabemos o quanto existem controvérsias em relação a este tema. E exatamente por isso temos convicção que uma disciplina definida pela Constituição como facultativa que, portanto, pode não ser aceita por um aluno sequer, não deve ter seus objetivos de aprendizagem para os nove anos do Ensino Fundamental especificados por quatro “especialistas” que claramente representam os interesses um único grupo. (OLÉ, 2017)

O FONAPER, como o principal grupo em prol do Ensino Religioso na BNCC, defende a necessidade de um currículo comum da disciplina. Segundo o grupo, “A inclusão das orientações sobre ensino religioso na Base é importante para que haja um parâmetro nacional na elaboração dos currículos” (Agência Brasil – EBC, 2017). Em entrevista ao site Agência Brasil – EBC, um dos especialistas que participaram da formação do currículo disse o seguinte a respeito da disciplina:

Estamos há 20 anos sem regulamentar a matéria, deixando que estados e municípios regulamentem. Nesse cenário, nada se organizou de maneira favorável: temos estados com encaminhamento em uma direção, outros em direção contrária. Essa diversidade de interpretações só causou um caos pedagógico, porque cada rede acaba concebendo de uma maneira” (CECCHETTI, 2017)¹¹⁹

Sendo assim, é necessário refletir sobre o processo de implementação da BNCC (2017) e sobre os rumos que irá tomar, visto que será colocada em vigor a partir de 2019.

VI – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do levantamento de dados, das análises e interpretações, afirmamos que há necessidade de maior aprofundamento sobre a relação entre as aulas da disciplina de ER e os impactos da BNCC dentro e fora de sala.

Vários aspectos extrapolam o campo escolar da Educação Básica e nos instigam sobre como será tal formação dos professores. Os dados que foram descritos, oriundos do LERR UEL, indicam uma demanda de “melhoria” na formação específica para os temas e conteúdos vinculados à disciplina de ER.

¹¹⁸Base Nacional Comum Curricular: Reviravoltas na Disputa Envolvendo o Ensino Religioso – OLÉ, está disponível em <<http://www.edulaica.net.br/167/posicoes/base-nacional-comum-curricular-reviravoltas-na-disputa-envolvendo-o-ensino-religioso/>>. Acesso em 13/03/2018.

¹¹⁹Entrevista do Dr. Elcio Cecchetti fornecida ao site Agência Brasil – EBC, está disponível em <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-12/implementacao-de-base-curricular-no-pais-e-desafio-dizem-especialistas>>. Acesso em 23/02/2018.

É necessário entender como se dá o preconceito que os professores sofrem no local de trabalho causado pela distorção do conceito de laicidade. A escola, deveria ser o local onde os preconceitos são “quebrados”, mas é lá que esses preconceitos ainda “atuam” com “predominância”.

Também é urgente entender até que ponto a nova base foi discutida em âmbito nacional no ambiente escolar e acadêmico, uma vez que os principais grupos criticam a forma de implementação e retirada, indicando uma certa arbitrariedade de ambos os lados. Questiona-se até que qual ponto a disciplina tem não confessional, o que leva a pensar que a implementação da Base será permeada por inúmeros conflitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. Trânsito das Entidades. In: **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiane; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO: Letras Livres: EdUnB, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

RODRIGUES, Paula Fernanda. Diversidade Racial: A Educação Infantil para a Compreensão, Respeito e Valorização das Diferenças. In: JODAS, Juliana; VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos; MEDEIROS, Priscila Martins (Orgs.). **Uma Década da Lei 10.639/03: perspectivas e desafios de uma educação para as relações étnico-raciais**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015

SANTOS, Milton Silva dos. **Religião e demanda: o fenômeno religioso em escolas públicas**. Campinas, 2016, 237p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

VERGNE, Sandra Aparecida Gurgel. O Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. (Org.). **Ensino Religioso no Brasil**. Florianópolis: Insular, 2015.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

CDD – Católicas pelo Direito de Decidir. **Ensino Religioso aumenta intolerância nas escolas públicas, afirma pesquisadora**. Disponível em <http://catolicas.org.br/novidades/notas/ensino-religioso-intolerancia/>. Acesso, 13/03/2018.

EBC – Empresa Brasil de Comunicação. **Implementação de base curricular no país é desafio, dizem especialistas.** Disponível em

<<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-12/implementacao-de-base-curricular-no-pais-e-desafio-dizem-especialistas>>. Acesso em 23/02/2018.

El País – Jornal El País. **STF decide que escola pública pode promover crença específica em aula de religião.** Disponível em

<https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/31/politica/1504132332_350482.html>. Acesso, 24/02/2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo de 2010 – Brasil.** Disponível em

<<https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>> Acesso, 24/02/2018.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo de 2010 – Rio de Janeiro.**

Disponível em <<http://goo.gl/inYeY6>>. Acesso, 24/02/2018.

OLÉ Observatório da Laicidade na Educação. **Base Nacional Comum Curricular: reviravoltas na disputa envolvendo o Ensino Religioso.** Disponível em

<<http://www.edulaica.net.br/167/posicoes/base-nacional-comum-curricular-reviravoltas-na-disputa-envolvendo-o-ensino-religioso/>>. Acesso em 13/03/2018.

STF Portal do Supremo Tribunal Federal. **STF conclui julgamento sobre ensino religioso nas escolas públicas.** Disponível em

<<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=357099>> Acesso em 23/02/2018.

UNICAMP Jornal da Unicamp. **Tese analisa implicações do ensino religioso nas escolas.**

Disponível em, <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/02/02/tese-analisa-implicacoes-do-ensino-religioso-nas-escolas>>. Acesso, 14/03/2018.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília: MEC, 2017.

CEE Concelho Estadual de Educação do Estado do Paraná. **DELIBERAÇÃO CEE Nº 01/06 DE 10 DE FEVEREIRO DE 2006.** Disponível em <

http://www.cee.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/Deliberacoes/2006/deliberacao_01_06.pdf>.

Acesso em, 29/04/2018.

LANZA, F; PATROCINO, L.G; BUSTOS, V.S.M; SILVA, L.L.J. “**Pesquisa LERR OBEDUC 2017.** Londrina: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades/UEL 2017. (mimeo)

OLÉ Observatório de Laicidade na Educação. **LEI Nº7945, DE 13 DE NOVEMBRO DE 2001.** Disponível em

<<http://www.edulaica.net.br/uploads/arquivo/LEI%207945%20bahia.pdf>>. Acesso em 29/04/2018.

OLÉ Observatório de Laicidade na Educação. **LEI RJ 3459, DE 14 de SETEMBRO DE 2000.**

Disponível em <http://www.edulaica.net.br/uploads/arquivo/rio_Lei_3459.pdf>. Acesso em, 29/04/2018.

PCD Portal Câmara dos Deputados. **LEI Nº 11.645, DE 10 DE MARÇO DE 2008.** Disponível em

<<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>>. Acesso, 25/02/2018.

AS RELAÇÕES DAS JUVENTUDES COM AS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES: UMA ANÁLISE COM ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO DO NÚCLEO REGIONAL DE EDUCAÇÃO DE LONDRINA-PR

Fábio Lanza¹²⁰
Franciele Rodrigues¹²¹
Ileizi Luciana Fiorelli Silva¹²²
Luís Gustavo Patrocino¹²³

248

Resumo: Este trabalho tem como principal finalidade refletir sobre como os jovens têm estabelecido suas relações com as religiões e religiosidades. Almejamos, assim, apreender se as juventudes têm interagido com os fenômenos do mundo religioso, conhecer quais são suas pertencas religiosas e de quais maneiras elas têm significado suas experiências religiosas. Para realizar essa investigação, partimos de dados coletados através da aplicação de um questionário desenvolvido pelo Programa Observatório da Educação (OBEDUC) associado ao curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). O instrumento de pesquisa foi respondido por 711 estudantes do ensino médio pertencentes a oito escolas estaduais do Núcleo Regional de Educação de Londrina-PR durante o ano de 2016. Tais amostras foram avaliadas por meio de análise estatística e com base nas contribuições das Sociologia das Religiões e das Juventudes. Verificamos que, a maioria dos estudantes pesquisados possui vínculos religiosos, predominantemente, com as religiões de matriz cristã. Também observamos entre eles tendências aos movimentos de múltiplo pertencimento religioso, sincretismo de crenças e desinstitucionalização religiosa.

Palavras-chave: Religiões, Juventudes, Ensino Médio.

INTRODUÇÃO

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco a ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio [...] Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, empenho a certo; e aceito preces de compadre

¹²⁰ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR) e integrante do Programa Observatório da Educação (OBEDUC) de Ciências Sociais, ambos vinculados a Universidade. Contato: lanza1975@gmail.com.

¹²¹ Licenciada, bacharela e mestra em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Colaboradora do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR) e Programa Observatório da Educação (OBEDUC), ambos vinculados a mesma Universidade. Contato: r_franciele@hotmail.com.

¹²² Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenadora do Programa Observatório da Educação (OBEDUC) de Ciências Sociais da mesma Universidade. Contato: ileizisilva@hotmail.com.

¹²³ Licenciado, bacharel e mestre em Ciências Sociais, especialista em Estatística pela Universidade Estadual de Londrina. Colaborador do Programa Observatório da Educação (OBEDUC) de Ciências Sociais e ao Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR), ambos vinculados a mesma Universidade. Contato: patrocinolg@gmail.com.

meu Quelemém, doutrina dele, de Cárdeque. Mas quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo (João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, 2001).

Como os jovens estão relacionando-se com as religiões? As juventudes estão distanciando-se das manifestações religiosas na atualidade? Quais são as denominações religiosas que os jovens brasileiros têm frequentado? Essas são as principais inquietações que nos movem na construção dessa reflexão.

A fim de tentar pensar sobre elas, partimos de dados coletados através da pesquisa em andamento: *“O ensino médio no Brasil: análise comparativa das múltiplas desigualdades socioeducacionais nas microrregiões do Paraná”*¹²⁴, desenvolvida pelo Programa Observatório da Educação (OBEDUC) fomentado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e vinculado ao curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Tal projeto iniciou suas atividades em 2013 e sua equipe de trabalho é composta por professora coordenadora, mestrandos, graduandos e professores da educação básica. Além do campo das Ciências Sociais, há participantes das áreas de Língua Portuguesa e Geografia. O programa conta também com a colaboração dos seguintes projetos de pesquisa, ensino e extensão: “Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR)”, “Laboratório de Cultura e Estudos Afro-Brasileiros (LEAFRO)”, “Laboratório de Sociologia Computacional (INFOSOC)”, “Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão de Sociologia (LENPES)” e do grupo de estudos sobre: “O combate às desigualdades nas suas muitas dimensões: as propostas dos Relatórios do Desenvolvimento Humano (RDHs) das Nações Unidas (ONU) entre 1990 a 2010”.

Os principais objetivos de nossa pesquisa são conhecer quem são os jovens que estão nos bancos escolares, compreender como eles se relacionam com a instituição escolar, com os saberes e, ainda, como as suas diferenças em relação a gênero, classe social, orientação sexual, origem étnico-racial, experiência estudantil e também a *religião* podem influenciar em suas

¹²⁴ Mais informações sobre o projeto podem ser consultadas no seguinte endereço eletrônico: <http://www.uel.br/cch/soc/portal/pages/projetos/obeduc.php>.

trajetórias escolares¹²⁵. Isto posto, ao longo de 2016, realizamos a primeira aplicação de nosso instrumento de pesquisa que contou com a participação de 711 alunos do ensino médio distribuídos por oito escolas estaduais situadas na cidade de Londrina-PR e região metropolitana.

Como é perceptível já no título desse trabalho, compreendemos as juventudes (no plural) como uma categoria social¹²⁶. Tal premissa nos leva a pensar que embora os jovens compartilhem um mesmo tempo biológico, ou seja, possuam a mesma faixa etária, há entre eles *distintos modos de ser jovem* e, portanto, de interagir com o mundo social que fazem parte, como nos sugere José Machado Pais (1990):

Era esse treino que gostaria também de exercitar ao propor que a juventude fosse principalmente olhada em torno de um dos eixos semânticos: como aparente unidade (quando referida a uma fase de vida) e como diversidade (quando estão em jogo diferentes atributos sociais que fazem distinguir uns dos outros). De fato, quando falamos de jovens das classes médias ou de jovens operários, de jovens rurais ou urbanos, de jovens estudantes ou trabalhadores, de jovens solteiros ou casados, estamos a falar de juventudes em sentido completamente diferente do da juventude enquanto referida a uma fase da vida (PAIS, 1990, p.149).

À vista disso, segundo Tavares e Camurça (2004) o primeiro trabalho a articular as temáticas das religiões e juventudes foi o da antropóloga Regina Novaes publicado em 1994 e cujo título é: *“Religião e Política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais”*. Tal estudo pesquisou estudantes do referido curso na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e centralizou-se sobre os processos de hibridações religiosas entre esse grupo social.

Em meio a estes sujeitos, a autora evidenciou que a entrada nas Ciências Sociais atuou como um “marco socializador” na medida em que tornou-se o meio pelo qual estudantes oriundos das camadas populares e com filiações religiosas, características majoritárias entre os perfis de ingressantes identificadas pela pesquisadora, passavam a conhecer as teorias

¹²⁵ Esclarecemos que os dados que subsidiam a feitura desse trabalho partem da primeira aplicação do questionário de nossa pesquisa. Sendo uma pesquisa que busca apreender as trajetórias dos estudantes do ensino médio, informamos que o instrumento de pesquisa será novamente respondido pelos alunos.

¹²⁶ Segundo Pais (1990) a Sociologia da Juventude tem traçado dois caminhos: o primeiro deles de perspectiva geracional tende a interpretar a juventude como uma fase da vida. Tal análise esforça-se, assim, a encontrar quais os aspectos que caracterizam esse momento. Sob este prisma, os jovens são vistos como um conjunto social que compartilham os mesmos interesses, as mesmas peculiaridades que, por sua vez, constituem a cultura juvenil, a qual é tomada como universal. No segundo caminho a juventude, ou melhor dizendo, juventudes (no plural) é compreendida como uma categoria social diversificada, produzindo, assim, culturas juvenis heterogêneas, a depender de suas origens econômicas, pertencimentos étnico-raciais, religiosos, gênero e orientação sexual.

científicas, as quais por sua vez, se comunicavam com as explicações de mundo de cunho religioso que os discentes traziam a Universidade (TAVARES e CAMURÇA, 2004).

Chamamos a atenção para as tendências de questões que surgem já nesse estudo pioneiro acerca das relações entre os jovens e as religiões: existência e embate de movimentos secularizantes e dessecularizantes e a identificação de sincretismo religioso entre os universitários. Em suma, tais questões são as mesmas que tem caracterizado, mais amplamente, o campo religioso brasileiro nas últimas três décadas.

Neste sentido, no âmbito da Sociologia das Religiões, estudiosos tem interrogado, entre outras prerrogativas: as religiões teriam perdido seu espaço na atualidade? Assim, de acordo com um dos pesquisadores da área, Ricardo Mariano (2011) as discussões sobre as ideias de laicidade e secularização avolumaram-se desde o início da década de 1980 devido, sobretudo, ao crescimento da Teologia da Libertação e do pentecostalismo na América Latina.

Com isso, tem-se repensado o lugar das religiões na contemporaneidade de modo que a teoria da secularização disseminada amplamente e defendida no campo das Ciências Sociais até 1960 e cuja compreensão atrelava o surgimento de uma sociedade secular como consequência dos processos de modernização passou a ser revista.

Uma das principais críticas atribuídas a essa visão recaiu sobre o seu entendimento acerca da incompatibilidade entre modernidade e religião. Percebamos, então, que a teoria da secularização parte de uma interpretação unilinear da mudança social, isto é, essa acepção ao conceber a Europa como modelo de organização social secularizada a ser seguido, acredita que na medida em que as sociedades se desenvolvessem economicamente, avançassem rumo ao progresso e aos avanços tecnológicos, a religião tenderia a perder seu espaço para o conhecimento científico invariavelmente (SILVA e RODRIGUES, 2017).

Contrário a essa perspectiva universalizante, Mariano (2011) entende que o processo de secularização deve ser pensado a luz das características históricas e culturais de cada país, ou seja, é preciso considerarmos que os movimentos seculares são heterogêneos, que assumem especificidades em cada realidade social, não desenvolvendo-se, então, igualmente em todo o mundo.

Com base nessas considerações, procuraremos compreender, então, quem são esses jovens? Eles possuem religião? Se detêm, quais são suas filiações religiosas? Como significam tais vínculos religiosos?

OS JOVENS E AS RELIGIÕES

Foram aplicados 711 questionários entre as oito escolas participantes de nossa pesquisa. Contemplaram o estudo estudantes do ensino médio regular (91,56%) e do ensino médio integrado a educação profissional (6,33%) distribuídos entre os três anos do ensino médio, sendo (33,03%) do 1º ano do ensino médio, (34,25%) do 2º ano do ensino médio e (32,72%) do 3º ano do ensino médio. O número de alunos que estudam no turno matutino foi predominante nessa primeira coleta de dados, representando, assim, (77,92%) enquanto discentes do período noturno corresponderam a (21,52%) e do vespertino equivaleram a (0,56%).

A maioria dos estudantes declarou-se como mulheres (58,37%) e (41,21%) como homens. No entanto, quando questionados acerca de suas identidades de gênero, (55,98%) indicaram o gênero feminino e (38,40%) apontaram o gênero masculino, já (5,20%) não responderam e (0,42%) classificaram outros. Por meio de tais informações, notamos que não há uma correspondência intrínseca entre o sexo e a identidade de gênero dos indivíduos, tal como defendem interpretações de viés biológico das relações de gênero.

Já acerca da orientação sexual, (86,22%) consideraram-se heterossexuais, (5,49%) bissexuais, (4,50%) não responderam e (3,38%) identificaram-se como homossexuais. O contingente de alunos brancos foi majoritário em nossa investigação, indicando (46,84%), seguido dos estudantes que classificaram-se como pardos (36,57%), negros (11,11%) amarelos (3,52%) e indígenas (1,97%). No que refere-se ao pertencimento religioso, chamamos atenção para os dados que apresentaremos a seguir. Dos 711 discentes pesquisados, a maioria (81,43%) declarou possuir alguma adesão religiosa ao passo que (18,57%) disseram não seguir nenhuma religião, conforme a tabela abaixo nos permite visualizar:

Tabela 1. Você tem religião?

Resposta	Contagem	Porcentagem
Sim	579	81,43%
Não	132	18,57

Fonte: Pesquisa OBEDUC Ciências Sociais UEL

Tais números nos possibilitam verificar que os jovens participantes de nosso estudo não têm se afastado das manifestações religiosas. Nesse horizonte, Steil (2001) estabelecendo um diálogo com o pensamento weberiano, avaliou que uma das formas de expressão religiosa

na modernidade define-se pelo: “*re-encantamento do mundo*”. Em suma, essa concebe a persistência dos elementos sagrados que coexistem e disputam, entre outros tipos de conhecimento, com a ciência as interpretações dos fenômenos sociais bem como a atribuição de sentidos para a existência humana. Recorrendo as palavras do autor:

Não se trata, no entanto, da volta a um sagrado fundante do social, mas de uma recriação de um mundo que, embora, autônomo em sua base estrutural, está habitado por deuses, forças, energias, mistérios, magias (STEIL, 2001, p.124).

Pois bem, mas se os jovens não têm abandonado as religiões, as quais denominações eles estão se filiando? Entre os alunos que possuem alguma religião (43,52%) declararam-se católicos, (41,80%) “evangélicos”¹²⁷, já (6,04%) afirmaram acreditar em um Deus cristão, mas não ir a nenhuma igreja, (1,21%) disseram que não possuem uma religião determinada, mas possuem múltiplo pertencimento religioso. A umbanda foi a única religião de matriz africana indicada pelos estudantes e representou (0,52%) do total de respondentes, por último, as religiões indígenas compreenderam a (0,17%) do número de entrevistados. A tabela seguinte permite vermos mais detalhadamente quais foram as religiões apontadas pelos jovens:

Tabela 2. Qual a sua religião?

Resposta	Contagem	Porcentagem
Católica Apostólica Romana	252	43,52%
Evangélicas/Protestante (Pentecostal, Histórica, Neopentecostal, Comunidade	242	41,80%
Acredito no Deus cristão, mas não vou a nenhuma igreja.	35	6,04%
Outros	13	2,25%
Testemunha de Jeová	8	1,38%
Não determinada e de múltiplo pertencimento	7	1,21%
Igreja Adventista	6	1,04%
Outras religiosidades cristãs	5	0,86%
Umbanda	3	0,52%

¹²⁷ Pontuamos que empregamos o termo “evangélicos” a fim de expressar as diferentes religiões que compõem esse grupo social, a saber: protestantes históricos, pentecostais, neopentecostais. Entretanto, não desconsideramos as heterogeneidades que existem entre tais manifestações religiosas.

Espírita	2	0,35%
Budismo	2	0,35%
Islamismo	1	0,17%
Tradições indígenas	1	0,17%
Igreja de Jesus Cristo dos Últimos dias	1	0,17%
Espiritualista	1	0,17%

Fonte: Pesquisa OBEDUC Ciências Sociais UEL

Constatamos, então, a predominância de jovens católicos, no entanto, com ínfima diferença em relação ao contingente de jovens “evangélicos”. Essa evidência reafirma uma das mudanças que tem sido percebida há pelo menos duas décadas no campo religioso brasileiro: a queda do número de adeptos da Igreja Católica ao passo que tem crescido a quantidade de seguidores das religiões do segmento “evangélico”. Por exemplo, segundo dados do Datafolha, em 2000 cerca de 73,06% dos brasileiros declaravam-se católicos, já em 2010 esse registro caiu para 64,06%.

Especificamente, entre os jovens esse cenário não se altera. Resultados do estudo “Perfil da Juventude Brasileira”, desenvolvido no ano de 2003 por todo o território nacional com 3.501 entrevistados de 15 a 24 anos, de ambos os sexos, também nos permitem compreender que naquele período já entre esse segmento social o catolicismo também estava perdendo sua hegemonia. De acordo com a investigação, (65%) dos jovens entrevistados eram católicos, (22%) “evangélicos” com predominância para os pentecostais que atingiram o índice de (15%), já (11%) declararam-se sem religião, (10%) disseram acreditar em um Deus cristão, mas não ter nenhuma religião e os jovens considerados ateus obteve a margem de (1%).

Torna-se interessante observarmos que tanto na investigação realizada com as juventudes por todo o Brasil como em nossa pesquisa em andamento, encontramos jovens que dizem acreditar em um Deus cristão, mas não possuir uma filiação religiosa específica, assim como existem aqueles que declaram possuir múltiplo pertencimento religioso. As falas que apresentamos a seguir também coletadas por meio de nosso questionário ilustram tais constatações, vejamos:

Não me encontrei em nenhuma religião ainda, mas ando com Deus e acredito fortemente nele (Aluno A).

Acredito em uma entidade superior, mais prefiro não seguir religiões (Aluno B).

Acredito em Deus e vou para a igreja católica ou evangélica sem nenhum preconceito (Aluno C).

Porque não acredito que indo para igreja é uma forma de estar com Deus (Aluno D).

Ademais, os depoimentos expostos corroboram para que possamos compreender de quais modos os jovens estão relacionando-se com as religiões. Verificamos que, há cada vez mais a valorização das *experiências*¹²⁸ pelos sujeitos, a busca por conhecer e entender o mundo social, o desejo de criar suas próprias histórias. Tais transformações na dinâmica social, exemplificadas acima, também contribuem para a modificação das formas de socialização dos indivíduos e, portanto, nos modos como estes interagem com as religiões e religiosidades, isto é, nas maneiras como as praticam.

Encontramos, assim, diferentes formas de viver a experiência religiosa. Há aqueles que mantêm-se apegados a sua fé de maneira ortodoxa, outros que procuram relacionar-se com uma ou mais religiões de maneira situacional, ou seja, buscando-as em determinados momentos, especialmente, naqueles de conflitos e necessidades de diferentes ordens como de saúde e financeira, não vinculando-se, portanto, a apenas uma denominação. Outros creem em uma “entidade superior” portadora de uma “energia universal”. Ainda, há os que declaram-se sem religião. Esses são apenas alguns exemplos das diversas maneiras como os indivíduos tem vivenciado as religiões na atualidade.

Retomando as reflexões de Steil (2001) para o autor o pluralismo religioso é resultado do fenômeno moderno que marca a ruptura com uma determinada religião oficial, como ocorreu com o catolicismo no Brasil. Rompimento que, por sua vez, é ocasionada tanto pelos ventos seculares, trazidos pela disseminação do conhecimento racional, científico, como pela diversificação das manifestações religiosas. Logo, não se tem mais a intrínseca relação entre uma denominação religiosa específica e o Estado ao passo que esse ao orientar-se pelos princípios da laicidade não deve legitimar ou valorizar os valores de uma crença em detrimento de outras.

A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao

¹²⁸ “Os crentes hoje, quer estejam no campo das religiões da “nova era”, quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades de fé” (STEIL, 2001, p.123).

processo de modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundidas sobre um único princípio religioso organizador (STEIL, 2001, p.116).

Ainda, de acordo com o pesquisador, nas sociedades latino-americanas identificamos, já a partir dos anos 2000, um campo religioso transformado, onde existem diversas tipos de expressões religiosas seja institucionais, não institucionais, tradicionais¹²⁹, novas, fundamentalistas, ecumênicas, entre outras manifestações. Steil (2001) também analisa os traços que caracterizam as maneiras de viver a religião na modernidade, entre as suas avaliações, o autor identifica a “privatização da religião”.

Com base em trabalho de campo desenvolvido pelo autor na década de 1990, junto a romeiros no sertão da Bahia, Steil (2001) constatou um grande conflito entre o espaço privado e a esfera pública. Desse modo, verificou uma tendência a realização de cultos aos santos em casa, com rituais próprios. Observemos que o autor nos dá pistas de que também entre o catolicismo popular tem havido transformações nas relações dos fieis com as suas crenças, onde elementos tradicionais e modernos se misturam:

[...] procuramos destacar que ao mesmo tempo que aspectos da tradição são reinventados no moderno, aspectos da modernidade são incorporados e reavaliados pelo popular e pela tradição” (STEIL, 2001, p.122).

Outro elemento apontado pelo pesquisador, a partir das reflexões de Ari Pedro Oro, é o trânsito religioso que pode ser definido como a mobilidade de religiosos entre inúmeros ambientes e ideais religiosos e também pelo múltiplo pertencimento. Há, sob essa ótica, um afrouxamento ou diluição das fronteiras institucionais por parte dos indivíduos.

Neste sentido, do ponto de vista dos atores individuais, as religiões não estariam em competição entre si, mas se somariam em vista da garantia de uma maior proteção para aqueles que buscam como resposta à sua aflição. Junta-se a isto a visão recorrente da cultura popular de que as instituições religiosas não esgotam as forças do sagrado. Há algumas dimensões do sagrado que só se realizam para além das fronteiras institucionais. Uma espécie de “sagrado selvagem” que não cabe dentro da ordem ou dos limites

¹²⁹ Um exemplo trazido pelo autor acerca da renovação das tradições tradicionais versa sobre o catolicismo. Segundo ele: “as opções para expressar o “ser católico” se multiplicaram nesses últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar das formas mais tradicionais às mais políticas-libertárias ou emocional-carismáticas. Alguns podem ser católicos, centrando sua prática nos cultos dos santos, outros participando de associações religiosas, outros ainda assumindo compromissos éticos e políticos de caráter libertário. E há também aqueles que se consideram católicos, sem que isto os vinculem a quaisquer compromissos explícitos de ordem religioso-institucional (STEIL, 2001, p.117).

que as instituições procuram estabelecer na distinção entre sagrado e profano (STEIL, 2001, p.121).

Os sujeitos possuem ao seu dispor um “mercado religioso” que disputa por suas adesões e ao qual eles recorrem buscando soluções, conforto ou algum sentido para as suas vidas. Diante disso, semelhantemente aos achados do estudo de Silva Junior (2008) com jovens na região Oeste de Santa Catarina, podemos vislumbrar entre os estudantes que participaram de nossa investigação, duas dinâmicas que tem caracterizado o cenário religioso brasileiro, são elas: *sincretismo religioso e desinstitucionalização religiosa*. Mas, o que tais fenômenos expressam?

257

Em síntese, o sincretismo religioso corresponde a influência dos rituais, concepções de mundo, símbolos de uma religião em outra religião que também os adota, muitas vezes atribuindo-lhes um novo significado. O indivíduo nesse contexto, perambula pelo universo de diferentes religiões, compõem *bricolagens de crenças*. Desse modo, não é incomum frente a esse oferecimento de diferentes crenças que o indivíduo frequente a missa aos domingos na companhia dos pais, vá ao centro espírita com os amigos às terças-feiras ou compareça ao terreiro de candomblé, por exemplo.

Assim, o sincretismo religioso pode favorecer em grande medida a *desinstitucionalização religiosa*, através dela os indivíduos não estabelecem elos com uma determinada instituição religiosa. Estabelecem uma interação com o mundo mágico e seus elementos que não necessariamente dependem da mediação de uma instituição, isto equivale dizer, que os indivíduos não precisam estar dentro das igrejas, dos centros espíritas ou de umbanda para que possam comunicar-se com o que acreditam ser sagrado.

Entretanto, essa evidência não significa que os jovens deixaram de estar nos ambientes religiosos, haja vista que retomando os dados coletados, no que tange a frequência de participação na comunidade religiosa, a maioria (34,20%) declarou ir mais de uma vez por semana, (23,14%) afirmaram que vão apenas uma vez por semana, já (19,17%) alegaram não ter frequentado. Ainda, no que diz respeito ao vínculo religioso, (56,48%) dos estudantes indicaram que pertencem as mesmas religiões que as de suas mães, (38,34%) as mesmas religiões que as de seus pais, já (31,95%) as mesmas religiões que todos os seus familiares, apenas (3,45%) falaram não seguir a mesma religião que alguém de sua família.

Ademais, chamamos a atenção para a indicação dos alunos que em seu tempo livre participam dos grupos de jovens de suas igrejas, o que atingiu a marca de (10,83%). Esse índice

aproxima-se do número de jovens que também indicaram frequentar os grupos de jovens de suas igrejas pelo país, em torno de (15%). Não obstante, a presença nos cultos, nas missas e demais rituais religiosos está entre as atividades mais praticadas pelos estudantes (16,99%), equiparando-se a ida ao cinema (16,99%).

Contudo, acerca da preferência dos estudantes pelos conteúdos de televisão, os de natureza religiosa apresentaram apenas (1,46%) da escolha dos jovens ao passo as séries obtiveram (32,21%) e as novelas (18,89%). Os gêneros musicais mais citados pelos jovens foram: sertanejo (44,02%), eletrônico (42,33%), pop (29,82%), funk (27%), rap (24,33%) e gospel (20,68%). Logo, notamos que, apesar de os programas com teor religioso despertem pouco a atenção dos jovens, a música gospel figura como o sexto estilo preferido por eles.

Com base em tais evidências, notamos que o que ocorre entre os jovens, mais que um movimento secular, são novas formas de relacionar-se com os elementos sagrados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho buscamos refletir sobre como os jovens estão interagindo com as religiões na atualidade. Analisamos informações coletadas por meio da pesquisa associada ao OBEDUC Ciências Sociais da UEL em desenvolvimento. Foram aplicados questionários com 711 estudantes dos três anos do ensino médio regular e ensino médio integrado à educação profissional dos períodos matutino e noturno distribuídos em oito escolas estaduais do Núcleo Regional de Educação de Londrina-PR.

Constatamos que, assim como entre outros segmentos sociais da sociedade brasileira contemporânea, os jovens não têm se distanciado das religiões e religiosidades, porém, é perceptível entre os jovens o estabelecimento de novas relações e ressignificações em relação a experiência religiosa. Isto quer dizer que não há entre os alunos o desaparecimento dos elementos sagrados, ao contrário disso, vimos que os símbolos, ritos, crenças persistem e diversificam-se.

Dito de outra maneira, observamos que as juventudes permanecem estabelecendo interações com os fenômenos religiosos, ou seja, as explicações de viés místico continuam presentes entre as formas como esses se comunicam com o mundo social e o conferem sentido.

Tais processos têm dado dinamicidade e complexidade ao campo religioso no Brasil. Isto posto, verificamos que as juventudes também compõem as mudanças que temos visto na organização do universo religioso brasileiro. Entretanto, notamos que assim como outras categoriais sociais o catolicismo tem perdido adeptos também entre as novas gerações, embora

entre os jovens que investigamos a mencionada religião ainda prevalece tendo a maioria de adeptos, no entanto, com pequena diferença em relação ao número de estudantes que declaram-se dos setores “evangélicos”.

Contudo, a permanência das religiões e religiosidades nas esferas públicas e privada não equivale necessariamente a dizer que tais indivíduos possuem laços institucionais determinados. Diante disso, averiguamos que entre as ressignificações que os jovens têm criado acerca das religiões e religiosidades encontram-se a *desinstitucionalização religiosa* e o *sincretismo religioso*. Por fim, há que se considerar que tais fenômenos compõem uma arquitetura social mais ampla e complexa, onde os papéis das instituições sociais e a dinâmica dos processos de socialização tem se modificado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMO, Helena.; BRANCO, Pedro. P. M (orgs). **Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo, Editora da Fundação Perseu Abramo/ Instituto Cidadania, 2005.
- JUNIOR, Edinaldo E. S. **A religiosidade juvenil no horizonte da pós-modernidade: um estudo sobre as transformações regionais**. Visão Global, Joaçaba, v. 14, n. 2, p. 361-376, jul./dez. 2011.
- MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. Civitas: Revista de Ciências Sociais. Vol. 11, 2011.
- PAIS, José Machado. **A construção sociológica da juventude – alguns contributos**. Análise social, v. XXV, 1990, p. 139-165.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SILVA, Ileizi L. F.; RODRIGUES, Franciele.; **O mito da secularização e a reprodução da moral religiosa no Brasil: um desafio para as escolas públicas?** Revista RELEGENS THRÉSKEIA estudos e pesquisa em religião V. 05–n. 02, 2016.
- STEIL, Carlos A. **Pluralismo, modernidade e tradição transformações do campo religioso**. Ciências Sociales y Relegión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 3, n.3, p.115-129, oct. 2001.

TAVARES, Fátima R. G.; CAMURÇA, Marcelo A. **“Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica.** Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 7, n. I, p. 11-46, 2004.

“AS ESCOLAS PÚBLICAS NO BRASIL ESTÃO PREPARADAS PARA A DIVERSIDADE RELIGIOSA?”¹³⁰

Fábio Lanza¹³¹

Franciele Rodrigues¹³²

Ileizi Luciana Fiorelli Silva¹³³

Luís Gustavo Patrocino¹³⁴

261

RESUMO: Neste trabalho procuraremos refletir sobre como a diversidade religiosa tem sido tratada no âmbito das escolas públicas. Assim, nos atentaremos, especialmente, as maneiras como as religiões de matriz africana, enquanto elemento cultural de tais povos, estão sendo abordadas no cotidiano escolar. As tradições religiosas afro-brasileiras são contempladas por atividades pedagógicas, haja vista a obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura afro-brasileira na educação básica? Intentando responder essa inquietação, partiremos dos olhares de 711 estudantes do ensino médio pertencentes a oito escolas estaduais do Núcleo Regional de Educação de Londrina-PR. Tais amostras foram estudadas por meio da análise estatística e à luz das contribuições da Sociologia das Religiões. Verificamos que, segundo grande parte dos discentes, embora ocorreram iniciativas que valorizem a História e a Cultura Afro-Brasileira em suas escolas, ações formativas acerca das religiões de matriz africana raramente são realizadas, havendo, portanto, grande resistência no trato dessa temática em suas unidades escolares.

Palavras-chave: Diversidade; Religiões; Escola; Londrina-PR.

INTRODUÇÃO

Tolerância não é igualdade. Eu sou contra a tolerância, porque ela não basta. Tolerar a existência do outro e permitir que ele seja diferente ainda é pouco. Quando se tolera, apenas se concede, e essa não é uma relação de igualdade,

¹³⁰ Em referência a fala de Robson Arantes (Ogumsola) durante o Minicurso Diversidade Religiosa, o qual integrou as atividades do I Seminário de Educação para a Diversidade e a Equidade realizado na Universidade Estadual de Londrina (UEL).

¹³¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR) e integrante do Programa Observatório da Educação (OBEDUC) de Ciências Sociais, ambos vinculados a Universidade. Contato: lanza1975@gmail.com.

¹³² Licenciada, bacharela e mestra em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Colaboradora do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR), Programa Observatório da Educação (OBEDUC) e Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão de Sociologia (LENPES), ambos vinculados a mesma Universidade. Contato: r_franciele@hotmail.com.

¹³³ Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Coordenadora do Programa Observatório da Educação (OBEDUC) de Ciências Sociais da mesma Universidade. Contato: ileizisilva@hotmail.com.

¹³⁴ Licenciado, bacharel e mestre em Ciências Sociais, especialista em Estatística pela Universidade Estadual de Londrina. Colaborador do Programa Observatório da Educação (OBEDUC) de Ciências Sociais e ao Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR), ambos vinculados a mesma Universidade. Contato: patrocinolg@gmail.com.

mas de superioridade de um sobre o outro [...] (José Saramago, Um ateu preocupando com Deus. In: Saramago nas suas palavras, 2010).

Neste trabalho ensinamos pensar sobre a diversidade religiosa no âmbito das escolas públicas, atentando-nos para *como* essa instituição social tem abordado a história e as manifestações referentes as religiões de matriz africana em seu dia a dia. Comporão nossa reflexão sobre a temática, 711 questionários respondidos por estudantes do ensino médio regular e integrado à educação profissional concernentes a oito escolas públicas do Núcleo Regional de Educação de Londrina-PR.

Tais amostras foram coletadas por meio da pesquisa “*O ensino médio no Brasil: análise comparativa das múltiplas desigualdades socioeducacionais nas microrregiões do Paraná*”, em desenvolvimento pelo Programa Observatório da Educação (OBEDUC) vinculado ao departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL)¹³⁵.

Centramos nossa atenção à diversidade religiosa nos espaços escolares, especialmente a presença das religiões afro-brasileiras por essas serem as principais vítimas de fanatismo religioso no país. De acordo com informações apresentadas pelo Mapa da Intolerância Religiosa, divulgado em 2011, e responsável por apresentar um levantamento das violências¹³⁶ motivadas por preconceito religioso nos últimos dez anos em território nacional contra os diversos coletivos religiosos como judeus, católicos, muçulmanos, africanos, neopentecostais, as religiões de matriz africana são os alvos mais recorrentes de tais crimes no Brasil.

Tais atentados têm acontecido em múltiplos contextos sociais, em regiões diversas do país e envolvendo diferentes agentes. Como exemplos que ocorreram em ambientes públicos podemos citar os casos de uma menina de 11 anos que foi apedrejada ao deixar um culto de candomblé na Zona Norte do Rio de Janeiro¹³⁷, também uma estudante de 14 anos que foi agredida dentro de uma escola situada na capital do Estado do Paraná, Curitiba¹³⁸. A aluna foi

¹³⁵ Mais informações sobre o projeto podem ser consultadas no seguinte endereço eletrônico:
<http://www.uel.br/cch/soc/portal/pages/projetos/obeduc.php>.

¹³⁶ Compreendemos que a intolerância pode manifestar-se por diferentes modos: seja pela violência física e/ou por violência simbólica. Essa última segundo Bourdieu (2000) corresponde ao mecanismo que faz com que os indivíduos vejam e assimilem naturalmente as ideias e valores dominantes. É desenvolvida pelos agentes e instituições sociais que usam dela para manter sua posição hegemônica e, portanto, de exercício do poder sobre os grupos subordinados.

¹³⁷ Ver em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>.

¹³⁸ Ver em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/estudante-agredida-por-intolerancia-religiosa-dentro-de-escola-nao-quer-voltar-ao-colegio-17650415.html>.

chutada por colegas de sala que diziam não querer aproximação com ela que era da “macumba”, ambos os ataques datam de 2015.

Mais recentemente, em julho de 2017, após a depredação de um terreiro de candomblé localizado na região de Belo Horizonte, a justiça mineira decidiu pelo cerceamento da liberdade de culto da casa¹³⁹. Foi estabelecido um conjunto de regras que deviam ser seguidas para a celebração dos cultos, esses deveriam ser realizados apenas às quartas-feiras e em um único sábado do mês. Caso venha a descumprir a regulamentação, o terreiro é responsabilizado a pagar uma multa diária no valor de R\$100,00.

É explícito o posicionamento parcial do Estado nesse episódio que optou por punir novamente o grupo religioso já violado por outros segmentos da sociedade civil. Ademais, um dos casos mais recentes de intolerância religiosa contra as religiões de origem africana, marca de setembro de 2017. Um grupo de homens armados invadiram um terreiro de candomblé localizado em Nova Iguaçu na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro e obrigaram a mãe de santo a destruir os seus próprios símbolos religiosos¹⁴⁰.

O ultraje foi gravado por e vastamente disseminado nas redes sociais. No vídeo é possível identificar as seguintes passagens: *“Quebra tudo, quebra tudo! Apaga as velas, porque o sangue de Jesus tem poder! Arrebenta todas as guias! Todo mal tem que ser desfeito em nome de Jesus! Quebra tudo porque a senhora é quem é o demônio-chefe! É a senhora que patrocina essa cachorrada! Quebra tudo! Arrebenta as guias todas, derrama, quero que quebre as guias todas”*.

A nível local também presenciamos casos de discriminação religiosa¹⁴¹. Nessa perspectiva, no dia 22 de setembro de 2017 foi realizado nas dependências do Centro de Letras e Ciências Humanas (CLCH) da UEL o *“I Seminário Educação para a Diversidade e Equidade”*. Entre as atividades do evento foi desenvolvido um minicurso com a temática: “Diversidade Religiosa” que contou com a participação de Robson Arantes (Ogumsola), representante da Associação de Ogans de Londrina-PR e região. O depoimento do convidado apresentou, além da inquietação que dá título a esse trabalho, também denúncias de racismo

¹³⁹ Ver em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/07/20/justica-impoe-regras-para-cultos-de-candomble-em-mg/>.

¹⁴⁰ Ver em: <http://cbn.globoradio.globo.com/editorias/policia/2017/09/13/CRIMINOSOS-OBRIGAM-MAE-DE-SANTO-A-DESTRUIR-PRÓPRIO-TERREIRO-EM-NOVA-IGUACU.htm>.

¹⁴¹ Outro crime de intolerância religiosa que ocorreu em Londrina-PR e adquiriu repercussão nacional data de 2013. A líder do movimento negro e mãe de santo, Vilma Santos de Oliveira, conhecida como Yá Mukumby, sua mãe Allial Santos de Oliveira e a sua neta Olivia Santos de Oliveira foram assissanadas em sua própria casa por um vizinho.

religioso que vão desde xingamentos, motorista de ônibus que não para no ponto de embarque quando o vê com as vestimentas brancas e portando suas guias até à ameaças de morte.

À vista disso, acreditamos que refletir sobre os casos de intolerância religiosa que acometem as religiões afro-brasileiras torna-se uma tarefa de grande necessidade e urgência. Para tanto, consideramos ser preciso retrocedermos ainda que brevemente em nossa história a fim de compreendermos como foram se formando os estigmas¹⁴² e as tensões entre tais crenças e as expressões religiosas cristãs, essas últimas majoritárias em número de membros no país, embora, o campo religioso brasileiro seja marcado por uma multiplicidade de manifestações religiosas que ora diversificam-se, ora aproximam-se por meio dos movimentos sincréticos.

Nesse sentido, Paula Monteiro (2006) e Marcelo Camurça (2009) nos trazem contribuições importantes. Segundo os autores, desde o Brasil Colônia a tradição religiosa europeia, predominantemente católica, buscou assimilar a cultura nativa dos povos indígenas e africanos. Intersecções ou recorrendo as palavras de Camurça (2009) “contaminações mútuas” marcaram as relações entre os universos religiosos católico, indígena e africano. Entretanto, como é sabido, essas interações não aconteceram sem conflitos, isto porque, a todas as religiões cabiam assemelhar-se as práticas e visões de mundo do catolicismo. Danças e transes, por exemplo, eram demonizadas pela Igreja Católica.

Assim, manifestações religiosas populares, não institucionalizadas passaram a ser classificadas como “magia negra”, “charlatanismo”, “bruxaria” e, então, representavam uma ameaça à ordem social vigente, sendo necessário persegui-las e coibi-las. É conhecido que as religiões afro-brasileiras conseguiram sobreviver a repressão sofrida por meio do sincretismo afro-católico e também pela incorporação de elementos do espiritismo: “vimos que para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica” (BASTIDE, 1985, p.359).

Diante disso, de acordo com Monteiro (2006) o catolicismo constitui-se como uma espécie de: “língua universal da tradução de qualquer prática em rito religioso e o referencial de uma publicização legítima” (MONTEIRO, 2006, p.61). A partir da Constituição da

¹⁴² De acordo com as contribuições de Goffman (2004) acerca da ideia de estigma: “Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser - incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável - num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem - e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real” (GOFFMAN, 2004, p.06).

República de 1891, o catolicismo deixou de ser religião oficial em nosso Estado, porém, é preciso pontuarmos que tal separação não extirpou a deslegitimação com que os poderes públicos e outros segmentos sociais despendem as religiões afro-brasileiras, vide os episódios de intolerância religiosa contra tais grupos, como ilustramos anteriormente.

Com base nessas considerações, julgamos que debater sobre a diversidade religiosa nos espaços escolares na atual conjuntura sócio histórica que atravessamos configura-se uma forma de resistência as investidas antidemocráticas que a educação brasileira tem sofrido com a ascensão de movimentos reacionários como o Escola “sem” Partido, que buscam, entre outros efeitos, extinguir do cotidiano escolar as discussões sobre diversidade sexual e de gênero, também acerca da pluralidade religiosa, entre outros demarcadores sociais. Contrários a esses projetos que anseiam um modelo educacional discriminatório e excludente, uma vez negligencia um preparo para o respeito às diferenças sociais, intentamos nesse ensaio refletir acerca da edificação de uma escola mais inclusiva (*e viva*) para todos os segmentos sociais.

“DEUS SIM, ORIXÁS NÃO”¹⁴³: A AUSÊNCIA DOS DEBATES SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NAS ESCOLAS PÚBLICAS

Como é sabido o espaço escolar é um ambiente de conflito de diferentes ordens, desde os problemas administrativos como sala de aulas superlotadas, também pedagógicos como a falta de professores ou de materiais didáticos e tão importantes quanto os problemas sociais, como a discriminação racial e a intolerância religiosa. Tendo em vista esses desafios que apresentam-se as escolas, por meio de nossa pesquisa também objetivamos apreender como essa esfera pública tem tratado as diferenças de gênero, étnico-raciais e religiosas.

Nesse momento de nosso ensaio centraremos nossos esforços nas discussões sobre as diversidades étnico-racial correlacionando-as a pluralidade religiosa no ambiente escolar. Diante disso, questionamos: As escolas têm sido sensíveis as tais desigualdades? Têm realizado debates que abordem essas temáticas? De acordo com os estudantes, há casos de preconceito racial e religioso nas unidades escolares pesquisadas? Como as religiões de matriz africana têm sido percebidas dentro dos espaços escolares?

No entanto, antes de prosseguirmos tentando responder tais inquietações, consideramos importante traçarmos os perfis dos jovens que participaram da nossa

¹⁴³ Em referência a fala de Robson Arantes (Ogumsola) durante o Minicurso Diversidade Religiosa, o qual integrou as atividades do I Seminário de Educação para a Diversidade e a Equidade realizado na Universidade Estadual de Londrina (UEL).

investigação. Como já apontado, integraram nosso estudo 711 alunos de oito escolas estaduais localizadas na cidade de Londrina-PR e região metropolitana. Tais estudantes frequentam o ensino médio regular (91,56%) e o ensino médio integrado à educação profissional (6,33%).

Foram contemplados discentes do primeiro ano do ensino médio (33,03%), do segundo ano do ensino médio (34,25%) e do terceiro ano do ensino médio (32,72%). A maioria dos alunos estudam no período matutino (77,92%), mas também agregam a nossa investigação estudantes que frequentam a escola à noite (21,52%) e à tarde (0,56). Salientamos que, geralmente, o ensino médio é ofertado nos horários da manhã e da noite, o que explica a pequena participação de alunos do turno vespertino em nossa pesquisa.

A maior parte dos jovens identificaram-se como mulheres (58,37%), já homens registram (41,21%). No entanto, quando questionados acerca de suas identidades de gênero, (55,98%) indicaram o gênero feminino e (38,40%) apontaram o gênero masculino, já (5,20%) não responderam e (0,42%) classificaram outros. Por meio de tais informações, notamos que não há uma correspondência intrínseca entre o sexo e a identidade de gênero dos indivíduos, tal como defendem interpretações de viés biológico das relações de gênero.

No diz respeito a orientação sexual, os estudantes, majoritariamente, declararam-se como heterossexuais (86,22%), já (5,49) consideraram-se bissexuais, (4,50) não responderam e (3,38%) identificaram-se como homossexuais. Acerca das origens étnico-raciais, o total de alunos brancos foi superior, atingindo a marca de (46,84%), seguidos dos estudantes que declararam-se pardos (36,57%), negros (11,11%), amarelos (3,52%) e indígenas (1,97%). Todavia, se juntarmos o contingente de discentes que disseram-se pardos e aqueles que classificaram-se como negros, totalizamos (47,68%), o que ultrapassa o número de jovens brancos.

No que refere-se ao vínculo religioso, a maior parte dos estudantes declarou possuir religião (81,43%) enquanto (18,57%) afirmaram que não detêm nenhuma adesão religiosa. Observamos, então, que os alunos entrevistados não estão distanciando-se das religiões e religiosidades na contemporaneidade. Entre os que são religiosos, predominaram em nosso estudo os jovens católicos (43,52%), porém, com uma ínfima diferença em relação ao número de alunos “evangélicos”¹⁴⁴ (41,80%). Essa evidência não difere-se do movimento que tem sido observado no campo religioso brasileiro, cujo catolicismo tem perdido fiéis. Segundo dados do

¹⁴⁴ Pontuamos que empregamos o termo “evangélicos” a fim de expressar as diferentes religiões que compõem esse grupo social, a saber: protestantes históricos, pentecostais, neopentecostais. Entretanto, não desconsideramos as heterogeneidades que existem entre tais manifestações religiosas.

Datafolha no íterim de 2000 a 2010, o total de católicos no país decresceu de 73,06% para 64,06%.

Em contrapartida, nessa mesma década (2000-2010) as religiões do segmento “evangélico” (protestante histórica, pentecostal, neopentecostal) aumentaram o número de seus seguidores de modo que o total de “evangélicos” no Brasil cresceu de 26,2 milhões para 42,3 milhões. No que tange as diversidades, buscamos, inicialmente conhecer se os jovens já haviam sofrido algum tipo de discriminação. Como podemos perceber pela tabela abaixo a discriminação estética (obesidade, magreza ou outra característica física) foi a mais indicada pelos estudantes, atingindo a marca de (32,07%), a discriminação religiosa foi a segunda mais citada, com o índice de (11,25%), superando, portanto, a discriminação racial e a de gênero, que obtiveram (10,13%) e (6,89%), respectivamente.

267

Tabela 1. Você já se sentiu vítima de algum tipo de discriminação? Se necessário, marque mais de uma alternativa.

Resposta	Contagem	Porcentagem
Não sofreu	351	49,37%
Estética (obesidade, magreza ou outra característica física)	228	32,07%
Religiosa	80	11,25%
Racial	72	10,13%
Social/Econômica	58	8,16%
Gênero	49	6,89%
Outros	5	0,70%

Fonte: Pesquisa OBEDUC Ciências Sociais UEL

Na sequência, perguntamos em qual contexto os alunos sofreram tais discriminações. Como podemos acompanhar pela próxima tabela, o ambiente escolar é indicado pela maioria dos discentes (70%):

Tabela 2. Em qual contexto?

Resposta	Contagem	Percentagem
Em seu ambiente de estudo	252	70%
Em ocasiões sociais (entre amigos ou local público)	156	43,33%
Na família	88	24,44%
Em seu ambiente de trabalho	22	6,11%

Fonte: Pesquisa OBEDUC Ciências Sociais UEL

A seguir buscamos saber se nas escolas investigadas são realizadas atividades que abordem a cultura negra. De acordo com a maioria dos estudantes são desenvolvidas atividades que valorizam a cultura negra em suas escolas. As respostas sugerem que essas acontecem, principalmente, no decorrer do ano (35,58%) e na semana de comemoração da consciência negra (23,49%), conforme a tabela seguinte nos esclarece:

Tabela 3. Na sua escola em que você estuda são desenvolvidas atividades que valorizem a cultura negra?

Resposta	Contagem	Percentagem
Sim, são desenvolvidas atividades no decorrer do ano	253	35,58%
Sim, porém somente na semana comemorativa da consciência negra	167	23,49%
Não me lembro	157	22,08%
Não temos nenhuma atividade	106	14,91%

Sem resposta	28	3,94%

Fonte: Pesquisa OBEDUC Ciências Sociais UEL

Porém, como podemos ver pela tabela abaixo constatamos que segundo a maioria dos estudantes os estudos sobre as religiões de matriz africana “quase nunca” são abordadas em sala de aula:

Tabela 4. As religiões de matriz africana (candomblé, umbanda, entre outras) são abordadas em sala de aula?

Resposta	Contagem	Porcentagem
Quase nunca	273	38,40%
Não me lembro	150	21,10%
Nunca	140	19,69%
Diversas vezes ao ano	71	9,99%
Frequentemente	49	6,89%
Sem resposta	28	3,94%

Fonte: Pesquisa OBEDUC Ciências Sociais UEL

Notemos que se juntarmos a quantidade de alunos que disseram que “quase nunca” as religiões afro-brasileiras são contempladas nas atividades escolares com aqueles que afirmaram que “nunca” as mesmas são vistas, atingiremos o índice de (58,09%). Ora, com isso, identificamos um paradoxo! Se de acordo com grande parte dos estudantes de nossa pesquisa são desenvolvidas iniciativas que valorizam a cultura negra em suas respectivas escolas, por que não são discutidas as religiões afro-brasileiras, vide que essas são um dos elementos que compõem a cultura de tais coletivos étnico-raciais?

A professora Stela Guedes associada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) nos auxilia a pensar sobre essa problemática. A estudiosa analisou ocorrências de intolerância contra as religiões de matriz africana nos espaços escolares, bem como, os obstáculos para a implementação da Lei 10.639¹⁴⁵. Entre as suas verificações está a indicação que as escolas são os locais em que os alunos membros de

¹⁴⁵ Estabelecida em 2003 a referida legislação define a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira na educação básica e ensino superior.

tais denominações religiosas mais se sentem discriminados. Diante disso, não podemos desconsiderar a intolerância religiosa como um dos fatores que podem levar ao abandono escolar. Em um dos trechos de uma entrevista concedida pela pesquisa ao Portal Aprendiz (UOL), ela afirma:

Em mais de 20 anos de pesquisa todas as crianças e jovens do candomblé são unânimes quando afirmam que todos os espaços da sociedade são cruéis, mas nenhum lugar é tão cruel quanto a escola quando se trata de humilhar e excluir alunos e alunas de candomblé ou umbanda.¹⁴⁶

270

Exercício similar de investigação acerca do ensino das religiões afro-brasileiras por meio da Lei 10.639 foi realizado por Bakke (2011), especificamente, no Estado de São Paulo. A autora, que desenvolveu entre suas técnicas de pesquisa a análise de materiais pedagógicos, de cursos de formação continuada docente e etnografia em três escolas, nos traz evidências a fim de refletirmos sobre a ausência das discussões relativas as religiões afro-brasileiras e também sobre quais são as dificuldades em promover tais debates nas escolas.

De acordo com Bakke (2011) na maioria das vezes o ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos cotidianos escolares fica a cargo dos professores responsáveis pelas disciplinas de Ciências Humanas, como História, Artes, Literatura, Sociologia, Filosofia e Geografia. Logo, as atividades ocorrem de maneira pontual, em determinados momentos do ano letivo, comumente, em lembrança às datas comemorativas como o Dia da Consciência Negra celebrado em 20 de novembro. A pesquisadora classifica tais ações como uma “*Pedagogia do evento*”, uma vez que, não caracterizam um trabalho permanente e conjunto por parte das equipes pedagógicas e nem mesmo mobilizam toda comunidade escolar.

Além disso, outro problema identificado pela autora versa sobre os livros didáticos. Esses, embora estejam avolumando-se desde a publicação do marco legal, ainda permanecessem orientados pelo ensino cronológico, ou seja, pela apresentação da História da África de modo superficial, não contribuindo, assim, para uma educação de perspectiva mais desmistificadora das relações de poder que envolvem as interações entre os grupos étnico-raciais diversos. Em outros casos, alguns exemplares reproduzem estereótipos apresentando, por exemplo, imagens de indivíduos negros desempenhando apenas papéis marginalizados socialmente. Uma amostra disso se dá pela designação dos negros ao exercício de profissões de

¹⁴⁶ A referida entrevista pode ser consultada integralmente no seguinte endereço eletrônico:
<http://portal.aprendiz.uol.com.br/2015/05/12/escola-e-o-espaco-onde-criancas-de-religioes-afro-mais-se-sentem-discriminadas-afirma-pesquisadora/>.

menor prestígio social. Também através das representações que apresentam a mulher negra, a “mulata”, de maneira objetificada e hipersexualizada.

Ainda, como nos lembra Bakke (2011) a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana nas escolas pode ocorrer de diferentes maneiras como a resistência de membros das equipes pedagógicas, professores e alunos em participar de momentos de formação sobre a temática, o impedimento posto a alunos iniciados no candomblé a frequentar as salas de aula portando as suas guias, o boicote as ações que envolvam o assunto e, para mais, o medo em propor o debate frente a reação das famílias dos estudantes, demais profissionais da escola, entre outros sujeitos.

Desse modo, assim como vislumbramos em nossa pesquisa, para a pesquisadora dentre as questões e elementos que compõem a História e a Cultura Africana e Afro-brasileira suscitar a discussão acerca das religiões afro-brasileiras nas unidades escolares figura como um dos maiores desafios, isto porque, há na sociedade brasileira a predominância de uma percepção deturpada de tais crenças, que acabam por associá-las as ideias pejorativas de “coisas do Diabo”, “macumba”, “bruxaria”, entre outros preconceitos.

Não obstante, Bustos, Lanza e Patrocino (2016) dedicaram-se a analisar casos de intolerância religiosa em duas escolas públicas em Londrina-PR. As observações dos pesquisadores indicaram que durante o desenvolvimento do ofício docente, os professores pertencentes às religiões de matriz cristã demonstram grande dificuldade em lidar com indivíduos que possuem filiações religiosas diversas as suas, sobretudo, as religiões afro-brasileiras, o que pode ser constatado pela coleta das seguintes expressões pelos autores: “*discriminação da religião afro*”, “[*preconceito*] em relação as religiões afrodescendentes”, “[*desrespeito*] a religião afro”, “*contra a macumba*”.

Concordamos com os autores que sugerem a importância de cursos de formação continuada que promovam discussões sobre a pluralidade religiosa na sociedade brasileira e, sobremaneira, nas escolas públicas para os quadros de professores dos diferentes níveis de ensino da educação básica (educação infantil, ensino fundamental, ensino médio). Nesse sentido, em um levantamento que realizamos em 2016 na UEL identificamos que apenas a licenciatura em Ciências Sociais entre os quinze voltados à qualificação para a docência oferecidos pela Universidade ofertava uma disciplina, de caráter optativo ressalta-se, que contempla, entre outros conteúdos sobre as religiões e as religiosidades, a diversidade religiosa (LANZA; RODRIGUES; SILVA, 2017).

Torna-se evidente, portanto, que a desnaturalização das percepções negativas conferidas as religiões de matriz africana é um exercício por se fazer. Nesse horizonte, embora Elisa Rodrigues (2013) privilegie em seus estudos as questões referentes a disciplina de ensino religioso, como a formação de professores para esse componente curricular, definição de quais conteúdos curriculares devem ser ensinados e por quais metodologias de ensino, recorreremos as suas considerações buscando pensar sobre as interações entre os fenômenos religiosos e as escolas públicas mais amplamente, especialmente, no que diz respeito aos conflitos que se estabelecem entre os diferentes grupos religiosos nessa esfera pública.

Chamamos a atenção para a noção de *tolerância* discutida pela autora. Essa deverá prezar pelo estabelecimento da coexistência respeitosa entre os diversos coletivos religiosos no dia a dia das escolas, buscando, portanto, desconstruir visões fundamentalistas que tendem a valorizar as suas crenças em detrimento das demais. Desse modo, é preciso considerarmos que não raro as religiões utilizam discursos totalizadores que reivindicam aos seus dogmas e rituais as ideias de *verdade* e *universalidade*.

Vislumbramos, assim, a tolerância como uma capacidade imprescindível para que se caminhe rumo ao reconhecimento, que ao nosso ver, é ainda mais significativo. Reconhecer os outros como sujeitos de direitos, como aqueles que assim como “nós” tem liberdade para professar e vivenciar (ou não) a sua fé. Esse movimento implica uma mudança na forma como olhamos para a nossas crenças e as dos outros sujeitos, procurando relativizá-las: o não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar reconhecimento” (FRASER, 2007, p.122).

No entanto, como garantir esse garantir essa postura de tolerância, e acima de tudo, reconhecimento? Para isso, acreditamos que o *conhecimento* sobre as diferentes religiões, suas narrativas, premissas, símbolos, ritos, mitos, constitui-se como um dos aliados no combate à discriminação religiosa. Gerar debates sobre as diversidades nos espaços escolares é avistá-los como locais que propiciam o encontro entre sujeitos de diferentes origens econômicas, com múltiplas crenças religiosas (o que também inclui não possui uma religião), de pertencimentos étnico-raciais distintos que trazem suas vivências para esse ambiente social, se comunicam, interagem. Estabelecem processos de trocas e conflitos. Não seria esse um dos principais locais para que os indivíduos aprendam a lidar com as diferenças?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procuramos conhecer se as religiões afro-brasileiras são abordadas em sala de aula de acordo com as percepções dos estudantes do ensino médio de escolas públicas do Núcleo Regional de Educação de Londrina-PR. Assim, evidenciamos que segundo a maioria dos alunos são desenvolvidas nas escolas pesquisadas ações que valorizam a cultura negra.

Entretanto, não são desenvolvidas em sala de aula discussões sobre as religiões afro-brasileiras. Diante do que foi discutido, observamos que trazer para as instituições escolares debates sobre tais tradições tem sido um grande desafio, mesmo após o estabelecimento da Lei 10.639. Mas, se as religiões expressam um dos elementos da cultura dos povos africanos porque não trazer esse assunto para a ciência dos alunos?

Vimos que ao longo dos séculos as religiões de matriz africana são as que mais tem sofrido com a intolerância religiosa no país. Frequentemente presenciamos crimes de natureza religiosa praticados contra terreiros, casas de santo ou ataques aos seus membros, proibição às suas manifestações, ainda que esses nem sempre sejam tipificados como crimes de intolerância religiosa pelo Estado. Esse último, muitas vezes, também tem violado as práticas religiosas afro-brasileiras, na medida em que não asseguram a sua liberdade de existência e expressão.

Retomando o questionamento que levou a feitura desse trabalho: “as escolas públicas no Brasil estão preparadas para a diversidade religiosa?” Ressaltamos que ao elaborarmos essa pergunta não intentamos defender que as escolas públicas promovam quaisquer tipos de proselitismo religioso¹⁴⁷. Ao contrário disso, entendemos esses espaços não devem subordinar uma crença a outra, isto é, desvalorizar uma religião para exaltar e promover outra, mas sim propiciar a desmistificação das relações assimétricas que historicamente tem sido construídas entre os grupos religiosos.

Sob esse prisma, compreendemos que a postura tolerante, premissa para o desenvolvimento do reconhecimento, é democrática na medida em que reconhece a religião do outro enquanto legítima, a confere dignidade, não a esvazia de significado. Dito de outro modo, a tolerância religiosa torna-se condição para a efetividade dos regimes democráticos. Nesses contextos, os poderes públicos devem prezar para que as distintas religiões possuam o seu

¹⁴⁷ “O proselitismo religioso se caracteriza pela difusão de um conjunto de ideias, práticas e doutrinas que se auto referenciam como verdade. Durante todo o período Colonial e Imperial, a estreita relação entre estado e igreja legitimou o proselitismo na instrução pública, assim como discursos e práticas de negação da diversidade religiosa e de subalternização das crenças, saberes, identidades e culturas que se distinguiam do padrão sociocultural estabelecido. Mesmo com a Proclamação da República, e a consequente separação constitucional dos poderes políticos e religiosos, o proselitismo ainda se configura no contexto e cotidiano escolar” (BRASIL, 2016, p.171).

espaço de culto, de expressão com liberdade, igualdade e respeito. A supressão de quaisquer manifestações religiosas configura-se como um ataque aos direitos humanos.

Por fim, reforçamos a necessidade de promovermos ações voltadas à formação de professores que sejam sensíveis a pluralidade religiosa e a todas as diversidades sociais (de gênero, sexual, étnico-racial, econômica, regional), uma vez que vislumbramos que esse profissional pode atuar como um dos mediadores entre os conflitos entre os diferentes grupos sociais e, para mais, poderá contribuir para a desconstrução das desigualdades entre eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKKE, Rachel R. B. **Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2011.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 2ª ed., 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Pierre Bourdieu; tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 3ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/#/site/inicio>. Acesso em: 29 de junho de 2017.

BUSTOS, Vinicius dos S. M.; LANZA, Fábio.; PATROCINO, Luis G. **As práticas religiosas dos professores nas escolas de Londrina: uma análise sobre a intolerância religiosa**. In: Caderno de ANAIS V Seminário Internacional de Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), Londrina: UEL, 2016.

CAMURÇA, Marcelo. **Entre sincretismos e “guerras santas”**. Revista USP. São Paulo, n. 81, março/maio 2009.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética?** Revista Lua Nova, USP. São Paulo, 70: 101-138, 2007.

GOFFMAN, Erving. **Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Publicação original: 1988. Digitalização: 2004.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa – 2011**. Violação ao Direito de Culto no Brasil. Rio de Janeiro, 2011.

LANZA, Fábio.; RODRIGUES, Franciele.; SILVA, Ileizi L. Fiorelli. **Diversidade religiosa nas escolas públicas: olhares para a formação de professores.** In: Caderno de ANAIS VI Seminário Internacional de Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), Londrina: UEL, 2017.

MONTEIRO, Paula. **Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil.** Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, n. 74, mar 2006.

RODRIGUES, Elisa. **Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública.** Numen, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 763-782, 2013. Disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2126/1935>. Acesso em: 25 set. 2017.

SARAMAGO, José. **Um ateu preocupado com Deus.** In: Saramago nas Suas Palavras. Edição e selecção de Fernando Gómez Aguilera, Lisboa: Editorial Caminho, 2010.

A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE CURITIBA E O PROCESSO DE DIOCESANIZAÇÃO PÓS-PADROADO

Marcia Regina de Oliveira Lupion (UEM-PG)²⁵³

Resumo: Este artigo objetiva apresentar a criação da diocese de Curitiba no ano de 1892 como um desdobramento do processo ocorrido no pós-Proclamação da República quando o governo estabelecido pretendeu se organizar a partir de um Estado laico. O citado desdobramento é visto como uma reação da Igreja Católica em se reorganizar sobre a autogestão a que foi obrigada a lidar a partir sobretudo do Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, responsável pela extinção do Padroado. Vários obras e autores conceituais contribuíram para a elaboração da discussão aqui pretendida como o livro produzido pelo hoje Bispo Emérito de Curitiba, Dom Pedro Antônio Marchetti Fedalto “História da Igreja no Paraná” de 2014 que me proporcionou uma visão geral do evento; da geógrafa Zeny Rosendahl privilegiei “Primeiro a obrigação, depois a devoção” publicado em 2012 no qual a autora estuda a criação de dioceses como uma estratégia espacial utilizada pela igreja católica para expandir seu capital simbólico e territorial e, seguindo essa linha, destaco a tese de Maurício de Aquino (2012) responsável por articular a ideia de expansão territorial e simbólica proposto por Rosendahl considerando o conceito de *diocesanização* elaborado para estudar a criação da diocese de Botucatu em 1908. A reflexão aqui presente é parte de um estudo de maior vulto sobre a prática religiosa de um padre conhecido por praticar curas e exorcismo que viveu em Maringá-Pr entre 1969 e 2000. Em todos os sentidos, a discussão presente nesse artigo visa contribuir para os estudos acerca da História da Igreja Católica no Paraná e das Religiões e religiosidades como um todo.

455

Palavras-chave: Diocese de Curitiba. Pós-Padroado. Estado Laico. *Diocesanização*.

BRASIL, 1889: ESTADO LAICO E IGREJA CATÓLICA

Em 11 de março de 1856, Zacarias de Góes e Vasconcelos, Presidente da Província do Paraná, escreve um relatório informando sobre a situação religiosa no *Estado* como sendo a de falta de sacerdotes para o ministério dos sacramentos e a péssima condição das construções religiosas. Segundo ele, seus pedidos incessantes têm por objetivo “pedir remédio para esse estado de desmantelamento que dificulta dos exercícios da religião, tão necessários para moralizar o povo e adoçar seus costumes” (FEDALTO, 2014, p. 111). Quase trinta anos depois, outro Presidente da Província, Dr. José Pedrosa, escreve à Assembleia Legislativa do Paraná em 16 de fevereiro de 1881 um relatório sobre o que considerou o triste estado da religião no

²⁵³ Doutoranda em História Cultural com ênfase em História das Religiões – Catolicismo; mestre em História Social; especialista em História das Religiões e graduada em História sempre pela Universidade Estadual de Maringá. Contato: mrolupion2@gmail.com.

Paraná no qual destacam como prováveis motivos o pouco zelo de alguns padres com o culto público e o indiferentismo do povo pela causa da religião (FEDALTO, 2014, p. 111). E, em relatório datado de 16 de janeiro de 1882, o Vice-presidente da Província do Paraná, José Antônio Vaz de Carvalho, escreve a Assembleia Legislativa com as seguintes palavras:

[...] o estado religioso da Província não é satisfatório e que ao se ver o abandono, em que por aqui anda o culto, quase que se acredita nos célebres cálculos de um matemático escocês que, para época não distante, marcou o desaparecimento da religião de Cristo, a menos que se repita a Encarnação do Verbo Divino. As igrejas, em obras que nunca mais acabam, existem quase todas em um estado vizinho de indecência. E o povo, como que para furtar-se a tão triste espetáculo, deixa de frequentá-las e, assim se vai aos poucos a crença de nossos maiores (FEDALTO, 2014, p. 112).

Os parágrafos acima introduzem a questão debatida neste artigo que é a criação da diocese de Curitiba, Estado do Paraná, como parte da estratégia de autogestão da Igreja Católica a partir da extinção do Regime do Padroado em 1890 por meio do Decreto 119-A. Movimento que foi parte da nova postura governamental pautada na laicidade adotada pelo recém-criado Estado Republicano em 1889. Esse estudo²⁵⁴ foi feito considerando obras e autores que discorrem sobre a temática privilegiando a produção interdisciplinar para a compreensão do objeto. Já a ideia de criação de dioceses como uma estratégia da Igreja Católica frente a sua nova condição de autogestora de seu equipamento material e simbólico foi pensada a partir do proposto por Zeny Rosendahl (2012) e Maurício de Aquino (2012). Enquanto Rosendahl prioriza o estudo sobre a criação de espaços religiosos pelo Brasil desde 1551 até o ano 2005, Aquino procura situar a criação da diocese de Botucatu no ano de 1908 como parte da estratégia que foi conceituada por ele como *diocesanização* da Igreja Católica. Ou seja, o movimento promovido pela Instituição Católica de expansão do capital simbólico por meio do aumento de seu equipamento físico objetivava dar mais visibilidade e espaço à instituição numa sociedade

²⁵⁴ Originalmente o estudo sobre a criação da Diocese de Curitiba foi realizado para colaborar com informações que pudessem contribuir para uma versão do contexto no qual foi criada a também diocese de Maringá no ano de 1956. O histórico do estabelecimento desses dois equipamentos católicos por sua vez, visava contribuir para compreender o contexto no qual Bernardo Abel Alphonse Cnudde, padre conhecido por praticar curas e exorcismos em Maringá, viveu e desenvolveu uma prática religiosa peculiar e que, dadas suas formas operativas, tornou-se objeto de uma pesquisa doutoral ainda inconclusa. Compreender a criação extensiva de dioceses e arquidioceses pelo país sobretudo no pós Proclamação da República me permitiu ter uma visão panorâmica da prática de Bernardo considerando a forma como sua própria instituição de pertencimento operava suas ações frente aos espaços físicos considerados aptos a serem ocupados notadamente no que concerne aos municípios recém fundados como foi o caso de Maringá, fundado em 1947.

que se mostrava aberta a outras religiões sobretudo após o Decreto 119-A que garantia a liberdade de culto no país.

Arelado ao fenômeno da *diocesanização* está o conceito de *territorialidade* criado por Zeny Rosendahl (2012). Se por diocesanização compreende-se a expansão, domínio e manutenção do capital simbólico cristão-católico, territorialidade “significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar dado território” (ROSENDAHL, 2012, p. 22). Ou seja, ambos os conceitos são complementares pois buscam compreender e explicar a estratégia encontrada pela Igreja católica no Brasil em fins do século XIX até meados do XX frente ao projeto republicano de um estado laico.

457

Datada de 1892, a criação da diocese de Curitiba encontra-se inserida nesse momento histórico e foi concebida, portanto, como parte dessa estratégia de fortalecimento da Igreja Católica frente a nova realidade que se descortinava no limiar do século XX. Sigamos com os motivos citados por Fedalto para a criação da circunscrição eclesiástica curitibana.

Ainda Brasil 1889...

Além dos motivos acima, Dom Fedalto (2014) cita outros elementos dificultares à prática da religião católica no Paraná provincial. No que concerne ao clero, consta o fato de padres e missionários darem *maus exemplos* vivendo em concubinato contrariando os votos de observância do celibato; a própria recusa da Igreja em abolir o celibato; padres que praticavam o ministério incorreto das missas e das confissões; padres avaros e, principalmente, número insuficiente de sacerdotes. A complexidade em incutir nos indígenas a cultura religiosa cristã e a prática da devoção popular fazem parte dos motivos listados como dificultadores da prática clerical juntamente com a distância espacial entre padres e sedes episcopais e, entre os próprios padres; a falta de retiros espirituais e formação pastoral em seminários; a oposição entre os párocos em colocar em prática orientações vinda dos bispos também constam da extensa lista (FEDALTO, 2014, p. 112-114).

Em relação aos leigos, o bispo informa que havia muitos fiéis que levavam uma vida cristã exemplar sendo fervorosos nos sacramentos, outros, porém, viviam em concubinato e muitas vezes adquiriam riquezas de forma ilícita, outros ainda cometiam adultério com as escravas e maltratavam a escravaria em geral (FEDALTO, 2014, p. 115, 116). O bispo emérito

cita ainda como motivos para a crise do clero questões que se encontram interligadas às demandas histórico-nacionais e internacionais do período dentre as quais se destacam:

O positivismo, o regalismo, o iluminismo, a maçonaria influíram negativamente na prática da vida espiritual, sacramental. Muitos no litoral paranaense, em Curitiba, São José dos Pinhais, Guarapuava e Palmas levavam uma vida religiosa apática, imbuídos de ideias maçônicas, e sem uma postura ética e moral condizentes com a lei cristã (FEDALTO, 2014, p. 116).

458

Diante da situação descrita, Dom Fedalto conclui que a vida religiosa católica no Paraná e no Brasil em fins do Império encontrava-se com um estrutura debilitada tanto pelos acontecimentos políticos, notadamente relativos ao poder da maçonaria e do positivismo nos altos escalões do poder, quanto pela falta de padres e excesso de escândalos praticados por muitos deles. Segundo ele ainda, a população vivia uma religiosidade popular que prescindia da presença do padre uma vez que a participação do povo se dava na forma de procissões e levantamento de mastros dos padroeiros e que, na maior parte do tempo, “o povo vivia abandonado espiritualmente, sem nenhuma formação religiosa e cultura cristã” (FEDALDO, 2014, p. 116) sendo este portanto, o quadro sobre o qual a diocese de Curitiba foi criada.

Há que se fazer jus ao fato de que a situação do clero paranaense perante o clero paulista pouco difere até 1892 uma vez que a maioria dos clérigos que vieram para o Paraná eram oriundos de São Paulo. Dom Fedalto sistematiza a condição do clero paulista como havendo entre seus membros muitos candidatos ao sacerdócio que o faziam de fato pelo amor a Deus e o faziam de forma edificante. Mas, esse comportamento não era regra. Grassava entre os seminaristas e sacerdotes mais jovens aqueles que se entregavam ao clericalismo por imposição da família, para conseguir um emprego, pela má seleção dos candidatos ou por serem fazendeiros. Considera ele que muitos davam mau exemplo perante a comunidade pois eram, além de mal preparados na teologia e liturgia, dados a rixas, ganância e não observância do celibato (FEDALTO, 2014, p. 110).

Anos antes, em 1888, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1826-1894) bispo da diocese de São Paulo promove o Sínodo Diocesano em conformidade com as recomendações do papa Pio IX (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2019) objetivando, portanto, a reforma clerical cujo sentido era coibir o mau exemplo dos padres e recomendava,

[...] o celibato, o uso da tonsura, da batina, evitar o comércio e a simonia. Proibia os bailes, os teatros, as touradas e as cavalgadas, o jogo, a caça, o exercício da medicina, da advocacia. Determina o estudo da teologia dogmática, da moral, da liturgia, o culto a Maria, aos Santos, a explicação pormenorizada da doutrina católica, a prática da pastoral, o dever da missa e recitação da Liturgia das Horas, a obrigatoriedade da residência na paróquia (FEDALTO, 2014, p. 110).

Parte do episcopado de Dom Lino aconteceu já no período republicano e foram diversas as contendas entre o bispo e o governo descritas no histórico da arquidiocese de São Paulo, algumas delas tendo o bispo saído vitorioso, como no caso em que o Estado mandou demolir a igreja do Colégio dos Jesuítas como se esta fosse uma propriedade nacional quando não o era recebendo a Mitra Diocesana ganho de causa. Já noutro exemplo, a Mitra não obteve sucesso quanto solicitou o retorno do produto das loterias que havia sido estabelecido por Dom Pedro II como pertencente a diocese. Nesse caso os esforços foram vãos e a quantia que estava destinada ao auxílio na construção da Catedral foi depositada no Tesouro Nacional e revertida em financiamento para uma escola normal “já que o Estado estava separado da Igreja” (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2019).

459

Os parágrafos acima e os dois exemplos citados introduzem a discussão acerca da relevância da mudança no regime político e governamental ocorrido no Brasil com o advento da República em 1889 e o movimento que levou a criação da diocese de Curitiba e pouco desenvolvido na obra de Dom Fedalto. Embora o prelado faça referência à reforma do clero e a outros motivos, como por exemplo, o fim do Padroado, a Questão Religiosa e a maçonaria como concorrentes para a reforma da instituição, não há aprofundamento da temática, ou melhor, há uma redução das mesmas apresentadas em breves parágrafos em sua obra.

Para uma melhor compreensão acerca da criação da diocese paranaense no ano de 1892 é salutar conhecer o seu envolvimento numa dinâmica de maior alcance que foi a reordenação do Estado brasileiro e da Igreja Católica no Brasil em fins do século XIX e que se encontra no primeiro momento do cenário que levou a instituição a se organizar a partir da autogestão:

Marco da história política brasileira, a instauração da república em 15 de novembro de 1889 resultou na promulgação do decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, responsável pela extinção do padroado, fazendo desta última data um marco cronológico referencial na história das religiões no Brasil, com profundos efeitos sobre o catolicismo devocional e institucional até então considerado religião oficial do Estado com todas as prerrogativas decorrentes dessa condição. Assim, o dia 07 de janeiro de 1890 inaugurou a Era Pós-Padroado da história brasileira sinalizada pela emergência do Estado laico e pela promulgação da liberdade religiosa (AQUINO, 2013, p. 120).

O fim do Padroado, contudo, não é um efeito exclusivo do Decreto 119-A. Concorreram para sua extinção fatos ocorridos anteriormente sobretudo o movimento conhecido como Questão Religiosa ocorrida entre 1872 e 1875 envolvendo o papa Pio IX, o Imperador Dom Pedro II, os bispos do Brasil e o combate à maçonaria e à modernidade laica. O estopim que principiou a cisão foi dado pelas propostas presentes no sumário *Syllabus Errorum* e pela Encíclica *Quanta Cura* emitidos em 1864 e levados a cabo conjuntamente com orientações oriundas do Concílio Vaticano I (1869-1870) e o movimento de romanização e fortalecimento do poder papal oriundos desse evento. Além disso, na ocasião da Questão, o arcebispado da Bahia e bispos brasileiros das dioceses de Mariana, Fortaleza, Diamantina, Porto Alegre, e a Prelazia de Goiás mostraram-se solidários e obedientes ao papa e não ao Estado. Sendo que a opção por criar dioceses e levar avante a missão de conversão já estavam presentes antes mesmo da separação entre Igreja e Estado (ROSENDAHL, 2012, p. 73). O episódio da Questão Religiosa foi estudado em profundidade pelo historiador Dievani Vital e assim sintetizado:

Mas afinal, qual seria então o motivo dessa hostilidade da Igreja brasileira para com a maçonaria já que ambas instituições tinham relações muito próximas por conta de seus membros? Para nos aprofundarmos na resposta à essa pergunta devemos nos lembrar que a maçonaria enquanto sociedade secreta encontrava-se condenada pelo *Syllabus*, enumeração sumária lançada em 1864 por Pio IX que continha os oitenta “erros” da sociedade moderna da época, segundo a autoridade da Igreja. Ou seja, a instituição de caráter laico também era entendida como um erro dos tempos modernos. Como já apontamos, os bispos reformadores brasileiros orientaram suas ações de modo a atender às aspirações universalistas de Roma, expressas através do *Syllabus* e da Encíclica *Quanta Cura*, ambos documentos papais ratificados pelo I Concílio Vaticano em reação aos novos tempos da modernidade, definidos pelas conquistas do pensamento liberal ilustrado da Revolução Francesa. O ato de expulsão do padre Almeida Martins, após o discurso em loja maçônica em março de 1872, foi assim tomado como ofensivo pela instituição de tradições iluministas atuante no Brasil. Logo em seguida viriam as medidas dos bispos (VITAL, 2015, p. 135).

Sendo o Imperador praticante da maçonaria assim como intelectuais e diversos clérigos brasileiros, o movimento promovido por Pio IX, principiou o início de rachaduras na instituição do padroado uma vez que tal estrutura, naquele momento, já não atendia aos interesses de uma elite que se constituía sob os ideais iluministas e modernizantes e que assumia, cada vez mais, os rumos da política e da condução social brasileira²⁵⁵ para além do poder religioso.

Os efeitos das mudanças promovidas pela laicização do Estado não tardaram a ser sentidos. Houveram, como citado nos dois exemplos envolvendo Dom Lino, reações por parte do clero brasileiro quando este, ao mesmo tempo em que se via liberto das limitações impostas pelo Padroado pelo Decreto 119-A e amparados pelo movimento de romanização determinado pelo Concílio Vaticano I (1872-1875) viram, em princípio, seu poder religioso ser excluído das decisões políticas pelo governo republicano recém constituído e, principalmente pelos ideais iluministas que o acompanharam.

Considerando apenas a letra do Decreto 119-A de 1890 se tem a impressão de que a separação Estado e Igreja se deu forma definitiva tanto institucional quanto culturalmente. Contudo, a realidade posterior ao Decreto mostrou que a Igreja se reorganizou perante a nova realidade e, para citar apenas um exemplo, entre 1891 e 1920 em Belo Horizonte, foram promovidos protestos quanto à retirada do ensino religioso das escolas públicas. E, os governos belo-horizontinos desse período pressionados por grupos católicos leigos orientados por sacerdotes locais acabaram, na última data, por ceder à demanda. Assim, o ensino religioso, que no período ora estava presente no currículo ora não, retornou definitivamente para os

²⁵⁵ A ruptura entre Estado e Igreja, no entanto, não foi tão profunda como parecia a princípio. Como tal discussão extrapola os marcos dessa tese e já foi estudada à exaustão por diversos autores, sugiro a leitura dos trabalhos de GOMES, Edgar da Silva. A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca. 2006. 242 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática). Centro Universitário Assunção – Pontifícia Universidade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006. Disponível em < <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp023647.pdf> >. Acesso 29 jan. 2019; MARCHI, Euclides. A igreja e o Estado: a construção da concórdia. **Estudos hisbero-americanos**. PUCRS, v. 19, n. 02, dez. 1993. p. 65-97; AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **ESTUDOS AVANÇADOS**, 18 (52), 2004. p. 109-120; AZEVEDO, Thales de. O catolicismo como religião do regalismo no Brasil. In: _____. **A religião civil brasileira: um instrumento político**. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 43-52; AZEVEDO, Thales de. Primeira República: positivismo declinante e nacionalismos espiritualistas. In: _____. **A religião civil brasileira: um instrumento político**. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 69-78; AZEVEDO, Thales de. Nos anos 30: a Lei e o Estado “sob a proteção de Deus”. In: _____. **A religião civil brasileira: um instrumento político**. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 79-87; AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil 1920-1930. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarice. (Orgs.). **Faces do catolicismo**. Florianópolis, SC: Editora Insular, 2008. p. 61-89.

colégios (MICELI, 1985, p. 70). Nesse sentido, aquilo que parecia uma separação efetiva mostrou-se ao longo do tempo uma reacomodação de interesses. Segundo Miceli:

A separação não significou uma ruptura com os grupos dirigentes locais nem suscitou um redirecionamento das políticas e dos investimentos da igreja com vistas a ampliar seu público fora das classes dirigentes ou a estabelecer alguma forma de atendimento às demandas dos setores sociais subalternos. As figuras-chaves na condução da política eclesiástica destinada ao público interno (a saber os grupos dirigentes) passaram a ser aqueles bispos “empresários” que se mostraram bem-sucedidos na montagem de alianças com o poder local oligárquico (Miceli, 1985, p. 45).

462

Institucionalmente podemos estabelecer como a reação mais expressiva e imediata da nova relação entre Igreja Católica e Estado a publicação da Pastoral Coletiva de abril de 1890 (2019). Nesse documento o episcopado se posicionou frente ao Decreto 119-A de 07 de janeiro do mesmo ano que proibiu a intervenção do governo Federal e Estadual na vida religiosa e, consagrou a plena liberdade de cultos no país além de extinguir o Padroado. Além disso, o Decreto reconheceu todas as igrejas e confissões religiosas como entidades jurídicas e, portanto, senhoras da administração de seus bens e edifícios (BRASIL. DECRETO 119-A, 1890). Dom Odilão de Moura descreve as mudanças provocadas pelo decreto acima e por outros que o sucederam da seguinte forma:

Inegavelmente, o Decreto revolucionário favoreceu a Igreja ao libertá-la do *cárcere de ouro*. Mas este Decreto, os outros que após foram publicados e os dispositivos constitucionais de 1891 relativos à liberdade religiosa não respeitaram integralmente as exigências do Direito Natural a respeito desta liberdade. A obrigatoriedade do casamento civil antes do religioso, a laicização plena dos cemitérios, a inelegibilidade dos clérigos, a negação do direito de votas aos religiosos, a proibição do ensino religioso nas escolas públicas, a conservação da legislação sobre os bens de “mão morta” evidenciam que as disposições legais sobre a liberdade religiosa não se adequavam bem à justiça natural, que vinham carregadas de preconceitos contra a Igreja (MOURA, 1978, p. 34. Grifos do autor).

A Pastoral Coletiva de 1890 é um dos documentos que mostram como a Igreja passou a concentrar todas as atenções na defesa e manutenção da sobrevivência do catolicismo. Era destinada ao clero, aos fiéis e ao Marechal Deodoro da Fonseca, Chefe do governo provisório e teve por objetivo colocar esses grupos, principalmente os dois primeiros, a par da

situação em que a Igreja se encontrava perante o governo estabelecido (GOMES, 2006, p. 185). Em linhas gerais, a Pastoral combatia o divórcio entre Igreja e Estado e a liberdade de culto pois via nessas duas prerrogativas do Decreto 119-A uma afronta à doutrina católica (PASTORAL..., 2019). Mas, a reação que mais interessa à narrativa e que se seguiu à escrita da Pastoral foi o intenso processo de criação de dioceses pelo território nacional, ato que antes era de prerrogativa exclusiva do Imperador, mas, que com o fim do Padroado e a laicização do Estado passou a ser responsabilidade da hierarquia católica (GOMES, 2006, p. 187).

A criação de dioceses como estratégia católica para manutenção e difusão de territórios religiosos atendia também à demanda de novos agentes espaciais oriundos das classes médias urbanas, do operariado, assim como os imigrantes e outros desde 1888 quando a escravidão foi abolida. De acordo com Reosendahl (2012, p. 74) houve um crescimento populacional no Brasil que passou “de cerca de 14,5 milhões de habitantes em 1890 para aproximadamente 36 milhões em 1930”. Será pois, com vistas à demanda populacional e o fortalecimento de novos espaços de convivência e trabalho oriundos de uma nascente industrialização nacional e da vida no perímetro urbano que a estratégica expansionista adotada pela Igreja Católica fará a opção pela criação da diocese de Curitiba em 1892, dois anos após a escrita da Pastoral Coletiva.

A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE CURITIBA, 1892

Foi no movimento da nascente autogestão por parte da Igreja Católica e da constituição do Estado Laico brasileiro que se deu a criação da diocese de Curitiba, a primeira do Paraná, em 27 de abril de 1892 pela Bula *Ad Universas Orbis Ecclesias* (Para as Igrejas Universais do Mundo) pelo Papa Leão XIII. Desmembrada da diocese de São Paulo (território do Paraná) e da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro (território de Santa Catarina), a diocese paranaense abrangia um território com 295.485 km², com uma população de 700 mil habitantes e 78 paróquias nos dois Estados e nove curatos no Paraná. Depois de instalada, a diocese de Curitiba passou a pertencer à arquidiocese do Rio de Janeiro até 1908 quando se tornou sufragânea da arquidiocese de São Paulo. Elevada a essa condição em sete de junho do mesmo ano teve como primeiro bispo Dom José de Camargo Barros (1858-1906), empossado somente em 1894 e tendo governado até abril de 1904 quando foi transferido pelo Papa Pio X para a diocese de São Paulo (FEDALTO, 2014, p. 145, 150, 157).

Entre 1890 e 1930 seriam fundadas 68 dioceses, número e progressão que contrastam amplamente com o quantidade de dioceses existentes até 1854, data da criação da última diocese no Império. Até 1854 havia no Brasil 12 dioceses distribuídas pelas regiões da Amazônia, pelo Nordeste e Centro-Sul configurando dessa forma, para os anos entre 1890 e 1930 um aumento de aproximadamente 566% no número de espaços estratégicos de difusão da fé pela Igreja Católica. A dispersão diocesana no período citado privilegiou as regiões mais povoadas e mais importantes economicamente, estando o Paraná incluído dentre os bispados criados na região sul do país (ROSENDAHL, 2012, p. 75).

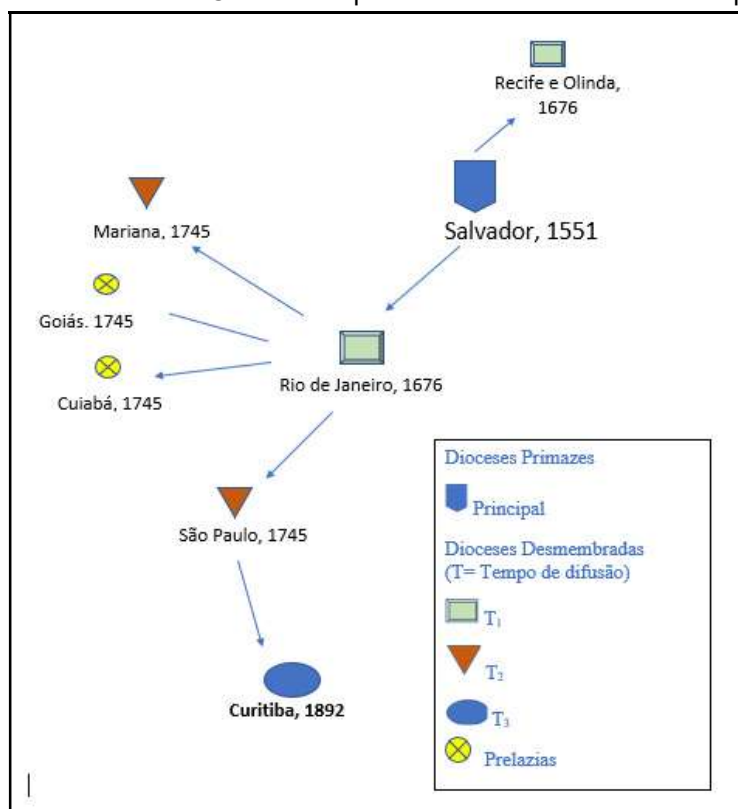
Nesse ínterim, o aparato estrutural desenvolvido pela Igreja Católica acabaria por se tornar um dos bastiões do próprio governo ao colaborar com o ideal de contenção e disciplinarização da sociedade brasileira notadamente a partir dos anos 1930 quando os inimigos comum de Igreja e Estado, leia-se fascismos, socialismos e comunismos, se inseriram na sociedade brasileira. No fim do século XIX e início do XX, no entanto, a Igreja buscou se organizar dentro do novo modelo governamental estabelecido e, como dito acima, criar dioceses foi uma das medidas desenvolvidas para demarcar seus espaços e domínios. Ciosa do fato de que as dioceses existentes não são capazes de atender de forma adequada a população, iniciam-se discussões, avaliações e conferências para escolher a melhor estratégia para ampliar a cobertura territorial, material, espiritual e territorialista da Igreja Católica dentro do imenso país em que estava inserida.

Artifício semelhante foi utilizado pela Igreja Católica europeia quando essa, na metade do século XIX, cria uma série de dioceses para compensar a perda de territórios eclesiásticos na península Itálica. Tal medida foi compreendida por Aquino (2012, p. 82) a partir do sentido certonianiano de estratégia, isto é, quando “um sujeito de querer” gerencia suas relações com o exterior com base práticas marcadas por astúcias e desejos (CERTEAU, 2014, p. 44). No caso, a Igreja Católica quando decidiu por expandir e manter seu poder na sociedade brasileira frente o governo laico, teria se utilizado da estratégia já realizada anteriormente na Itália e que se configurou a partir da ideia de que

[...] o mundo poderia ser recortado em dioceses, prefeituras, prelaturas, paróquias, etc. Desse modo, pode-se considerar que tal estratégia preservou e ampliou, no âmbito espiritual e no plano de controle religioso, os antigos domínios da Igreja, transpondo para essa nova territorialidade o capital simbólico e o poderio institucional adquirido pelo catolicismo romano ao longo de sua história milenar (AQUINO, 2012, p. 83).

Transposta para terras brasileiras, a estratégia de aumento de circunscrições eclesiásticas não foi usada tanto no sentido de manutenção de espaços cujo domínio tenha sido perdido como na Itália, e sim, objetivando expandir seu poder diante do recém-constituído estado laico e ocupar ostensivamente áreas cuja distância dos centros eclesiásticos não permitiam um efetivo controle administrativo e doutrinário. De acordo com esses acontecimentos, a criação da diocese de Curitiba faz parte do primeiro movimento de grande alcance promovido pela Igreja Católica frente às normatizações impostas pelo governo republicano no que concerne ao Paraná. Pensada a partir do exposto por Zeny Rosendahl (2012, p. 79), a criação da diocese curitibana encontra-se no tempo de difusão três em relação à diocese Primaz de Salvador que data de 1551 como se pode verificar na Figura 1 sendo precedida pelas dioceses do Rio de Janeiro, 1676 e São Paulo, 1745.

Figura 1: Criação da diocese de Curitiba no quadro da difusão eclesiástica a partir de 1551²⁵⁶.



Fonte: A própria autora.

²⁵⁶ Quadro elaborado sobretudo a partir das obras de ROSENDAHL, 2012 e FEDALTO, 2014.

O movimento de expansão católico ocorrido no Brasil a partir de 1889 foi batizado por Mauricio de Aquino como sendo o fenômeno da *diocesanização*, isto é,

[...] um fenômeno de criação de dioceses que rearticulou lugares físicos, políticos e discursivos em dimensões sociopolíticas e religiosas, em sintonia com as determinações da Cúria Romana, ainda que o movimento de criação de dioceses não tenha sido homogêneo (AQUINO, 2012, p. 82, nota 163).

Com a intensão sistemática de laicizar governo e sociedade em fins do XIX e início do XX, há uma ruptura sutil na relação entre governo e igreja num Brasil que se propõe republicano. Com isso, a Igreja Católica passa a ter maior autonomia frente a seus próprios negócios e estatutos. Ciosa do fato de que as dioceses existentes não são capazes de atender de forma adequada a população, iniciam-se discussões, avaliações e conferências para escolher a melhor estratégia para ampliar a cobertura territorial, material, espiritual e territorialista da Igreja Católica dentro do imenso país em que está inserida como visto em páginas anteriores por ocasião do estudo acerca do Decreto 119-A e da reação da Igreja Católica ao documento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Zeny Rosendahl (2012) ao estudar a constituição do espaço religioso no Brasil desde 1500 até o estabelecimento do Império considera que a ocupação se deu em saltos cujos espaços percorridos são de maior ou menor alcance temporal. Considerando essa prerrogativa, observa-se que durante os anos de 1801 e 1900, houveram poucos investimentos na fundação de dioceses sendo citadas pela autora a existência de dez dioceses para atender a toda população do Império por exemplo (ROSENDAHL, 2005, 12938). Como visto acima, o significativo aumento de circunscrições eclesiásticas no pós-Proclamação é um dos sintomas da autogestão católica e, segundo Miceli (1985, p. 45) a “estadualização” levada a cabo pelo Estado laico acabou por promover praticamente todas as capitais do país à condição de sedes episcopais.

A criação da diocese de Curitiba, vista sob essa perspectiva, extrapola os motivos comumente citados para a criação de dioceses como o aumento no número de habitantes oriundo da expansão territorial e, consequentemente a dificuldade de atendimento aos fiéis exatamente pela abrangência física e humana de uma diocese e insere o evento como resultante direto das mudanças e da reorganização do clero brasileiro durante o primeiro movimento

promovido logo após a separação entre Estado e Igreja em 1889. Dentro dessa perspectiva, considera-se a instalação da diocese na cidade de Curitiba no ano de 1892 como um movimento complexo de interação entre a estratégia de estabelecimento de um estado que se propôs isento em relação à religião no Brasil e a estratégia espacial criada pela igreja católica para expandir a instituição e renovar a presença eclesiástica numa sociedade recém organizada sobre a laicidade.

Três anos após a Proclamação da República e dois anos após a publicação do Decreto 119-A e de sua réplica católica, a Pastoral Coletiva, a criação da diocese curitibana é compreendida nesse artigo como fruto da estratégia para expansão de domínios territoriais e simbólicos elaborado pela Igreja Católica leva a cabo por meio do aumento no número de dioceses pelo país. Com essa medida, acreditava a elite eclesiástica fazer frente ao movimento modernizante promovido pelo governo republicano no que concerne a equiparação entre a religião católica e as demais religiões proposto pelo Decreto 119-A e também reforçar seu poder no país por meio da constituição de áreas sob o domínio como dioceses, paróquias, escolas, casas de misericórdia, seminários, grupos de leigos católicos, dentre outras.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Maurício de. A Igreja Católica na Primeira República Brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocesanização, congregações religiosas, In: CARREIRO, Gamaliel Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo; SANTOS, Thiago Lima de. (Orgs.). **Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoção nas religiões**. São Luis: EDUFMA, 2013. p. 113-142

AQUINO, Maurício. Modernidade republicana e *diocesanização* do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1980-1923). 2012. 301 f. Tese. Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, SP: 2012.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Disponível em <<http://www.arquisp.org.br/historia/dos-bispos-e-arcebispos/bispos-diocesanos/dom-lino-deodato-rodrigues-de-carvalho>>. Acesso em 23 jan. 2019.

BRASIL. DECRETO 119-A, DE 07 DE JANEIRO DE 1890. Rio de Janeiro, RJ, jan. 1890. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em 29 jan. de 2019.

CERTEAU, Michel de. Introdução. In: _____. **A Invenção do cotidiano**. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.vol 1.

FEDALTO, Pedro Antônio Marchetti. (Dom). **História da Igreja no Paraná: contribuição de Dom Pedro Antônio Marchetti Fedalto para a celebração do Jubileu de Ouro do Regional Sul 2 da CNBB**. Curitiba: Serzegraff Indústria e Editora Gráfica Ltda, 2014. 588 p.

GOMES, Edgar da Silva. A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca. 2006. 242 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática). Centro Universitário Assunção – Pontifícia Universidade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006. Disponível em <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp023647.pdf>> . Acesso 29 jan. 2019.

MICELI, Sérgio Pessoa de Barros. A elite eclesiástica brasileira (1890-1930). 1985. 233 f. Tese – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campina, 1985.

MOURA, Odilão (Dom). **Ideias católicas no Brasil:** direções do pensamento católico do Brasil no século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO CONTRA A LIBERDADE RELIGIOSA. Disponível em: <https://permanencia.org.br/drupal/node/1327>. Acesso em: 31 mar. De 2019.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção:** estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196 p.

VITAL, Dievani Lopes. Iluminismo e revolução nas ideias e nas práticas políticas da “ilustração” brasileira. 2015. 219 f. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2015.

AS CONCEPÇÕES DE MATERNIDADE DAS MULHERES IMIGRANTES HAITIANAS DO MUNICÍPIO DE CAMBÉ/PR

Daniele Soares Sana (PG)¹⁶⁸

Líria Maria Bettiol Lanza (PQ)¹⁶⁹

Resumo

O desenvolvimento do modo de produção capitalista influencia e reconfigura os fluxos migratórios, desencadeando efeitos sociais, políticos, econômicos e culturais nas sociedades. Considerando a mobilidade humana como um processo histórico e o Brasil como país inserido nesse cenário de recepção dos fluxos migratórios, nota-se a intensificação da migração haitiana, sobretudo a partir de 2010. Diante desse contexto, a migração feminina está em processo de crescimento em âmbito internacional, e pode ser identificada na região de Londrina/PR, sobretudo, as mulheres-mães imigrantes haitianas. Neste sentido, o presente artigo tem como objetivo compreender as concepções de maternidade das mulheres imigrantes haitianas do município de Cambé/PR. A pesquisa de caráter qualitativo teve como procedimentos metodológicos, revisão bibliográfica, realização de um debate em grupo com cinco mulheres haitianas do município de Cambé/PR, sobre as concepções de maternidade e como esse processo se configura diante do fenômeno migratório, bem como, aplicação de formulários com as mesmas no intuito de caracterizá-las. Com este estudo foi possível aferir a presença do discurso religioso como explicação e justificativa tanto para a maternidade, quanto para sua classificação em mãe “boa” ou “má”. Às concepções de maternidade, alicerçadas na religião reforça o patriarcado e as relações de gênero, expressas através do discurso religioso, em que as mulheres consideram a maternidade como um designo divino e não uma escolha, orientando um processo de naturalização da maternidade.

289

Palavras-chave: Imigração. Maternidade. Religião.

Introdução

O modo de produção capitalista vigente na sociedade atual rege a economia e seu desenvolvimento. Em seu seio de constituição está a divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, refletindo desigualdades econômicas, sociais e territoriais. Neste sentido, a migração se vincula ao modelo econômico e ao processo de formação tanto do excedente populacional, quanto do exército industrial de reserva, uma vez que, a própria necessidade do capitalismo em se expandir demanda mão de obra que esteja apta e disposta a atender aos requisitos impostos por esse sistema.

De acordo com Brito (1995), a mobilidade espacial humana é uma das características do capitalismo em que as cidades passaram pelo processo de urbanização acelerado, intensificando, desta forma, a migração do campo para a cidade, visto que, “toda esta transferência de atividades do campo à cidade parece ser motivada por uma exigência técnica

¹⁶⁸ Bacharel em Serviço Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Residente em Saúde da Família pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: danielessana@gmail.com

¹⁶⁹ Professora Doutora do Departamento de Serviço Social (UEL). Membro do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Coordenadora do Projeto de Pesquisa “Trajetórias de Imigrantes nos territórios: a construção do acesso às políticas de Seguridade Social” (UEL-Fund. Araucária). E-mail: liriabettiol.j@gmail.com

da produção industrial: a aglomeração espacial das atividades – que se traduz em sua urbanização” (SINGER, 1998, p. 31). No entanto, é importante considerar os componentes históricos das migrações, uma vez que, os países se desenvolvem de formas distintas, conseqüentemente, os fluxos migratórios também. Todavia, “não houve economia e sociedade que se desenvolvessem sem que houvesse uma intensa mobilidade espacial da população” (BRITO, 1995, p. 1). Ademais, a mobilidade humana sempre ocorreu, porém, “o que varia, são as condições históricas, econômicas, culturais e políticas que estiveram subjacentes à predominância de determinados tipos de deslocamento populacional” (PACHECO; PATARRA, 1997, p. 26).

O presente trabalho compreende que o fenômeno migratório sempre existiu, perpassando diferentes períodos históricos, porém, entendendo que a partir do advento do modo de produção capitalista, os fluxos são diretamente vinculados e afetados pelo mesmo, assim, “as migrações internacionais, atualmente, mais que um fluxo naturalizado de mobilidade humana, constituem um espelho das assimetrias das relações socioeconômicas vigentes em nível planetário” (MARINUCCI, MILESI, 2006, p. 53).

Considerando o fluxo migratório feminino e o crescente número de mulheres imigrantes no decorrer dos anos, estas ainda permanecem invisibilizadas, devido à escassez de informações que possam identificar os motivos, os processos e os efeitos que a migração provocou na vida das mesmas, haja vista que os impactos que a migração causa na vida de homens e mulheres são distintos (DIAS, et al. 2009).

A migração feminina haitiana se tornou uma realidade na região de Londrina/PR a qual fez-se necessária uma aproximação. Neste sentido, o presente estudo é resultado de um trabalho de conclusão de curso, vinculado ao projeto de pesquisa “Trajetórias de imigrantes nos territórios: a acesso as políticas de Seguridade Social” da Universidade Estadual de Londrina, tendo como objetivo compreender as concepções de maternidade das mulheres imigrantes haitianas do município de Cambé/PR. A metodologia utilizada no estudo foi um debate em grupo com as mulheres imigrantes haitianas do município de Cambé/PR, a respeito da temática.

Sendo assim, o presente trabalho está dividido em três momentos: o primeiro problematizando questões relativas a gênero associado a maternidade, considerando o histórico do movimento feminista e sua relação com as concepções de maternidade; o segundo momento expõe sobre os fluxos migratórios e a migração feminina haitiana; e em um terceiro momento, a apresentação e análise dos dados a respeito das concepções de maternidade das mulheres imigrantes haitianas.

Gênero e maternidade

Considerando que a estrutura patriarcal influencia nas relações de gênero é importante ressaltar que as mesmas se diferem em cada período histórico, de acordo com as diferentes sociedades, visto que possuem configurações específicas, porém, embora tais relações não sejam homogêneas e uniformes, o que há em comum entre elas é que “culturalmente, os sistemas patriarcais enfatizavam a fragilidade das mulheres e sua inferioridade” (STEARNS, 2007, p. 33).

A construção da mulher como um ser subordinado ao homem gera um processo de naturalização das relações hierárquicas, em que há a dominação-exploração dos homens sobre as mulheres, acarretando em “preconceitos e estereótipos dos gêneros como próprios de uma suposta natureza (feminina e masculina), apoiando-se, sobretudo na determinação biológica” (CARLOTO, 2003, p. 163). Todavia, Saffioti (1992) acredita que o papel de subordinação das mulheres advém das relações capitalistas de produção e instituições de poder masculino.

Tendo em vista o papel socialmente construído e atribuído às mulheres na esfera privada da vida social, associando-as a maternidade, é que Badinter (1985) problematiza toda questão materna em seu livro: *Amor Conquistado: Mito do Amor Materno*, considerando que a maternidade e o amor materno não é um instinto, inerente a toda mulher, mas algo adquirido, uma vez que:

O amor materno é apenas um sentimento humano como outro qualquer e como tal incerto frágil e imperfeito. Pode existir ou não, pode aparecer e desaparecer, mostrar-se forte ou frágil, preferir um filho ou ser de todos. Contrariando a crença generalizada em nossos dias, ele não está profundamente inscrito na natureza feminina (BADINTER, 1985, p. 2).

Cabe ressaltar que as concepções de maternidade variam de acordo com a história, isto é, as atitudes maternas são atitudes formatadas e padronizadas, nos diferentes períodos e lugares, adquirindo determinados aspectos. Segundo Badinter (1985), nos séculos XVII e XVIII, após o nascimento as crianças eram entregues às amas de leite, as quais cuidavam até os cinco anos de idade e somente após esse período voltavam a ter contato com as mães

biológicas, ou seja, “como todos os sentimentos humanos, ele varia de acordo com as flutuações socioeconômicas da história” (BADINTER, 1985, p. 2).

Se tratando do século XX, Scavone (2001) apresenta o debate feminista acerca da maternidade, remetendo a luta das mulheres em prol dos direitos sexuais e reprodutivos. Neste sentido, a autora demonstra três momentos distintos na história para expor as problematizações realizadas pelos movimentos feministas referentes à maternidade, os quais foram marcantes para o movimento feminista e para a conquista de direitos.

O primeiro momento esteve ancorado na corrente do feminismo igualitário, período em que a maternidade é reconhecida enquanto um defeito natural, denominado como handicap. Neste momento, o intuito era que as mulheres pudessem encontrar suas demais potencialidades e identidades, não se restringindo a maternidade. Na luta por métodos contraceptivos e aborto enquanto direito, as mulheres francesas na década de 1970, visavam possibilitar a livre escolha pela maternidade, entendendo que:

A luta pela livre escolha da maternidade (contracepção livre e gratuita, liberação do aborto) rompia com a premissa ‘tota mulier in útero’, que definia a mulher pela maternidade. A aquisição deste direito era considerada fundamental para liberar as mulheres do lugar que ocupavam na vida privada, portanto, condição de liberdade e igualdade sociais (SCAVONE, 2001, p. 140).

Ancorado no feminismo diferencialista, o segundo momento foi considerado como o período de “negação do handicap”, foi marcado pelo questionamento do movimento feminista sobre a recusa da maternidade defendida no momento anterior, problematizando se as mulheres realmente queriam ser definidas sem a maternidade, pois a defesa era de que esse processo é parte da história e identidade das mulheres.

Essa perspectiva feminista acreditava que a maternidade proporcionava um saber feminino, em que a partir de Foucault, todo saber está associado a relações de poder. Sendo assim, as feministas procuraram dar visibilidade as mulheres e ao poder que as mesmas exercem na sociedade mediante a maternidade. Desta forma, “a maternidade passa a ser considerada como um poder insubstituível, o qual só as mulheres possuem e os homens invejam” (SCAVONE, 2001, p. 140).

Já no terceiro momento, o debate estava voltado a “desconstrução do handicap natural”, entendendo que, “não é o fato biológico da reprodução que determina a posição social das

mulheres, mas as relações de dominação que atribuem um significado social à maternidade” (SCAVONE, 2001, p. 141), isto é, segundo a autora, embora o movimento feminista tenha iniciado com a ideia de handicap, baseado na diferença biológica entre os sexos e considerando isso como um defeito natural, “ela acaba mostrando que a dominação de um sexo sobre o outro só pode ser explicada social e não biologicamente” (SCAVONE, 2001, p. 141).

Scavone (2001) considera ainda que a perspectiva de gênero possibilitou compreender a maternidade a partir de múltiplos aspectos, visto que:

Ela pôde ser abordada tanto como símbolo de um ideal de realização feminina, como também, símbolo da opressão das mulheres, ou símbolo de poder das mulheres, e assim por diante, evidenciando as inúmeras possibilidades de interpretação de um mesmo símbolo. Além disso, ela pôde ser compreendida como constituinte de um tipo de organização institucional familiar, cujo núcleo central articulador é a família. E, mais ainda, foi possível compreendê-la como um símbolo construído histórico, cultural e politicamente resultado das relações de poder e dominação de um sexo sobre o outro (SCAVONE, 2001, p. 143).

Neste sentido, considerando os diferentes momentos e entendendo que os mesmos baseavam-se na possibilidade de escolha da mulher em ser ou não ser mãe, da oportunidade de acesso a métodos contraceptivos e conceptivos, de acordo com a vontade de cada uma, visando um processo materno que não as impossibilitasse de se inserir no mercado de trabalho, é que o movimento feminista continua seu processo de luta.

A seguir será abordado a temática do fluxo migratório haitiano para o Brasil e a migração feminina, considerando a posição da mulher haitiana na sociedade e sua relação com a maternidade.

Fluxos migratórios: o fenômeno migratório feminino e migração haitiana para o Brasil

A migração como um fenômeno presente na conjuntura internacional atual desencadeia efeitos sociais, econômicos e culturais nas sociedades, bem como possibilita reflexões teóricas, tendo em vista os distintos fluxos migratórios nos diferentes países.

A migração internacional foi historicamente considerada como um fenômeno predominantemente masculino, no entanto, a partir da década de 1970 a migração feminina começa se expandir. A invisibilidade da migração feminina advém, não só, mas também, da

própria ausência de informação sobre “as causas de migração, os processos e o impacto deste fenômeno” (DIAS et al. 2009, p. 23) na vida das mulheres.

Marinucci e Milesi (2015) expõem que a feminização da migração configura-se como um processo que envolve três elementos: o crescimento de mulheres imigrantes; a mudança do perfil das mulheres imigrantes e a maior visibilidade da migração feminina. No entanto, embora a migração feminina tenha aumentado em nível internacional, ela não necessariamente acontece de forma homogênea, entendendo que a mesma nos países da África e Ásia é menor, tendo em vista, as relações de gênero e o sistema patriarcal.

De acordo com Marinucci (2007, p. 2):

Na América do Norte, desde os anos 30 do século passado, as mulheres representam a maioria nos fluxos migratórios. Na Austrália o fenômeno é mais recente, tendo início só a partir de 2000. A Europa, por sua vez, é o continente que atualmente tem a porcentagem mais alta (53,4%), alcançando o topo de 57,6% na Europa Oriental.

Os fatores que justificavam o elevado número de migrações para os países do Norte, referiam-se a reunião familiar e as possibilidades de acesso ao âmbito educacional e de trabalho. Já nos países do Sul, os registros de migração feminina são menores, todavia, “América Latina e Caribe são a primeira região ‘em desenvolvimento’ que conseguiu a paridade entre migração internacional masculina e feminina, a partir de 1990” (MARINUCCI, 2007, p. 3).

No entanto, isto não se deu da mesma forma para todos os países, uma vez que, na América Central o predomínio ainda era da migração masculina. Além disso, Marinucci (2007, p. 5) acredita que “o número de mulheres migrantes nas últimas décadas, embora constante, é bastante pequeno. De fato, em nível internacional, nos últimos 45 anos, houve um aumento inferior a 3 pontos percentuais (de 46,8% em 1960, para 49,6% em 2005)”.

Não há como negar que houve aumento da migração feminina, porém, a mesma começou a se intensificar a partir da década de 1970 e a maior visibilidade para esses fluxos a partir da perspectiva de gênero, possibilitou que tais fluxos fossem mais problematizados, entendendo que, “mais que o número de mulheres que emigram, foi a maneira de analisar a realidade migratória, agora profundamente condicionada pela ótica de gênero. A expressão feminização das migrações se torna sinônimo de maior visibilidade da mulher migrante” (MARINUCCI, 2007, p. 7).

As relações de gênero e patriarcais instituídas nas diferentes sociedades pode influenciar o fluxo migratório feminino, uma vez que, a “sociedade gera uma forte influência, na medida em que estabelece o papel da mulher e suas limitações no ato migratório” (MARINUCCI, 2007, p. 4). No entanto:

Existem condicionamentos de gênero, no lugar receptor, que também podem influenciar a decisão de migrar e, sobretudo, para onde migrar. As políticas migratórias, embora aparentemente neutras, podem facilitar ou prejudicar a chegada de mulheres ao estabelecer parâmetros sobre número e tipo de migrantes admitidos. A migração feminina pode ser também desestimulada pelos estereótipos culturais em relação ao papel da mulher no lugar de chegada (MARINUCCI, 2007, p. 4).

A mudança do perfil das mulheres nos fluxos migratórios situado por Marinucci e Milesi (2015) se refere ao fato da migração feminina ser historicamente associada à migração masculina, isto é, a mulher vista apenas como acompanhante do homem nesse processo. No entanto, cresceu o número de mulheres que migram a partir de um projeto migratório individual, pois, “cada vez mais mulheres migram de forma independente devido à intensa procura de trabalho feminino e a crescente aceitação social da sua independência econômica e mobilidade” (DIAS et al. 2009, p. 23). De acordo com Marinucci (2007, p. 8):

A reunião familiar continua, sem dúvida, uma das principais causas das migrações femininas, sobretudo nos países do Norte do mundo. No entanto, cresce cada vez mais o número de mulheres que se deslocam por razões de trabalho, frequentemente como primeiras provedoras da renda familiar.

Embora as mesmas migrem à procura de trabalho e se insiram no mercado de trabalho, normalmente são utilizadas como mão de obra barata, submetendo-as a condições ainda mais precárias de trabalho e em funções domésticas ou de cuidado, porém, para as mulheres mães, o cuidado se refere ao outro, ao passo que seus filhos precisam ser cuidados por outros também.

Todavia, existem também aquelas que migram a partir de um projeto migratório familiar. O fato de migrarem sozinhas não necessariamente significa que as mesmas não tenham que sustentar familiares que residem em outro país através de remessas de dinheiro. Consequentemente “essa responsabilidade as coloca em uma situação de maior vulnerabilidade

e, não raramente, as obriga a aceitar duras condições de trabalho e tolerar violações hediondas dos próprios direitos, para garantir as remessas” (MARINUCCI, MILESI, 2015, p. 58), ou seja, embora o perfil das mulheres em contexto migratório tenha modificado isso não necessariamente influencia na melhoria em termos de direitos a essas mulheres.

Neste sentido, incorporar a perspectiva de gênero nas migrações é “reconhecer a discriminação social e econômica a que muitas vezes este grupo está sujeito” (DIAS et al. 2009, p. 24). Além disso, considerando o tema proposto no presente trabalho e a relação entre Brasil e Haiti, torna-se importante apresentar a aproximação entre ambos, considerando a migração feminina haitiana nesse contexto.

A aproximação entre Brasil e Haiti se iniciou em 2004 tanto através da MINUSTAH, como também, por meio de um acordo denominado como Acordo Básico de Cooperação Técnica e Científica. Essa relação entre ambos influenciou o processo de migração para o Brasil, se intensificando a partir de 2010, ano em que houve o terremoto e “cerca de 1.200 militares brasileiros atuavam no país” (ALESSI, 2013, p. 82).

O terremoto ocorrido no Haiti em 12 de janeiro de 2010 teve cerca de 7 graus na escala Richter, atingindo a região oeste do país, a qual compreende Porto Príncipe, capital do país, e as demais cidades em seu entorno, isto é, “os abalos transformaram Porto Príncipe em pilhas de concreto, fazendo ruir o Palácio do Governo, os edifícios dos Ministérios, a sede das Nações Unidas, a Catedral, a Université d’Etat, hospitais, escolas, e a ínfima infraestrutura existente” (FARIA, 2012, p. 77).

Diante de toda conjuntura histórica, econômica, social, política e ambiental do Haiti, o mesmo se configura como um país de fluxos emigratórios constantes. No entanto, o mesmo se intensificou para o Brasil a partir do terremoto de 2010, e consequentemente, um acentuado número de solicitações de refúgio, dada situação enfrentada pelos imigrantes no Haiti. Costa (2015, p. 63) ressalta que “as imagens do terremoto comoveram o mundo, porém, devido à crise, os países receptores de haitianos mantiveram suas portas fechadas, argumentando que estavam se protegendo de possíveis epidemias que poderiam vir do Haiti”.

Embora o Brasil tenha sido um dos países receptores, o Conselho Nacional para Refugiados (CONARE), órgão que avalia as solicitações de refúgio no país, não considera a situação dos haitianos como refúgio, visto que, não se enquadra no conceito de refugiado estabelecido pela Convenção de 1951.

O Brasil diante de todo conjunto de fatores criou como alternativa para entrada de haitianos no território nacional o visto por razões humanitárias. O mesmo surge por meio da

Resolução Normativa nº 97/12 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg). De acordo com a referida Resolução: “consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010” (RESOLUÇÃO NORMATIVA nº 97/12).

Quando criada, a normativa previa a concessão de visto permanente para os imigrantes haitianos durante cinco anos. Durante esse período, o imigrante adquiria o documento de identidade de estrangeiro e antes do término dos cinco anos, o imigrante que desejasse continuar no país, podia solicitar a permanência no Brasil desde que provasse trabalho formal.

Segundo a própria Resolução, o visto era concedido pelo Ministério das Relações Exteriores e tinha um caráter especial, podendo ser disponibilizados mil e duzentos vistos por ano, o que correspondia a cem vistos por mês. No entanto, embora a mesma tivesse prazo para vigorar por dois anos, foi prorrogada nos anos seguintes, com a última atualização de prorrogação para outubro de 2017.

Frente ao exposto, tendo em vista a migração haitiana para o Brasil, cabe evidenciar a migração feminina haitiana no território brasileiro, considerando a mulher migrante e sua posição na sociedade haitiana, possibilitando uma maior reflexão sobre as mulheres haitianas no âmbito migratório e sua relação com a maternidade.

Araújo (2015), ao citar Rosa (2006), expõe que só a partir da Constituição de 1986, as mulheres no Haiti foram reconhecidas iguais perante a lei. Não se diferindo em muito das demais sociedades, na sociedade haitiana também existem hierarquias de gênero nas relações, principalmente em âmbito familiar. No entanto:

Apesar disso, as mulheres são consideradas a “espinha dorsal” da sociedade haitiana; são elas que movimentam o comércio de bens de primeira necessidade nas ruas. Estas mulheres, conhecidas como “Madanm Sara”, caminham por longos trechos e trabalham por longas horas sob o sol escaldante. Muitas delas, além de vender, também plantam e colhem os alimentos (ARAÚJO, 2015, p. 22).

A expressão “Poto Mitan” no Haiti é utilizada para se referir às mulheres, conotando a ideia de “Pilar Central”, no intuito de evidenciar a importância das mulheres no lar, entendendo que “historicamente, estas são responsáveis por manter a economia familiar quando os homens estão desempregados e/ou migram em busca de trabalho” (ARAÚJO, 2015, p. 22).

Considerando a migração haitiana para o Brasil, de acordo com Araujo (2015, p. 23), a migração masculina ainda é predominante se comparada com a feminina, ressaltando a relação disso “com o construto moral imperante na sociedade haitiana, de que o homem é o provedor financeiro primordial do lar”. Neste sentido, normalmente migram primeiro os homens em busca de trabalho e posterior a eles, migram as mulheres.

No entanto, isto não elimina o fato de que existem demais situações em que as mulheres haitianas migram antes que seus companheiros, migram sozinhas ou até mesmo grávidas, visto que “de maio a outubro de 2014, 26 haitianas grávidas chegaram ao abrigo improvisado em Rio Branco, após uma viagem que dura de 7 a 12 dias” (ARAUJO, 2015, p. 23).

De acordo com Jacques et al. (2017, p. 2):

No Haiti, um dos países mais pobres dessa região, grande parte das famílias, principalmente as chefiadas por mulheres, vive em situação de insegurança alimentar, 78% da população sobrevive com menos de 2 dólares por dia e o acesso aos bens essenciais, aos serviços de saúde, à justiça e à seguridade social é limitado.

Tratando-se de políticas públicas direcionadas às mulheres, no Haiti as mesmas ainda estão direcionadas a saúde materna. No entanto, os índices de mortalidade materna permanecem elevados, sendo considerado um dos mais altos do mundo (JACQUES et al., 2017). Embora em 2008 tenha sido criado o Programa de Cuidados Obstétricos gratuitos no país, “o estado não garante o acesso à saúde e métodos contraceptivos, culminando em altas taxas de natalidade aliada a altas taxas de mortalidade materna” (ARAUJO, 2015, p. 23).

Não obstante, os partos realizados em condições adequadas no país não chegam a 50%, influenciando nos altos índices de mortalidade materna. Araujo (2015, p. 23), problematiza a intervenção das forças armadas no Haiti, uma vez que, “o assédio das tropas de ocupação, são parte das dificuldades que penalizam – principalmente as mulheres – no Haiti”.

Considerando a necessidade de se pensar a saúde da mulher, tendo em vista a saúde sexual e reprodutiva da mesma, é que Jacques et al. (2017, p. 2) expõe a precariedade do sistema de saúde haitiano, em que:

apenas 18% das mulheres têm acesso a métodos contraceptivos modernos. Além disso, o país enfrenta o fenômeno da feminização da Aids, com taxas de

2,4% em mulheres contra 1,6% em homens; os programas de saúde não enfocam os direitos sexuais e reprodutivos a política de saúde não inclui a perspectiva de gênero.

Neste sentido, tendo em vista a realidade da saúde da mulher no Haiti e considerando a precária situação da saúde sexual e reprodutiva da mulher haitiana, torna-se importante refletir sobre a saúde da mulher haitiana no Brasil, uma vez que, as concepções de maternidade são influenciadas pela conjuntura histórica, social e econômica do país no qual se estão inseridas. Deste modo, vê-se como fundamental compreender as concepções de maternidade das mulheres imigrantes haitianas, a partir de um projeto migratório, na região de Londrina-PR.

299

Religião e Maternidade

Considerando toda construção histórica da maternidade, vê-se que a concepção da mesma foi formada nos diferentes períodos, por influência do próprio patriarcado, em que as relações de gênero estabelecem papéis ao homem e a mulher. Todavia, essas concepções foram moldadas por diferentes discursos, sendo um deles a religião, isto é “a vinculação da mulher completa à imagem da mãe protetora foi feita por diferentes discursos, mas o mais antigo deles foi o religioso” (VÁSQUEZ, 2014, p. 169).

Durante todo debate, pôde-se notar essa conotação religiosa nos discursos sobre a concepção de maternidade, bem como no processo de escolha em ter ou não filho, o porquê tiveram filhos, qual o momento certo para tê-los, o processo de cuidado e até mesmo a visão sobre as mulheres que não tem.

A maternidade foi muito valorizada pelas mulheres haitianas, como algo que constituía sua identidade social enquanto mulher e o cuidado com os filhos como um aspecto fundamental na relação entre mãe e filho, considerando que a responsabilidade do cuidado com os filhos é realizada: “como Deus mandou para cuidar deles. Elas vendem as coisas, trabalha, coloca eles na escola para estudar e eles vão para faculdade estudar” (Florence, 2017).

Considerando essa relação que as mulheres têm com a maternidade, as mesmas demonstram que o que importa é o desejo de ser mãe e não necessariamente o fato de ter o filho, porque só o desejo de ser, já te torna uma mãe, ou seja, “não é porque Jesus não dá filho pra ela, ela é mãe como todas as mães mesmo assim” (Nachelle, 2017).

O fato de uma mulher não ter filho e ser considerada como mãe mesmo assim, representa a concepção dessas mulheres em relação à maternidade, concepção essa que considera todas as mulheres como mães. Todavia, nem todas são “mães de verdade”, pois, “mães de verdade” são

aquelas que cuidam, isto é, se ela é uma mãe que não cuida e não quer o filho, não pode ser considerada enquanto “mãe de verdade”, mas a mulher que não pode ter filhos e deseja isso, é mãe mesmo assim.

As mesmas reforçam ainda que as mulheres que são mães precisam interagir com essas mulheres que não tem filhos para que elas se sintam acolhidas e se sintam pertencentes a esse mundo materno, caso contrário “ela vai sentir que não faz parte disso, que ela não é nada” (Nachelle, 2017).

Nota-se primeiramente que o cuidado é mencionado como Deus quer que seja e que a concepção de maternidade como “mãe de verdade” reaparece nesse eixo, no entanto, neste momento vinculado ao discurso religioso, visto que, agora a mãe verdadeira é um designo divino. A representação da mulher enquanto mãe ainda é um padrão de mulher enraizado no imaginário social e das próprias imigrantes a partir dos relatos.

A religião sustenta e reforça a lógica do patriarcado, visto que a mulher é tida como procriadora e cuidadora e o cuidado como uma responsabilidade divina, entendendo que ser mãe não é uma escolha, mas “graça de Deus” (Yaritzta, 2017), isto é, a mulher-mãe é agraciada. Pode-se dizer que o maniqueísmo tem influência nesse processo histórico de construção da maternidade, uma vez que, o mesmo é uma religião que divide o mundo entre o Bem e o Mal. Além disso, “é uma forma religiosa de pensar; não como religião autônoma, mas enquanto comandos camuflados que influenciam os discursos do cotidiano, inclusive as religiões formais e seitas” (LIMA, 2001, p. 2).

A construção social de Bem e Mal, também existe nesse universo materno, uma vez que, existe a concepção de “mãe boa” e “mãe má” (BADINTER, 1985). Considerando a realidade das haitianas, as mesmas demonstraram durante o desenvolvimento do debate essa visão maniqueísta, em que as “mães de verdade”, isto é, as mães boas, são aquelas que cuidam e educam os filhos. A “mãe má”, que não quer ter filhos, que não cuida e não educa, não pode ser considerada enquanto “mãe de verdade”.

Todas afirmaram que quiseram ter filhos, no entanto, as motivações que levaram as mesmas a terem os filhos foram justificadas novamente por meio do discurso religioso, isto é, como a vontade de Deus, “ela falou que elas tiveram filhos porque Deus quer” (Kiran, 2017). Reforçado por todas que os filhos vêm “Porque Deus quer que elas tenham filhos” (todas).

Neste sentido, o discurso religioso configura-se como a solução para a realidade vivenciada cotidianamente, isto é, age como um processo terapêutico na vida das pessoas, neste caso, das mulheres, aliviando, ainda que minimamente, as situações difíceis do cotidiano. Tendo

em vista que, as mulheres no Haiti costumam ter muitos filhos, conforme o relato: “cinco, sete... Tem algumas que tem cinco, tem algumas que tem sete, tem algumas que tem mais do que dez. Agora as pessoas pedem pra Deus para ter dois ou três filhos” (Florence, Nachele, Kiran, 2017).

As condições econômicas e sociais as quais as mulheres vivenciaram no Haiti e ainda vivenciam no Brasil, são fatores que influenciam no processo materno e na própria justificativa de pedir a Deus menos filhos, uma vez que, de acordo com uma delas “as coisas estão muito duras, as coisas estão muito difíceis” (Kiran, 2017).

Neste sentido, o discurso religioso justifica o número de filhos, mas ao mesmo tempo o porquê não querem mais filhos. Embora Deus queira que tenham mais filhos, o pedido se contrapõe a vontade de Deus, visto que, a vontade própria é não tê-los, todavia, mesmo tendo ou não tendo acesso aos métodos contraceptivos, Deus é uma alternativa.

Diante da concepção de maternidade apresentada, em que ser mãe pode ser considerado como um designo divino pelas haitianas e que as mesmas são agraciadas por isso, nota-se que o discurso religioso leva a um processo de naturalização da maternidade, isto é, um processo de aceitação, mas também indica um recurso, uma estratégia para lidar com o desejo, imposto pelas condições de vida e trabalho no país para não tê-los.

O fato das mulheres passarem por esse processo de naturalização, isto é, aceitação da maternidade, como algo inerente a toda mulher e não como uma escolha, desencadeiam na vida dessas mulheres situações pertinentes a serem problematizadas, uma vez que, embora o discurso religioso demonstre a maternidade como graça de Deus e como vontade divina, para essas mulheres, em que a religião é fundamental, há uma constante contradição, entre a vontade própria e a vontade de Deus.

Considerações finais

As mulheres imigrantes haitianas, demonstraram as concepções de maternidade através do discurso de “mães de verdade” vinculada ao cuidado, isto é, todas são mães, porém as “mães de verdade” são as que cuidam, educam e criam, remetendo a uma perspectiva maniqueísta e consequentemente a construção de “mãe boa” e “mãe má”, demonstrando também que a boa educação dos filhos depende da constituição de uma família, todavia, um modelo de família tradicional, heterossexual, baseada na negação das famílias monoparentais.

Foi possível aferir a presença da religião nos fluxos migratórios e do discurso religioso como explicação e justificativa tanto para a maternidade, quanto para sua classificação em mãe “boa” ou “má”. Ainda, identificamos que a religião é abrigo e recurso para as sujeitas da

pesquisa, isto é, a religião é quem acolhe os imigrantes e é onde eles se sentem a vontade para se expressar, demonstrar sua cultura, idioma e se relacionar socialmente, ainda mais as mulheres, as quais sem trabalho, encontram na Igreja um espaço de socialização, isto é, as igrejas com cultos em francês e crioulo contribuem de forma positiva para esse sentimento de coletividade e identidade, todavia, preservam as mulheres mães ao domínio restrito da língua portuguesa.

Em relação às concepções de maternidade, pôde-se notar o quanto a religião reforça o patriarcado e as relações de gênero, expressas por meio do discurso religioso, em que as mulheres consideram a maternidade como um designo divino e não uma escolha, orientando um processo de naturalização da maternidade, isto é, aceitação da maternidade. Além de que a representação da mulher enquanto mãe é tida como algo inerente, independente de ter filhos ou não, o importante é o desejo em tê-los e o cuidado ao tê-los.

O discurso religioso serve como amparo para realidade vivenciada por essas mulheres, tendo em vista a própria realidade do Haiti, em que o sistema de saúde é restrito e a porcentagem de mulheres que tem acesso a métodos contraceptivos é mínima. Embora no Brasil o sistema de saúde disponibilize métodos contraceptivos, para essas mulheres Deus é a alternativa, porém, embora ser mãe não seja uma escolha, mas uma vontade divina, o pedido a Deus para não ter mais filhos expressa a própria contradição do discurso religioso, em que a vontade própria se contrapõe a vontade divina.

Nesta perspectiva, a informação sobre os serviços disponibilizados pelo SUS é um dos elementos necessários, todavia, há desafios para essa política, sobretudo, para saúde da mulher em disponibilizar informações em relação aos métodos contraceptivos, considerando as particularidades dessas imigrantes, como o não domínio do idioma e a religião como orientadora da vida. No entanto, cabe ressaltar que, diante dos limites da pesquisa, não há como afirmar que mesmo tendo acesso a informação sobre os métodos contraceptivos disponibilizados pelo SUS, estes seriam utilizados pelas imigrantes, tendo em vista o designo divino como expressão da maternidade.

Referências

ALESSI, Mariana Longhi Batista. **A migração de haitianos para o Brasil**. Conjuntura Global. Curitiba, v.2, n.2, 2013, p. 82-86

ARAÚJO, Adriano Alves de Aquino. Limitações e estratégias de ação feminina na sociedade haitiana: categorias de articulação/interseccionalidades. **Revista Agenda Social**, v.9, n.2, 2015, p. 19-28.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BRITO, Fausto. Os povos em movimento: as migrações internacionais no desenvolvimento do capitalismo. In: **Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo: 2 ed. FNUAP, 1995, p. 1-13.

CARLOTO, C. M. Gênero, saúde e trabalho. In: JEOLÁS, L.S; OLIVEIRA, M. Cultura, saúde e doença. **Anais do Seminário sobre Cultura, Saúde e Doença**. Londrina, 2003, p.163-170.

COSTA, Gelmino A. Haitianos no Brasil. In: **Migração, trabalho e cidadania**. São Paulo: Educ, 2015, p.59-87.

DIAS, S.F; ROCHA; C.F. **Saúde Sexual e Reprodutiva de Mulheres Imigrantes Africanas e Brasileiras: um estudo qualitativo**. 1 ed. Lisboa: Paulinas Editora, 2009.

JACQUES, et al. Equidade na atenção à saúde de mulheres no Haiti. **Revista Panam Salud Publica**, n. 41, 2017, p.1-7.

LIMA, Raymundo de. O maniqueísmo: o bem, o mal e seus efeitos ontem e hoje. **Revista Espaço Acadêmico**, n.7, 2001.

MARINUCCI, Roberto; MILESI, Rosita. Migrantes e Refugiados: por uma cidadania universal. In: Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH) Refúgio, Migrações e Cidadania. **Caderno de Debates 1**, 2006, p. 53-80.

MARINUCCI, Roberto. Feminização das migrações? **REMHU**, v.15, n.29, 2007, p. 114.

MARINUCCI, Roberto; MILESI, Rosita. Mulheres migrantes e refugiadas a serviço do desenvolvimento humano dos outros. In: Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH) Refúgio, Migrações e Cidadania. **Caderno de Debates 10**, 2015, p. 53-82.

PACHECO, Carlos Américo; PATARRA, Neide. Movimentos migratórios anos 80: novos padrões? In: PATARRA, Neide et al., (Org.). **Migrações, Condições de Vida e Dinâmica Urbana: São Paulo, 1980-1993**. Campinas: Unicamp, 1997, p. 25-52.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. **Cadernos Pagu**, n.16, 2001, p. 137-150.

SAFFIOTI, H.I.B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A.O; BRUSCHINI, C. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 183-215

SEGUY, Franck. **A catástrofe de janeiro de 2010, a internacional comunitária e a recolonização do Haiti**. 2014. 389 p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas

SINGER, Paul. Migrações internas: considerações teóricas sobre o seu estudo. In: **Economia Política da Urbanização**. 14 ed. São Paulo: Contexto, 1998.

STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero**. São Paulo: Contexto, 2007.

VÁSQUEZ, Georgiane. Maternidade e feminismo: notas sobre uma relação plural. **Revista Trilha da História. Três Lagoas**, v.3, n.6, 2014, p.167-181.

INVESTIGAÇÕES SOBRE A FALSIFICAÇÃO DO JORNAL CATÓLICO O SÃO PAULO: UMA ANÁLISE DA REAÇÃO MIDIÁTICA À EDIÇÃO *MEA CULPA* (1982)

Fabio Lanza (UEL/PQ)¹⁷⁰

José W. A. Neves Jr. (UNESP/PG)¹⁷¹

Raíssa Regina Brugiato Rodrigues(UEL/PQ)¹⁷²

305

Resumo: Esta pesquisa partiu da noção da existência de um processo de pensamento conservador brasileiro, que em 1982, período no qual ocorria a abertura política, gerou, a partir de um grupo civil, a falsificação de uma edição do Jornal católico *O São Paulo* com a intenção de reagir contra o fim da ditadura militar. Buscou-se atribuir foco à posterior reação midiática desencadeada pelo ocorrido, que gerou 154 documentos de revistas e jornais. A partir da mobilização da análise com fontes documentais, com contribuições da análise de discurso, do referencial teórico de Mannheim e de Elias, pode-se apreender que, a despeito da intenção de manipular os leitores do jornal para a vigilância e rejeição contra os “comunistas”, a reação midiática proporcionou destaque à tentativa de cercear possibilidades de expressar-se de forma divergente ou contrária ao cenário social e político da ditadura brasileira e ao caráter antidemocrático desse e de outros atentados e falsificações ocorridos ao longo desse período, atribuindo visibilidade ao teor violento de práticas que se erguiam contra a redemocratização.

Palavras-chave: Jornal Católico *O São Paulo*, Falsificação, Reação Midiática

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa desenvolveu-se partindo da noção da existência de um processo de pensamento conservador brasileiro que se desenvolveu de forma interligada ao cenário histórico, social, político e cultural do país, espalhando-se aos mais diversos âmbitos da vida social e engendrando variadas formas de expressão, ações, estratégias, entre outros, em grupos sociais que dialogam com formas de pensamento conservadoras e fatores objetivos correspondentes ao período histórico em que ambos atuam.

Abordando-se alguns de seus elementos, procurou-se desenvolver a compreensão de que, entre os grupos de indivíduos que dialogam com noções religiosas pertencentes ao catolicismo, entre outras ações e consequências, o referido processo gerou a falsificação, no

¹⁷⁰ Pós-Doutor em Ciências Sociais (PUC SP), professor associado do PPG em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail para contato lanza1975@gmail.com.

¹⁷¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UNESP Marília SP) e pesquisador da equipe do LERR/UEL. E-mail para contato: nevesjr1991@gmail.com

¹⁷² Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação Stricto-Sensu em Sociologia (UEL PR) e pesquisadora da equipe do LERR/UEL. E-mail para contato: raissaregina.uel@hotmail.com

ano de 1982, de uma edição do jornal católico *O São Paulo* (JOSP)¹⁷³, meio de comunicação oficial da Arquidiocese de São Paulo, sede de maior expressão do catolicismo brasileiro.

O semanário católico JOSP veiculava, no período¹⁷⁴ de sua falsificação, conteúdos de relevância social, o que possibilitou considerar suas publicações como inseridas em uma perspectiva de resistência à ditadura militar, o que desencadeou anteriormente, inclusive, o processo de censura prévia em suas publicações, entre 1972 e 1978. Na conjuntura em que se desenrolava a abertura política, houve, então, esse processo de elaboração de uma estratégia de falsificação reflexiva e intencional de uma edição do JOSP, intitulada *Mea Culpa*, que desencadeou posterior reação midiática que acompanhou o progresso das investigações.

Compreende-se, a partir de um diálogo com a teoria de Mannheim (1981) e com formulações de Norbert Elias (2002), a falsificação se insere em um amplo processo histórico-configuracional de disputas entre estilos de pensamento, que se desenvolvem de forma dinâmica e processual, delineando-se a partir dos objetivos específicos das forças político-econômicas de grupos em sua determinada época e espaço. Suas formas, estratégias e manifestações assumem, nessa perspectiva, diversas características dos grupos de indivíduos que são seus portadores e cujo pensamento se insere em uma fase desse processo. Dessa forma, tendo diferentes atores em cada período, esse pensamento conservador carrega em si elementos conjunturais e de seus grupos portadores.

O objeto da presente pesquisa considera então, a existência de um diálogo entre os responsáveis pelo processo de elaboração e disseminação dessa edição falsificada com elementos de ordem objetiva, referentes à conjuntura político-social do período ditatorial, e as correntes de pensamento conservadoras, que, apesar de sua presença no desenrolar da ditadura, fazem parte de um processo mais amplo que não se restringe a essa época.

A partir dessa perspectiva buscou-se abordar uma das consequências desta manifestação do pensamento conservador (a estratégia de falsificação), que foi a reação midiática que se seguiu à falsificação e a abertura de espaços para a veiculação de notícias que se chocavam com

¹⁷³ O semanário católico *O São Paulo* teve sua primeira edição publicada, de acordo com Lanza (2006), em 1956, e até o presente momento, ano de 2019, prossegue com suas publicações semanais.

¹⁷⁴ De acordo com Lanza (2006), as publicações do semanário podem ser pensadas em três períodos distintos, relacionados à gestão arcebispal da Arquidiocese de São Paulo em cada período: “O primeiro período, de 1956 a 1966, envolve a fase final do arcebispado de cardeal Motta, quando ocorreu a fundação d’*O São Paulo*, e parte do arcebispado de cardeal Agnelo Rossi. O segundo período, de 1966 a 1970, representou uma fase de transição entre a predominância conservadora e uma perspectiva progressista na gestão arcebispal da Arquidiocese de São Paulo, [...] coincidindo com a chegada do então bispo auxiliar Dom Paulo Evaristo Arns. O terceiro período, de 1970 a 1985, compreende o momento marcado pela ruptura ao apoio dado anteriormente aos governantes militares. Esta etapa esteve em consonância com a nomeação de Dom Arns à condição de arcebispo e cardeal. Este período se encerra com o fim da censura prévia ao semanário” (LANZA, 2006, p.22).

a censura imposta anteriormente aos meios de comunicação. Tendo em vista o projeto de pensamento conservador brasileiro que gerou o *Mea Culpa*, o objeto da presente pesquisa constitui-se em abordar e elaborar a caracterização dessa reação desencadeada pela falsificação da edição do JOSP, a partir dos documentos referentes aos jornais e revistas que acompanharam as investigações e trouxeram falas de membros da Arquidiocese¹⁷⁵ e notícias sobre o andamento do inquérito.

O acesso aos materiais com os quais a pesquisa dialoga, foi possível graças à disponibilização, pela arquidiocese de São Paulo, à Universidade Estadual de Londrina, através de um vínculo com o Núcleo de Documentação Histórica (NDPH) e com o Laboratório de Estudos das Religiões e Religiosidades (LERR), de um arquivo de documentos censurados do JOSP (1972-1979)¹⁷⁶ que continha um dossiê com o *Mea Culpa* (edição falsificada) e 154 matérias de revistas e jornais brasileiros e internacionais acompanharam as investigações sobre os envolvidos. Essas matérias trazem relatos do andamento de investigações realizadas pelo serviço público e por serviços particulares contratados por membros da própria arquidiocese, depoimentos de bispos, arcebispos, padres e representantes das chamadas direita e esquerda, com declarações, também, referentes às intenções de tais grupos que fomentaram todo o processo.

Foram mobilizadas, para a interpretação que se segue, a análise com fontes documentais¹⁷⁷ e análise de discurso¹⁷⁸, orientada por categorias analíticas¹⁷⁹, em diálogo com as contribuições de Mannheim sobre o pensamento conservador e as correntes de pensamento e de Elias sobre o desenvolvimento de processos de longa e média duração.

As categorias analíticas que guiaram a interpretação das fontes consistem em apreender: 1) Como pode ser caracterizada a reação midiática ao ato de falsificação? Quais possibilidades a falsificação propiciou em relação à visibilidade de movimentos e ações que buscam sufocar posicionamentos que se choquem com a ideia de manutenção da ditadura militar?. Elaboraram-se, a partir dessas categorias, as principais questões que nortearam as interpretações do presente

¹⁷⁵ O presente artigo tem como foco a caracterização dessa reação midiática e a abordagem dos elementos evidenciados por ela. As referidas perspectivas dos arcebispos serão abordadas em artigo a ser posteriormente.

¹⁷⁶ Disponíveis em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo.php>.

¹⁷⁷ Maiores informações em: CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 295-316.

¹⁷⁸ Para maiores informações ver: ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 7^o Ed., Campinas, SP: Pontes, 2007.

¹⁷⁹ Para maiores informações: FONSECA JUNIOR., Wilson Corrêa da. Análise de Conteúdo. In: DUARTE, J.; BARROS, Antônio (Orgs.). *Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação*. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2009.

artigo: A falsificação do JOSP foi um ato isolado? A reação midiática evidencia elementos que dialogam com o período histórico-político e social no qual está inserida?

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E O JORNAL O SÃO PAULO

A presente pesquisa guiou-se tendo em vista fatores relativos à conjuntura na qual os elementos abordados pela pesquisa desenvolveram-se histórica, social e politicamente. Considera-se, para tal, que as características da formação e do desenvolvimento das relações sócio-econômicas brasileiras (o capitalismo dependente),¹⁸⁰ e o golpe militar em 1964,¹⁸¹ colaboram para o desenvolvimento de uma “mentalidade” que corroborou com os desígnios dos grupos militares (REZENDE, 2001) naquele período.

A partir dessa perspectiva e dos documentos disponíveis para a interpretação, foi possível identificar a existência de uma corrente de pensamento que é compreendida como conservadora e que concorreu para as elaborações de visões de mundo¹⁸² que visavam a manutenção da ordem social do período em questão e dos métodos autoritários dos grupos militares que estavam no poder no decorrer da ditadura militar.

Nesse sentido, é importante observar que o público alvo do jornal abrangia a esfera nacional, não se restringindo à região metropolitana, tendo, dessa forma, considerável público leitor. No decorrer da gestão arcebispal de D. Paulo Arns (Arcebispo da Arquidiocese de São Paulo, cujas falas foram falsificadas no *Mea Culpa*), houve um grande salto na quantidade de assinantes do JOSP, chegando, em um breve período, a 50 mil exemplares impressos.

D. Paulo Arns, por exemplo, para além de seu arcebispado, estava articulado com distintos setores nacionais e internacionais, o que lhe possibilitava uma esfera de ação, interligada a outros membros no processo editorial do JOSP, a partir da direção de um meio de comunicação com abrangência considerável no período, lhe proporcionando um local de fala associado com instituições, que potencializavam a ampliação do diálogo entre a Teologia da

¹⁸⁰ Ao se falar no desenvolvimento do sistema de produção capitalista no Brasil, a pesquisa dialoga com a perspectiva desenvolvida por Fernandes (1975). Para maiores informações consultar: FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p. 337-409.

¹⁸¹ De acordo com Mainwaring (2004), até mesmo a experiência democrática brasileira desenvolvida anteriormente ao golpe militar, tendeu a afastar a sociedade civil mais ampla dos processos políticos decisórios, concentrando essas decisões e esse poder em pequenos agrupamentos.

¹⁸² Weller *et al* (2002), observam que, para Mannheim, as visões de mundo são o resultado de uma série de vivências ou experiências ligadas a uma estrutura que se constitui como uma base comum das experiências que perpassam a vida de diversos indivíduos, sendo construídas a partir das ações práticas e na totalidade de vivências e/ou experiências que estão interconectadas estruturalmente e que podem derivar da formação de grupos sociais e/ou criações em nível “espiritual”.

Libertação (e, de forma mais ampla, com o catolicismo) com outras vertentes do pensamento político-social.¹⁸³

Essas figurações elencam elementos importantes para a análise que considera a conjuntura em questão. No caso de D. Paulo, por exemplo, ao considerar o catolicismo como uma figuração, ressalta-se uma mudança de “foco” de alguns setores do clero da Igreja Católica Latino-Americana que se voltaram para as massas populares, e, também as orientações advindas do Concílio do Vaticano II (1961-1965), de Medellín (1968) e Puebla (1979).

Dessa forma, dentro da figuração que é o catolicismo no período¹⁸⁴, e do arcebispado de D. Paulo, tanto suas ações - como as de outros membros do clero da Arquidiocese de São Paulo e outros movimentos, como foi o caso das comunidades eclesiais de base (CEBs), que naquele período contribuíram para criar um cenário no qual formas de oposição se desenvolveram -, são percebidas como formas de resistência à ditadura militar, que convergiram para a proteção aos direitos humanos e a tomada de posicionamentos em tom crítico ao governo ditatorial e, por exemplo, a desigualdade econômica.

Também se considera, em relação à reação midiática desencadeada pela falsificação do JOSP, as observações feitas por Marques de Melo (1982), no sentido de que a forma como a imprensa atua em diferentes momentos da história do Brasil, possui relação com elementos políticos e histórico-sociais desses referidos períodos, com os grupos sociais presentes nesses processos, e com outras características da formação do país. Na perspectiva apresentada pelo autor, a imprensa brasileira, sua permanência e atuação no país, estão relacionadas, portanto, à fatores como os elementos da estrutura social, política e econômica do país, como foi o caso do caráter dependente do capitalismo brasileiro em relação aos capitalismos internacionais.

A imprensa, nesse processo, atuou respondendo a elementos que envolvem questões como a configuração do poder político e sua disputa em diferentes períodos políticos e históricos. Contudo, a despeito da tendência presente até o final do século XIX, apontada por

¹⁸³ O catolicismo no Brasil, nessa conjuntura, encontrava-se em um cenário no qual vigoravam entre alguns setores as orientações de Puebla e Medellín, e se destacava a posição da CBNN. De acordo com Krischke e Mainwaring (1986), as mudanças da orientação da Igreja como instituição internacional, apresentam grande importância para as experiências da Igreja nas bases, o que foi marcante em São Paulo. Considerando as orientações advindas de Medellín e Puebla, e os setores da Igreja brasileira e da sociedade civil mais ampla que se engajaram nas lutas pelos direitos humanos, percebe-se os posicionamentos de D. Paulo em diálogo com toda essa figuração mais ampla, que garantia um ambiente cujo “clima mental” convergia para a busca por mudanças na ordem social e política do país.

¹⁸⁴ Havia diferentes setores atuando nas Igrejas Católicas, com diferentes orientações e ações. Wanderley (2007) chama a atenção para tal fator ao falar, por exemplo, nos conservadores liderados pelos bispos da Tradição Família e Propriedade (TFP) e em progressistas, representados pelo grupo de Dom Hélder Câmara, que apoiaram as camadas populares e combateram os abusos militares durante a ditadura, assim como lutaram pela redemocratização do país (p. 26-27).

Marques de Melo (1982), da imprensa assumir um papel como forma de combate aos adversários políticos e ser um instrumento de pressão junto ao Estado para a obtenção de privilégios, com novas configurações históricas, já nas primeiras décadas do século XX, a imprensa não se configura mais como um meio de comunicação mobilizado exclusivamente por grupos dominantes e passa a ser utilizada, por exemplo, em São Paulo ou no Rio de Janeiro, em publicações avulsas editadas em sindicatos de operários.

Compreende-se o JOSP como um semanário que, a despeito de não ser parte da imprensa independente, imbuído da opção preferencial pelos pobres, pode ser pensado enquanto inserido em um movimento de resistência às medidas totalitárias e desígnios dos grupos militares no poder na época, o que se insere em uma movimentação na qual, observa Rosado Nunes (2008), a atuação da Igreja foi um elemento importante na oposição à ditadura militar, pois a Instituição se apresentava como uma das únicas, na sociedade civil, que “podia “dar voz pública” à resistência ao regime militar” (ROSADO NUNES, 2008, p. 68).

A partir dessas considerações, os documentos foram separados em três grupos¹⁸⁵, dos quais o primeiro, composto por documentos referentes ao processo de investigação em si, seu desenvolvimento, questões burocráticas, órgãos mobilizados, e sobre como chegaram aos responsáveis pela edição apócrifa, e o terceiro, composto pelas matérias que contêm informações sobre os envolvidos nesse processo, referindo seus nomes e atribuindo espaços para suas falas¹⁸⁶, são mobilizados para a interpretação.

A EDIÇÃO *MEA CULPA* PELO PRISMA DA MÍDIA BRASILEIRA

A edição apócrifa corresponde a semana do dia 22 a 26 de agosto e apresenta, por exemplo, admissões de culpa de D. Paulo Evaristo Arns, então arcebispo de São Paulo, sobre trazer o marxismo para a Igreja, e exposições de diretrizes para os fiéis católicos, pretendendo orientá-los em conformidade e obediência com os desígnios do governo militar do período, fomentando a lógica de vigia e denúncia dos sujeitos potencialmente subversivos.

Dado o conteúdo da edição *Mea Culpa*, compreende-se, que a falsificação do JOSP teria sido uma manifestação concreta acarretada em uma das fases do desenvolvimento de um processo de pensamento conservador brasileiro. No caso do grupo falsificador, essa

¹⁸⁵ O primeiro grupo tem 32 documentos e o terceiro com 82, dos jornais e revistas: Folha de São Paulo, O Estado de São Paulo, Diário Popular, Jornal do Brasil, Hora do Povo, Correio Riograndense, Agência Folhas, O Lutador, O Globo, Voz da Unidade, Boletim da A.B.I., Jornal dos Bairros, Revista Veja e Revista Istoé.

¹⁸⁶ O segundo grupo contém documentos que veiculavam falas dos membros da Arquidiocese e outros indivíduos a respeito da falsificação.

manifestação ocorreu em diálogo com o âmbito religioso referente ao catolicismo, cujo pensamento reflexivo busca conservar a ordem social e política-militar do período.

Contudo, a despeito da tentativa através da falsificação de influir sobre a opinião pública, a reação midiática posterior possibilitou a realização de inferências sobre as possíveis consequências dessa falsificação. Com o desenvolvimento das investigações sobre a falsificação e seu acompanhamento pela mídia impressa, as matérias dos jornais foram, também, revelando maiores informações a respeito dos culpados pela falsificação. Apesar de eventuais desencontros entre as informações, o conteúdo das matérias possibilitou uma interpretação que evidenciou elementos relativos, por exemplo, às motivações dos grupos envolvidos na estratégia de confecção e distribuição do jornal falsificado, uma caracterização desses grupos e, também, das ações dos órgãos públicos e privados engajados na investigação.

Alguns dos jornais que acompanharam as investigações, fazerem parte dos que Azevedo (2006) observou como compondo uma oposição moderada. Percebe-se isso como um indicativo de que o clima político suscitou não só a possibilidade de que os jornais tivessem mais espaços para noticiar conteúdos que poderiam não ser favoráveis ao governo militar, mas também, dado o clima mental de mudança política, a possibilidade de que editores veiculassem casos como o do *Mea Culpa*, pelos quais se poderia estabelecer uma relação entre a falsificação, seu caráter antidemocrático e o apoio de seus autores aos grupos (militares), proporcionando visibilidade pública ao ocorrido

Essa visibilidade e veiculação de notícias ocorreu de forma que abriu espaços para que as próprias ações do governo e seus órgãos investigativos, em seu empenho e interesse em trabalhar o caso, fossem questionados, o que se configura como o oposto ao que se pretendia com o *Mea Culpa*, que era justamente reforçar a importância da continuidade da gestão militar autoritária. A Folha de São Paulo, é um exemplo que traz falas do Advogado José Carlos Dias - contratado pela Arquidiocese de São Paulo para a investigação da autoria da falsificação-, de que o conteúdo do jornal falsificado caracterizava vários crimes do código penal¹⁸⁷, além de questionar o posicionamento do governo frente ao caso: “Será o governo impotente para descobrir, em dois tempos, os autores das falsificações? Só ingênuos concluirão pela afirmativa” (S/N, Terrorismo impresso, In: *Folha de São Paulo*, 25/08/1982, lauda 02).

Por meio das matérias, pode-se apreender que as investigações sobre a falsificação ficaram a cargo do Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS-

¹⁸⁷ S/N, A Igreja pede inquérito para apurar fraude. In: *Folha de São Paulo*, 25/08/1982, lauda 01.

SP), e com o avançar da acareação de depoimentos e novos elementos, como a localização da gráfica que imprimiu os jornais falsificados em Belo Horizonte, agentes do Departamento de Ordem Política e Social de Minas Gerais (DOPS-MG) e da polícia de Minas Gerais também se envolveram no processo investigativo, nos interrogatórios, e em outros processos que acabaram gerando, inclusive, complicações burocráticas que ocasionaram pausas entre as etapas da investigação. Tais fatores permitem inferir a construção, publicamente, da ideia de que os serviços públicos estariam ou pouco interessados, ou colocando entraves ao desenvolvimento das investigações.

Um "jogo de empurra" entre o Deops paulista e o Dops mineiro ameaça bloquear as investigações sobre a falsificação do jornal "O São Paulo" apenas 24 horas depois de ter sido descoberta, em Belo Horizonte, a gráfica onde foi impressa a edição apócrifa daquela publicação da Igreja Católica. (S/N. A polícia sem acordo sobre o jornal falso. In: *Folha de São Paulo*, 16/09/82, Lauda 01).

A partir do trecho citado, por exemplo, é possível identificar uma referência explícita a questões de ordem burocrática, que representavam possíveis entraves ao processo investigativo devido à responsabilidade atribuída a um departamento e a outro, e pedidos de encaminhamento das investigações a ambos. É importante destacar a afirmação de que um departamento estava tentando atribuir as investigações a outro, em um "jogo de empurra", expressão a partir da qual se podem inferir, inclusive, questionamentos sobre o empenho dos órgãos públicos no caso. Esse elemento pode ser observado em outras matérias. Por exemplo:

Não fossem as ameaças de Afonso Paulino, na semana passada, que levaram José Calixto a procurar amparo na Igreja e, em seguida, a prestar depoimento à polícia, em São Paulo, muito provavelmente o caso continuaria soterrado na burocracia policial. (KOTSCHO, Ricardo. Gráfico aponta falsificador de 'O São Paulo'. In: *Folha de São Paulo*, 13/10/1982, Lauda 02).

Nesse mesmo sentido, outro fator que se destaca em ao menos três diferentes matérias, é que a polícia não teria chegado por si própria nem à gráfica na qual foram impressos os jornais falsos, nem aos indivíduos que, em depoimentos, viriam a prestar maiores informações sobre o processo de falsificação e a fornecer os nomes das pessoas envolvidas nesse processo. Informação que se soma aos destaques dados ao engajamento de membros das igrejas e de seu

trabalho conjunto com a imprensa, que teriam gerado resultados significativos, informação que é apresentada publicamente como os elementos que fizeram a investigação progredir.

A forma como essa colocação foi feita nos jornais evidenciou, em pelo menos quatro matérias, uma perspectiva de que o trabalho executado pelas autoridades que estavam envolvidas no processo de investigação era questionado em termos de eficiência e, também, de seu interesse em resolver o caso do *Mea Culpa* outros casos, como a falsificação de folhetos da Igreja ligados à membros do clero progressista, elemento que foi destacado em cinco matérias.

As referências feitas às falsificações de outros folhetos de elementos ligados ao clero progressista da Igreja Católica evidenciam, ainda, a existência de um movimento contestatório das ações desse segmento progressista e que, no caso das falsificações impressas, espalhava-se por todo o país.

A matéria do Boletim da A.B.I., por exemplo, fala até mesmo em termos de impunidade em relação a investigações para descobrir os responsáveis por essas falsificações – destacando-se o fato de que a palavra “impunidade” marcou presença em dez matérias diferentes, somando-se a uma referência mais explícita à incompetência apresentada pelos órgãos de investigação em casos como esses:

A impunidade que tem caracterizado tais práticas das forças do obscurantismo no Brasil não autoriza muitas esperanças quanto à descoberta dos responsáveis no caso da edição apócrifa de O São Paulo. Embora existam pistas valiosas para se chegar até eles, é de temer que, a exemplo do caso das bombas do Riocentro, não acabe tudo numa farsa policial, indiciando supostos autores para livrar a cara dos verdadeiros (S/N. As edições falsificadas. In: *Boletim da A.B.I.*, Set/Out de 1982, Lauda 01).

É com base em discursos como esse, que se pôde inferir que matérias em que se questiona a ação policial estão associadas à desobstrução paulatina de espaços públicos anteriormente questionados, visto que o momento histórico em que as investigações foram realizadas, na década de 1980, a população e as instituições ainda estavam sob ação da repressão, embora em menor medida.

Casos como o do Riocentro, citado no trecho acima, ilustram a possibilidade de envolvimento de grupos pró-ditadura militar buscando incriminar grupos de outras orientações políticas. Essa associação entre um caso e outro, somada às falas do advogado da Arquidiocese de São Paulo (em São Paulo), Carlos Dias (ex-presidente da comissão de Justiça e Paz da

Arquidiocese de São Paulo), sobre seu receio de que o caso sofresse um processo de “riocentralização” (fala que foi veiculada em cinco edições) são exemplos da associação feita entre a forma de conduzir investigações dos órgãos públicos e uma perspectiva de possível convivência dos órgãos policiais com ações extremas em prol da manutenção da ordem social instaurada nos anos de ditadura militar.

Ao ler as matérias referentes à reação midiática, pode-se perceber que o percurso e os meios para que se chegasse aos resultados apontados, possibilitam inferências acerca do processo de investigação, que, em um primeiro momento, relativamente a outros casos análogos (de falsificação), desenvolveu-se em um espaço de tempo não tão extenso, considerando que os casos anteriores ficaram, de acordo com as fontes documentais utilizadas para a interpretação, sem resolução, resposta pública, ou, ainda, acabaram sendo arquivados.

A primeira matéria contendo, de fato, apontamentos diretos sobre Afonso Araújo Paulino¹⁸⁸ ser o indivíduo que encomendara a impressão do JOSP falsificado, foi publicada em 14/10/1982, menos de dois meses após a distribuição da edição apócrifa nas igrejas em São Paulo. O processo que desencadeou as investigações por parte dos órgãos também não tardou a começar. O início dos debates sobre qual órgão ficaria com as investigações é relatado em matéria publicada do dia 25/09/1982. O início do processo, de fato, teria sido em 26/08/1982, com o inquérito sobre a falsificação sendo instaurado no dia 30 de agosto.

O empresário e proprietário do Jornal de Minas, é apontado em matéria do jornal do Brasil¹⁸⁹, como integrante do Grupo Especial de Trabalho, que, posteriormente, transformou-se em Comissão Geral de Inquérito, e a possibilidade de que ele teria participado do Centro de Operações de Defesa Interna (CODI), assim como depoimentos de outros indivíduos, por exemplo, presos políticos, sobre Paulino ser auxiliar de torturas, em 1969, em segmentos dos Destacamentos de Operação Interna (DOI) e dos Centros de Operações e Defesa Interna (CODI), o DOI e o CODI de Belo Horizonte, entre outros.

Apesar de Paulino negar as últimas acusações, afirma, na mesma matéria, sua frequência em círculos militares, até em âmbito mais pessoal, como em jogos de futebol envolvendo os referidos grupos, além de afirmar ser contra a violência e o terrorismo, mas também reafirma um posicionamento de luta ativa contra o comunismo.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Os jornais apontaram que Paulino teria processos e acusações públicas de ex-presos políticos por extorsão, tortura, grilagem, sequestro, e 13 processos por crimes de imprensa, meio pelo qual apresentava críticas ao clero progressista e denunciava infiltrações marxistas na Igreja.

¹⁸⁹ S/N. Dono de jornal é acusado de falsificar “O São Paulo”. In: *Jornal do Brasil*, 13/10/1982, Lauda 02.

¹⁹⁰ CASTRO, José. de. Paulino, revolucionário de 64. In: *Jornal do Brasil*, 13/10/1982, Lauda 02.

A despeito de as matérias não abordarem se, de fato, os indivíduos citados como culpados pela falsificação foram, de alguma forma, submetidos a sanções legais, ou se, de fato, as investigações se encerraram com os nomes indicados, um fator se destacou entre os conteúdos das matérias: as investigações foram acompanhadas e detalhadas pelos jornais e, pelo que indicam as matérias, avançaram em relação a outros casos análogos. Dessa forma, pode-se inferir também, que, somadas às medidas e ações do advogado Dias, a cobertura midiática do caso se apresentou, também, como uma forma de “cobrança” pública dos resultados do caso, que associava sua resolução à transparência com a opinião pública.

Compreende-se que isso estaria associado tanto ao fato de que a mídia impressa (e outros meios de comunicação e expressão), com o avanço da abertura política e o fim dos Atos Institucionais, vivia a expansão de espaços de falas para matérias do tipo, quanto com a cobertura midiática ao caso, para o qual se apresentaram cobranças explícitas e públicas por resultados, além de denúncias sobre o descaso dos órgãos policiais e sobre a multiplicação de casos de falsificação de documentos da Igreja por todo o país.

As diversas referências, por exemplo, às autoridades não estarem (ou estarem pouco) interessadas em resolver o caso (em 5 matérias), ou de que não fosse apurado (4 matérias), ou, ainda, de que o não progresso da investigação poderia ser algo que desmoralizaria a autoridade e a lei¹⁹¹, aliadas ao fato de que as “vítimas” dessa falsificação foram D. Paulo Arns e a Arquidiocese de São Paulo, são elementos que podem ter influenciado na duração da investigação, no interesse das próprias autoridades em agilizar o processo, dada a opinião pública sobre a atuação do DEOPS-SP, DOPS-MG, da polícia.

Já as informações a respeito dos responsáveis pela falsificação, possibilitaram refletir a construção, pública, através dos discursos presentes nas matérias, de uma caracterização dos envolvidos nesse processo, sendo apresentados como grupos com recursos materiais (em 12 matérias), habilidades para o ato de redigir um texto (em seis matérias) e conhecimentos teológicos (4 matérias). Tendo em vista os conteúdos elaborados e desenvolvidos no *Mea Culpa*, também um grupo forte (3 matérias) e com organização (4 matérias).

Para além dessa caracterização, outra possibilidade foi ventilada em oito edições, a de que esses grupos possuíam ou uma orientação política “à direita” ou de “extrema direita” (referida em 9 edições) com orientações “radicais”, qualidade citada em sete edições. Elemento esse que possibilita reforçar a orientação política desses grupos em diálogo, na realidade, com

¹⁹¹ GOMES, Severo. O crime e a cidadania. In: *Folha de São Paulo*, 29/08/1982, Lauda 01.

os grupos militares autoritários e a ordem social instaurada no período ditatorial. Também é possível inferir que pertenciam a um segmento social financeiramente privilegiado - Paulino era um empresário, proprietário de um jornal - que mantinha relações com indivíduos de segmentos militares.

Para além desses fatores, indica-se, também, com base nas falas de Paulino, nos próprios documentos da edição falsificada e no conteúdo do próprio *Mea Culpa*, que esses grupos estabeleciam conexões entre elementos religiosos do catolicismo, com formas de pensamento interligadas aos setores mais conservadores da Igreja, com posições que, abertamente, colocavam-se em franco combate ao comunismo, que era apontado como presente nas ações do clero progressista, não só discordando desse segmento, mas também se chocando com sua forma de inserção nas ações sociais com a população. Na folha de São Paulo, por exemplo, é veiculada a seguinte fala:

Afinal, a ação criminosa- a falsificação do órgão da Cúria Metropolitana - tem seus autores individualizados e perfeitamente enquadráveis no Código Penal [...]. O nome da gráfica onde o jornal falsificado foi impresso já é de conhecimento público há muito tempo e agora o encarregado do serviço, José Calixto, que se afirma ameaçado de morte, revela que o autor da encomenda é o empresário mineiro Afonso de Araújo Júnior, de irrepreensível militância em organizações direitistas e proprietário, do "Jornal de Minas", de posições abertamente contrárias à Igreja pós-conciliar (S/N. Crime sem castigo. In: *Folha de São Paulo*, 14/10/1982, lauda 01).

O *Mea Culpa* e seu conteúdo desencadearam, portanto, uma reação midiática, que se mostrou contrária ao que seus autores pretendiam, atribuindo destaque às características marcadamente políticas da falsificação, envolvendo as visões de mundo contidas na edição. Essas características não passaram despercebidas nas publicações referentes à reação midiática, que aborda em sete matérias, que não só a falsificação do JOSP, mas outros atos nesse sentido, tinham relação com a conjuntura política da época e colocavam-se contra a democracia, buscando, com isso, dificultar o processo de transição política.

Entre outras razões atribuídas à falsificação, citadas mais de uma vez nos documentos da reação midiática, encontram-se: o objetivo de confundir o povo e os leitores do JOSP (citado em 12 matérias), de criar conflitos internos entre membros do clero (2 edições), desmoralizar D. Paulo (2 edições) e, ainda, enganar o povo (3 edições).

Para além desse fator, a leitura de seus documentos também evidenciou que, ao se aperceberem da distribuição das edições falsas, os próprios membros das igrejas passaram a

avisar outras igrejas, e logo os órgãos públicos foram envolvidos no caso. Isso ganhou notoriedade nos jornais que o acompanhavam e acabou não só abrindo espaços para se falar publicamente da existência de todo um movimento que reagia à abertura política em curso no país e que mantinha diálogos com correntes de pensamento associadas ao governo ditatorial, mas também atribuindo notoriedade pública à existência de movimentações que visavam manipular a opinião pública.

Pelo menos dezenove edições fazem alusão a esse fator, através de falas e termos como: existência de falsificações pelo país (1 edição), atos semelhantes (1 edição), onda de falsificação de documentos da Igreja (1 edição), avalanche das falsificações (1 edição), campanha orquestrada/organizada (7 edições), campanha por todo o país (8 edições). Essa incidência possibilitou a formação de uma representação da falsificação do JOSP como algo que não se restringe à Arquidiocese de São Paulo e D. Paulo Arns, mas como uma forma de ataque frontal às Igrejas Católicas de todo o país, por se tratar de um movimento que se expande a todo o território nacional¹⁹² e que pode crescer ainda mais.

A reação midiática possibilitou que se ressaltassem e evidenciassem, em diversos meios de comunicação, características desses movimentos de falsificação, assim como seu objetivo de manipular a opinião pública, e os artifícios utilizados por esses grupos. As matérias também possibilitam pensar a existência da construção pública de uma da caracterização dessas estratégias enquanto antidemocráticas e criminosas. Em matéria, por exemplo, do Estado de São Paulo, são feitas alusões às falsificações como atos de terrorismo:

Ainda ontem, o Sindicato dos Jornalistas Profissionais de São Paulo divulgou nota solidarizando-se com o cardeal- arcebispo da cidade e repudiando o "ato de terrorismo que vem se somar a muitos outros", segundo a nota "cometidos por aqueles que, pretendem impedir a caminhada do povo brasileiro para a democracia" (S/N. O jornal falso chega ao Pará. In: *O Estado de São Paulo*, 20/08/1982, Lauda 01).

As publicações da reação midiática, portanto, evidenciaram e atribuíram notoriedade ao caráter criminoso dos atos de falsificação, o que incluiu referências a implicações legais que

¹⁹² As matérias citam outros casos; A cartilha política de D. Benedito Ulhoa Vieira em Uberaba (4 edições). No Rio de Janeiro, uma cartilha do cardeal Eugênio Salles (14 matérias), a falsificação de uma matéria do padre Paul-Egèune Charbounneau (4 edições) e o atentado no Riocentro (23 edições). Os atentados a bancas de jornal com bombas (7 edições), o panfleto "O Anti-Cristo" (5 matérias), a violação e troca de conteúdo de correspondências entre freiras (17 edições), o boletim semanal da CNBB que foi falsificado (12 edições), etc.

caracterizam a confecção dessa edição do jornal como uma ação criminosa, ou obra de criminosos (termos citados em doze matérias), além das referências feitas às infrações à legislação, como crimes de falsidade material, falsificação de documento particular, injúria, calúnia e difamação, que reforçam essa caracterização em termos legais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reação que se seguiu à falsificação é compreendida, pela abordagem e interpretação propostas, como algo pertinente ao momento histórico, em um cenário social e político no qual o processo de redemocratização já estava se encaminhando e se desenvolvendo, o que abria espaços de expressão anteriormente congestionados pelas medidas governamentais direcionadas a, justamente, controlar o fluxo de informações e manifestações contrárias aos grupos militares que estavam no poder.

A reação midiática, nesse sentido, é característica de um período no qual a cena pública e o campo político estavam sendo paulatinamente desobstruídos para outras agendas políticas e culturais que não somente aquelas associadas aos grupos militares, sua continuidade no poder e seus desígnios. Em meio a esse movimento, a reação midiática teria tido ocasião de acompanhar as investigações, cobrar e questionar órgãos públicos de segurança e investigação.

A movimentação ocasionada a partir da falsificação teria contribuído para que as próprias ações dos grupos pró continuidade da ditadura militar – como o dos responsáveis pelo *Mea Culpa* e pelo atentado do *Riocentro*, que buscavam intervir na opinião pública, manipulando-a – ganhassem uma notoriedade que, contudo, convergia para deslindar seus objetivos e caracterizar suas estratégias enquanto atos criminosos.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Fernando Antônio. Mídia e democracia no Brasil: relações entre o sistema de mídia e o sistema político. **Opinião Publica**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 88-113, maio, 2006.
- CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ELIAS, Norbert. **Norbert Elias por Ele mesmo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

- FONSECA JUNIOR., Wilson Corrêa da. Análise de Conteúdo. In: DUARTE, J.; BARROS, Antônio (Orgs.). *Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação*. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- KRISCHKE, Paulo, MAINWARING, Scott. (Orgs.). **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**. Porto Alegre: L&PM/CEDEC, 1986.
- LANZA, Fabio. **Matrizes Ideológicas dos Arcebispos Paulistanos (1956-85)**: um olhar sob o prisma do semanário O São Paulo. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In Martins, J. S. (org.). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1981.
- MARQUES DE MELO, José. de. Brasil: Imprensa e capitalismo dependente. **Cadernos Intercom**, São Paulo, ano 1, n.º 3, p. 70-79, 1982.
- MARQUES DE MELO, José. Igreja, comunicação e cultura. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 78, n. 5, p. 31-36, 1984.
- MONTERO, Paula, DELLA CAVA, Ralph. A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, p. 63-74, 1986.
- NEVES, Maria Helena de Moura. **Guia de uso do Português**: confrontando regras e Usos. São Paulo: Ed. da UNESP, 2003.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso*: princípios e procedimentos. 7º Ed., Campinas, SP: Pontes, 2007.
- POLATO, Adriana Delmira Mendes, FRANCO DE OLIVEIRA, N. A. Gênero notícia: movimentos discursivizados nos limites entre informação e opinião. **Fórum Linguístico**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 579-594, 2015.
- REZENDE, Maria José de. **A ditadura militar no Brasil**: Repressão e Pretensão de legitimidade 1964-1984. Londrina: Editora UEL, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino. Faces Do Catolicismo Brasileiro Contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 14-23, set./nov. 2005.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. **Democracia e Igreja Popular**. São Paulo: EDUC, 2007.
- WELLER, Wivian, et al. Karl Mannheim e o método documentário de interpretação: uma forma de análise das visões de mundo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2.

Referências Documentais

- CASTRO, José. de. Paulino, revolucionário de 64. In: Jornal do Brasil, 13/10/1982, Lauda 02.
- GOMES, Severo. O crime e a cidadania. In: Folha de São Paulo, 29/08/1982, Lauda 01.
- KOTSCHO, Ricardo. Gráfico aponta falsificador de ‘O São Paulo’. In: Folha de São Paulo, 13/10/1982, Lauda 02.
- S/N. O jornal falso chega ao Pará. In: O Estado de São Paulo, 20/08/1982, Lauda 01.
- S/N, A Igreja pede inquérito para apurar fraude. In: Folha de São Paulo, 25/08/1982, lauda 01.
- S/N, Terrorismo impresso, In: Folha de São Paulo, 25/08/1982, lauda 02.
- S/N. A polícia sem acordo sobre o jornal falso. In: Folha de São Paulo, 16/09/82, Lauda 01.
- S/N. Dono de jornal é acusado de falsificar “O São Paulo”. In: Jornal do Brasil, 13/10/1982, Lauda 02.
- S/N. Crime sem castigo. In: Folha de São Paulo, 14/10/1982, lauda 01.

A MANIFESTAÇÃO DA RELIGIÃO E DISCUSSÃO DE GÊNERO NO TRABALHO DE PROFISSIONAIS DA ÁREA DE SERVIÇO SOCIAL

Janaina Luzia Klein¹⁹³ (UEL-G)
Claudia Neves da Silva (UEL-PQ)¹⁹⁴

321

Resumo: O artigo tem por objetivo apresentar como a religião se manifesta no espaço de trabalho dos Assistentes Sociais e como estes profissionais lidam com seus valores e crenças religiosas. Para concretização da pesquisa, realizamos entrevistas com Assistentes Sociais que implementam políticas sociais na região norte do Paraná. Verificamos que, além do número significativo de assistentes sociais do sexo feminino, que por vezes há a presença e a influência de valores e princípios religiosos durante a atuação profissional. Ao se fundamentar em seus valores religiosos, o assistente social por vezes pode ir contra o que preconiza o Código de Ética. Esta situação demonstra que há a necessidade de discutirmos a presença e a influência de valores religiosos durante o exercício profissional.

Palavras-Chaves: Serviço Social. Valores e princípios religiosos. Exercício Profissional. Gênero.

Introdução

Este artigo tem como objetivo discorrer como se dá a manifestação da religião no espaço de trabalho de Assistentes Sociais e de que maneira seus princípios e valores religiosos podem interferir na implementação de políticas públicas, a partir da análise de entrevistas que estão sendo realizadas junto às profissionais da região norte do Paraná.

O Projeto de Pesquisa “A influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais públicas no Município de Londrina: estudo de caso” foi o principal motivo para a realização desse artigo, foi a partir da participação no mesmo que surgiram debates acerca da atuação profissional dos Assistentes Sociais com relação a presença da religião em seu espaço de trabalho, que inspiraram indagações, como por exemplo o tema do próprio artigo. A escolha do tema sucedeu-se por considerar importante compreender como profissionais da área de Serviço Social conseguem conciliar seus valores e crenças na execução das políticas públicas, abordando também a questão de gênero tão presente na atualidade.

¹⁹³Estudante de Graduação do 3º ano do Curso de Serviço Social/UEL. Participa do projeto de pesquisa “A Influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais no Município de Londrina: estudo de caso”. E-mail: janainaklein031998@hotmail.com

¹⁹⁴Profa. Dra. Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social. E-mail: claudianeveess@uel.br

As entrevistas que foram realizadas com os Assistentes Sociais na região norte do Paraná, o conceito de *habitus* a partir de Pierre Bourdieu, pesquisas bibliográficas cujo foco é a religião e gênero, documentos norteadores do curso de Serviço Social, como por exemplo o Código de Ética, constituem alguns dos instrumentos utilizados para a coleta de dados e análise das entrevistas.

Serviço social e religião

322

O Serviço Social é amparado pela Lei n 8.662, de 7 de junho de 1993 que regulamenta a profissão, pelo seu Código de Ética aprovado em 13 de março de 1993 e pelas Diretrizes Curriculares da ABEPSS de 26 de fevereiro de 1999, sendo esses os documentos norteadores que legitimam a profissão e nos quais está expresso o compromisso com as classes trabalhadoras, os usuários das políticas sociais como sujeitos de direito.

Através das entrevistas que foram realizadas nota-se a presença da religião, seja manifestada por algum símbolo religioso na própria instituição de atuação ou por declaração da mesma. Observa-se que é considerado natural ter em espaço sócio ocupacional algo que remeta aos seus valores e crenças religiosas. Referente a essa naturalização, ela é declarada por seus próprios costumes, podendo interliga-la diretamente ao *habitus*, que segundo Pierre Bourdieu (2007), consiste em um sistema de disposições construídas socialmente. Se tratando, portanto, de representações sobre si, como as práticas que são propagadas, os valores e crenças que são veiculados, suas aspirações.

Em síntese, é o *habitus* que determinará suas ações, se tratando de acordo com Bourdieu (2007) de uma estrutura, estruturada, estruturante, sendo o que te define e também o que pode te diferenciar. É desenvolvido ao longo da sua vida, como seu capital cultural incorporado. Portanto os entrevistados têm consigo uma espécie de “bagagem” religiosa que os determina, que determina suas ações, e mesmo em seu desenvolvimento profissional, não é fácil de separar-se de algo internalizado, por fazer parte de quem ele é, algo que foi construído ao longo de sua vida.

A partir da análise feita por Bourdieu (2007) pode-se compreender que o *habitus* é uma construção social que pode ser construída também individualmente, ele é capaz de produzir ações e reproduzir suas práticas, sendo todo bem cultural/social agregado pelo indivíduo durante sua trajetória de vida, o que te torna exatamente quem você é, o que acredita, sendo o *habitus* o responsável por te fazer chegar onde está.

Levando em consideração as inúmeras demandas dos usuários que podem por muitas vezes ir contra sua religião, a questão é, até onde seus valores e crenças podem interferir durante a sua atuação profissional?

Observa-se que a manifestação de sua crença religiosa, em grande maioria, se dá de forma naturalizada, fazendo com que muitas vezes o profissional não perceba tal exposição. Essa naturalização interpreta como natural o que é na realidade produto social e histórico. Suas crenças religiosas estão internalizadas em seu cotidiano, de tal maneira, que faz parte de seus costumes e atitudes, sendo difícil que haja essa separação da vida pessoal para com a profissional.

Rotineiramente, é possível observar diversas situações que são levadas como naturais, como por exemplo, a presença na religião em espaços de trabalho, ao invés de um produto social e histórico. Segundo Viana (2013, p.72):

[...]A naturalização é uma determinada representação, explicação ou entendimento de uma determinada realidade e, portanto, é produto da mente humana, do pensamento. As representações cotidianas ilusórias e as ideologias tendem a produzir continuamente um processo de naturalização.

De acordo com Yazbek (2009), em seu início o Serviço Social brasileiro se fundamentou na Doutrina Social da Igreja Católica para compreensão da realidade social, política e histórica:

[...]É, pois, na relação com a Igreja Católica que o Serviço Social brasileiro vai fundamentar a formulação de seus primeiros objetivos políticos/sociais orientando-se por posicionamentos de cunho humanista conservador contrários ao ideário liberal marxista na busca de recuperação da hegemonia do pensamento social da Igreja, face a “questão social”. Entre os postulados filosóficos tomistas que marcaram o emergente Serviço Social temos a noção de dignidade da pessoa humana; a natural sociabilidade do homem, ser social e político; a compreensão da sociedade como união dos homens para realizar o bem comum (como bem de todos) e a necessidade da autoridade para cuidar da justiça geral. (YAZBEK, 2009, p. 4)

Na década de 1970, com o Brasil passando por profundas mudanças em sua base econômica, social e política, a profissão do Serviço Social também testemunhou grandes mudanças - o Movimento de Reconceituação rompeu com o conservadorismo religioso, e com as práticas mais tradicionais, trazendo um caráter crítico e interventivo ao Serviço Social. De acordo com o atual Código de Ética (1996, p.19), “o Serviço Social se desenvolveu teórica e

praticamente, laicizou-se, diferenciou-se e, na entrada dos anos noventa, apresenta-se como profissão reconhecida academicamente e legitimada socialmente”.

A partir do texto “As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990)” (SILVA, 2008), nos deparamos com a questão do que leva as pessoas a seguirem uma determinada religião, mesmo os profissionais muitas vezes buscam por respostas na religião, respostas estas que não encontraram em outro espaço, buscam por algo em que se amparar, um consolo, até mesmo uma segurança que apenas a religião é capaz de lhes oferecer.

Os profissionais de Serviço Social se encontram diante inúmeras situações caóticas em seu espaço de trabalho, lidando com usuários vítimas de violência, em situação de vulnerabilidade social, o que faz com que os Assistentes Sociais muitas vezes encontrem na religião as respostas e apoio que necessitam. De acordo com Mansano (2010, p. 43):

[...] está cotidianamente em contato com conflitos, situações de marginalização e sofrimento humano, de desrespeito à lei e, por vezes, com a falta de leis que sejam compatíveis ao contexto populacional em que ele está atuando. A proximidade com as desigualdades sociais [...] marca suas atividades, acentuando as dificuldades enfrentadas pela população atendida. Isso, por vezes, pode gerar uma sensação de impotência e o quase inevitável sofrimento psíquico.

Durante a atuação rotineira do Assistente Social, o profissional se depara com inúmeras situações que podem ser consideradas frustrantes, e que muitas vezes não são solucionadas, por diversos motivos, como o sucateamento das políticas públicas, e a falta de recursos da instituição, já que o Estado não investe como deveria no setor social. Estes profissionais estão sujeitos a várias situações, usuários com seus direitos violados das mais diferentes formas, com fome, na rua, sofrendo abuso psicológico, sexual, sendo privados da própria liberdade, e ao lidar com essas demandas, muitas vezes encontram na religião, o amparo que lhes falta, em busca de possíveis respostas.

Dentre os princípios que definem as diretrizes curriculares do curso de bacharel em Serviço Social consta que a formação profissional se baseia na capacitação teórico metodológica, ético-política e técnico- operativa objetivando a:

1. Apreensão crítica do processo histórico como totalidade; 2. Investigação sobre a formação histórica e os processos sociais contemporâneos que conformam a sociedade brasileira, no sentido de apreender as particularidades da constituição e desenvolvimento do capitalismo e do Serviço Social no país; 3. Apreensão do significado social da profissão desvelando as possibilidades de ação contidas na realidade; 4. Apreensão das demandas - consolidadas e emergentes - postas ao Serviço

Social via mercado de trabalho, visando formular respostas profissionais que potencializem o enfrentamento da questão social, considerando as novas articulações entre público e privado; 5. Exercício profissional cumprindo as competências e atribuições previstas na Legislação Profissional em vigor. (Diretrizes Curriculares, 1996.)

A formação de um profissional crítico não se dá apenas pelo que consta das Diretrizes Curriculares ou mesmo na formação acadêmica que se teve, se trata de algo individual, visto que nos deparamos com Assistentes Sociais formados na mesma época e com uma visão diferente acerca da relação religião e profissão.

Pudemos verificar nas entrevistas que os Assistentes Sociais compreendem a dificuldade de desvincular-se da religião, que é necessário até mesmo um cuidado ao se dirigir aos usuários que serão atendidos, para não explicitar seus valores através de falas que se fazem presente em sua vida cotidiana como por exemplo “se apegar em Deus”. Quando lhe foi perguntado se havia dificuldade de conciliar seus valores religiosos no exercício profissional obteve-se a seguinte resposta:

[...] É bem difícil, principalmente porque a gente lida com pessoas, a gente fica naquela de pensar, ah mas é um ser humano, né, Deus podia fazer alguma coisa, até no conversar com a pessoa a gente tem que tomar muito cuidado porque as vezes fala que tem que se apegar em Deus, e ah não posso falar isso né, as vezes a pessoas nem acredita em Deus, então assim, é muito difícil mesmo de se controlar mas é questão de separar mesmo que a gente tá ali pra ser profissional, que a gente tem um Código de Ética, que a gente tem que respeitar, e que a gente atende todo tipo de pessoa, que crê em Deus, que não crê, que crê em outras coisas, em outras entidades e tudo mais [...]. AS.1

Verifica-se a partir da exposição de símbolos, falas e imagens que a religião se faz presente em vários espaços profissionais, sendo manifestada de forma espontânea ou mesmo de forma consciente:

[...] Já ouvimos também piadinhas na cozinha, sobre a presença da “Bancada Evangélica” na assistência social de Londrina, isto porque declaramos quem somos sempre [...]. AS.2

Em sua resposta, quando lhe foi perguntado se os seus valores religiosos já foram questionados por colegas de trabalho, a assistente social evidenciou que sim, e que a mesma declara quem ela é, e que sua religião, seus valores, suas crenças a determinam.

Durante a análise das entrevistas nos deparamos com Assistentes Sociais nascidas

e formadas na mesma época com uma visão distinta acerca da religião. Enquanto uma das entrevistadas, nascida em 1990 e formada em 2011, declarou que não havia nenhuma interferência de seus valores religiosos em sua instituição de trabalho e que não havia dificuldade para separar seus valores de sua atividade profissional; outra entrevistada, que nasceu em 1992 e se formou em 2013, relata que há dificuldade de conciliar seus valores religiosos com sua atividade profissional, e que faz o possível para não misturar sua religião com o trabalho. Segundo a profissional que em nenhum momento da entrevista relatou ter dificuldade de conciliar seus valores religiosos no exercício profissional:

[...] Tem que deixar claro que a atuação profissional, nos momentos em que você está atuando profissionalmente tem que ser amparado pelo seu Código de Ética, pelo projeto Ético-político, eu sempre me norteio pelos documentos que legitimam a profissão[...] (AS.1)

Em contrapartida uma fala da outra entrevistada que diz haver conflito entre seus valores e a execução das políticas públicas:

[...] Sim, é difícil algumas coisas pra mim, existe alguns conflitos sim, até em relação a posição da profissão também frente algumas coisas, só que é bem isso que eu falei, eu penso sempre que no momento em que eu tô atuando eu sou Assistente Social, eu não tenho religião, não tenho nada, e a partir das cinco quando eu saio de lá aí eu posso acreditar nos meus valores né [...] (AS.2)

A partir desses relatos fica evidente que a questão de formação e mesmo de idade não pode ser considerado um fator determinante para definir a naturalização dos valores e crenças religiosas no espaço sócio ocupacional. Afinal as mesmas têm idades e ano de formação bem próximos, porém sua construção social, sua identidade é que faz com que cada uma das profissionais tenha um modo de agir, um posicionamento distinto com relação à sua religião para com seu trabalho, o que as entrevistadas tem em comum é que sabem a importância de haver profissionalismo durante sua intervenção profissional, não se deixando levar por seus valores/crenças, porém apenas uma apresentou dificuldade quanto a isso. Essa identidade é construída ao longo de suas vidas, fazendo parte de seu *habitus*, como já dito anteriormente.

Todas as entrevistadas declararam que já testemunharam profissionais da instituição que trabalham ou que já trabalharam tomarem decisões a partir de seus valores religiosos, o que exige maiores reflexões, porque pode ocorrer de algum usuário ter dificuldades para ser atendido caso suas demandas irem contra os valores da profissional.

A discussão de gênero no âmbito da religião e serviço social

Na Constituição brasileira está escrito que somos um Estado laico, porém percebemos o quanto isso é burlado, o atual presidente da República, Jair Messias Bolsonaro utiliza o slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, evidenciando sua denominação religiosa quando na verdade deveria agir com profissionalismo deixando suas crenças apenas no âmbito de sua vida pessoal, afinal a mesma religião que inclui, também exclui. Quando profissionais de qualquer área, não se limitando apenas ao Serviço Social, expõe sua religião em atendimento, pode fazer com que os usuários se sintam excluídos por não terem o mesmo segmento ou se considerarem ateus.

Em contrapartida, trazendo a questão de gênero para a discussão, constatamos que o Serviço Social desde seu início é formado em sua grande maioria por mulheres, visto que lhes é atribuído um papel construído socialmente, como a vocação para educar, e ser caridosa, características estas provenientes da relação que havia com os princípios da Igreja Católica. Na contemporaneidade o curso continua com o percentual feminino muito maior com relação aos homens, por conta do “perfil” atribuído às mulheres.

A sociedade contemporânea tem consigo características patriarcais, conservadoras e “machistas”, Damares Alves, pastora e também a atual Ministra do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos em entrevista ao jornal O Globo diz:

[...]a mulher nasceu para ser mãe, porque a mulher nasceu com útero. Nesse planeta Terra, a fêmea nasce com útero para gerar. Então eu não menti. A mulher nasce para ser mãe. Se ela não quer ser mãe, é uma opção dela, mas a mulher nasceu, sim, para ser mãe[...].

Ao analisar esta fala junto a várias outras da atual ministra percebe-se que mesmo no século XXI ainda há um pensamento retrógrado quanto ao papel da mulher na sociedade, o qual é reforçado constantemente pelas religiões, como exemplo o Cristianismo, por ser a religião com mais adeptos no Brasil, a qual é atribuído a mulher o papel de cuidadora, que zela por sua família e seu lar.

Considerando qual gênero é predominante em uma instituição religiosa, de acordo com Nunes (2005):

Ao adentrarmos uma das muitas igrejas ou templos que se espalham nesse Brasil de religiosidade plural e forçadamente ecumênico, notamos de imediato a forte presença feminina. As mulheres compõem, de fato, a maioria da população de fiéis.

Abordando a questão do poder provindo da própria religião Linda (2013) relata em seu artigo “As diferenças de gênero na prática e no significado da religião” que a mesma é ligada a ordem sexuada a qual pertence. Segundo Woodhead (2013, p.80)

Por intermédio de suas práticas ao mesmo tempo simbólicas e materiais, a religião é capaz de reforçar as relações de dominação de gênero ou ajudar a transformá-las. Uma religião, em uma época determinada, está estruturalmente ligada à ordem sexuada da sociedade à qual ela pertence.

Nota-se que a religião reforça a questão de imposições quanto ao gênero, como homem e mulher devem ser e agir, determinando à mulher o papel de subalternidade.

Considerações Finais

Sobre a manifestação de valores religiosos pode-se observar que a mesma se dá nos espaços sócio ocupacionais dos Assistentes Sociais de forma natural e espontânea, e os próprios profissionais reconhecem o fato de que muitas vezes deixam transparecer seus valores e crenças por meio de falas ou mesmo por símbolos religiosos na instituição de trabalho.

A partir dos estudos que foram realizados, deve-se evidenciar que os profissionais de Serviço Social têm o direito de seguir seus valores e crenças; porém, em seu ambiente profissional é importante que os mesmos não sejam manifestados, porque podem gerar conflitos em seu local de trabalho e constrangimento com os usuários das políticas públicas que serão atendidos, podendo até mesmo gerar certa exclusão por sua religião ir contra a do profissional ou mesmo não seguirem uma doutrina religiosa.

Não há julgamento acerca das escolhas religiosas dos profissionais. Contudo, é importante a separação da vida pessoal da profissional, ou seja, fora do trabalho podem manifestar suas crenças, mas na execução das políticas públicas, devem ser guiadas pelo Código de Ética do Serviço Social. O Serviço Social, como destacado anteriormente, já foi ligado à Doutrina Social da Igreja Católica. Porém, já há muito tempo foi rompida esta influência e, como previsto em seu Código de Ética, a profissão laicizou-se.

Quanto a questão de gênero, o papel da mulher ainda hoje é tido como inferiorizado com relação ao homem, diante uma cultura patriarcal e “machista” mesmo com as mulheres ocupando a maior parte do curso de Serviço Social, ainda há uma série de paradigmas a serem quebrados, porque como verificamos, a religião usualmente reforça o papel atribuído as

mesmas.

Referências

_____. Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social. **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. CFESS/ABEPSS, Brasília, 2009.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5 eds. São Paulo: Perspectiva, 2004

Código de Ética BRASIL. Código de ética do/a assistente social. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. 10ª. ed. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012. Disponível em: http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf

MANSANO, Sônia Vargas. **Dimensões afetivas atualizadas no trabalho do Assistente Social**. In: Serviço Social em Revista, Londrina, v. 12, n. 2, p. 33-49, jan./jul. 2010.

SILVA, Claudia Neves da. **As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no Município de Londrina (1970 – 1990)**. 181 p. Assis. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de História, Universidade Estadual Paulista, 2008.

VIANA, Nildo. **Naturalização e desnaturalização: O dilema da negação prático-crítica**. Revista Espaço Livre. Vol. 8, n.15, p. 1-10, jan./jun.2013. Disponível em: <https://redelp.net/revistas/index.php/rel/article/viewFile/51/46>

ABESS/CEDEPSS. **Diretrizes Gerais para o curso de Serviço Social** (com base no currículo mínimo aprovado em Assembleia Geral Extraordinária de 8 de novembro de 1996). Cadernos ABESS, n. 7, Edição Especial – Formação Profissional – trajetórias e desafios. São Paulo: Cortez, ABESS/CEDEPSS, 1997.

Homens e Mulheres não são iguais, diz futura ministra de Direitos Humanos. O Globo. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/homens-mulheres-nao-sao-iguais-diz-futura-ministra-de-direitos-humanos-23285553> Acesso em: mar. 2019.

CRAVEIRO, Adriéli Volpato; MACHADO, Jéssica Gomes do Vale Cabrerisso. **A predominância do sexo feminino na profissão do Serviço Social: uma discussão em torno desta questão**. In: Anais do II Simpósio Gênero e Políticas Públicas da Universidade Estadual de Londrina. 2011. Disponível em <http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/jessica.pdf>

ROSADO-NUNES, Maria José. **Gênero e Religião**. In: Revista de Estudos Feministas, Vol.13, 2005, nº 2, pp. 363-365. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200009

WOODHEAD, Linda. **As diferenças de gênero na prática e no significado da religião**. Estud. Social. Araraquara, v. 8, n. 34. pp. 77-100. São Paulo, 2013. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5974/4527>

_____. O Movimento de reconceituação: 40 anos depois. Serviço Social & Sociedade, São Paulo, ano 26, n. 84, p. 5-20, nov. 2005.

A DIOCESE DE APUCARANA E O DESENVOLVIMENTO DA RCC

Ana Paula Mariano dos Santos¹⁹⁵
(UEM/PPH/LERR/CAPES)

Resumo: Esta comunicação busca apresentar o objeto de análise historiográfica vinculada a uma pesquisa de mestrado em desenvolvimento, este que vem a ser o movimento da Renovação Carismática Católica e sua organização na diocese de Apucarana-PR. Desta forma procuramos entender como se deu o processo de organização da diocese para incorporar a Renovação Carismática Católica aos seus movimentos religiosos, e o processo de desenvolvimento da Renovação na cidade de Ivaiporã-PR. As fontes utilizadas são as atas paroquiais e as atas diocesanas, que são registros diretos específicos da Renovação Carismática. Trabalhamos com um recorte temporal de 14 anos, pois os registros começam em 1994 e vão até o ano de 2007. Antes de se tornar uma diocese independente, a diocese de Apucarana pertenceu a três dioceses, a de Foz do Iguaçu, Campo Mourão e a diocese de Londrina. Para entender o processo de fundação da diocese de Apucarana, utilizamos o livro “*Jubileu de ouro: Diocese de Apucarana 50 anos*” de Francisco Soares Dias Sobrinho (2015). Desta forma, pretende-se promover uma discussão que abarca os campo da História das Religiões.

Palavras-Chaves: História das Religiões. História Local. Renovação Carismática.

INTRODUÇÃO

Tendo em vista todas as mudanças ocorridas na Igreja Católica e as mudanças em relação a construção de dioceses, trazemos para esta discussão a história da fundação da diocese de Apucarana que é considerada uma diocese impar com um processo diferenciado de desenvolvimento que será apresentado no decorrer do texto.

Chegamos a diocese de Apucarana por meio do processo de análise do Grupo de Oração da Renovação Carismática da cidade de Ivaiporã-PR. Entendemos a necessidade de compreender como a diocese se originou e como foi a introdução do movimento religioso da Renovação Carismática Católica (RCC).

A RCC foi apresentada ao Bispo de Apucarana no ano de 1995, após esse momento inicial de conhecimento do que era essa “nova maneira de rezar”, a diocese se organizou para

¹⁹⁵ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Orientanda da Professora Doutora Solange Ramos de Andrade. Bolsista CAPES. E-mail: anapaula.mds@hotmail.com.

enquadrar o Movimento dentro de sua instituição. Por meio dos registros é possível entender o processo desenvolvido para sua organização interna e externa.

Dentro deste enfoque, da introdução da Renovação, surgiram os Grupos de Oração, dentre todos os que fazem parte da diocese aqui trabalhamos com o Grupo “Jesus te ama” que pertence a paróquia Bom Jesus. Nossas fontes são as atas diocesanas, com um total de 24 registros, e as paroquiais com 143 registros. O Grupo pertence a paróquia Bom Jesus e para contar um a história da diocese até chegarmos a RCC, abarcamos também a história da paróquia Bom Jesus.

A DIOCESE, A PARÓQUIA E O GRUPO

Da formação da diocese de Apucarana a chegada da Renovação e a origem dos grupos de oração, uma longa história surgiu, muitos fatos ocorreram e muitas informações podem ter se perdido ou sido negligenciadas nos registros que encontramos.

A importância atribuída a construção de uma narrativa histórica voltada para a História Local e Regional se deve ao fato de que por muito tempo as pesquisas históricas e os objetos considerados importantes voltavam-se para os acontecimentos internacionais, Bloch (2001) destacou, a História foi desde sempre e por muito tempo a história dos grandes homens, dos grandes feitos, mais tarde, voltou-se para os acontecimentos nacionais, para mais tardiamente ser dirigido o olhar e atribuir importância aos acontecimentos históricos locais e regionais.

Em cada local que o Movimento da Renovação se desenvolve, este passa a adquirir características distintas de sua ordem, principalmente em relação as dioceses e a relação com os outros movimentos religiosos. (PRNDI,1997).

Para entender sua atuação passamos a fundação da diocese, sabendo que toda fundação, de ordem religiosa ou não, traz consigo um motivo, no caso da fundação de prédios de procedência religiosa tem como objetivo a propagação da fé, no nosso caso a fé católica. (NUNES, 2011).

Segundo Aquino (2012) as dioceses são uma estratégia da instituição católica, que teve início no século XIX na península Itálica, é tido enquanto uma forma da Igreja se manter presente em um espaço geográfico maior, no tocante ao espiritual e no plano de controle religioso terreno.

No Estado do Paraná foi por sua maioria colonizado e ocupado por Grandes Companhias estrangeiras de ocupação e exploração de terras, essas companhias traziam consigo

alguns clérigos de ordens religiosas, para assim construir Igrejas e pregar o catolicismo¹⁹⁶. Como percebemos a ordem não mudou, colonizar, ocupar e expandir o catolicismo. (NUNES, 2011).

As dioceses carregam consigo o sentido de necessidade de expansão e controle católico, essa que passam a ser responsáveis pela paróquias que também agregam todo um sentido espiritual e religioso. No Brasil o processo de diocesanização se manteve com os mesmos padrões de fundação diocesana desde a Primeira República, porém a maneira de financiar sua construção sofreu alterações no decorrer dos anos. (AQUINO, 2012).

A pesquisa sobre a Renovação Carismática Católica na cidade de Ivaiporã-PR nos levou a conhecer a história da paróquia Bom Jesus, paróquia a qual o Grupo pertence, e desta forma a identificar a relação da Renovação Carismática de Ivaiporã diocese de Apucarana-PR.

A diocese se localiza no interior do Estado do Paraná, a mesma é fruto de uma série de acontecimentos relacionados a questões geográficas e de interesse religioso, pois seu território ficava longe das outras dioceses já existentes no Paraná. Como dito por Aquino (2012), a fundação ocorreu por um interesse, a necessidade de controle territorial da Igreja Católica nesta localidade.

O livro que sobre a história da diocese, foi produzido em comemoração aos seus 50 anos de diocese, atrelado a história local, utilizamos o livro em comemoração aos 50 anos da Paróquia Bom Jesus, ambos sendo obras encomendadas, mas se tornam importantes para uma análise historiográfica. Le Goff (1990) diz que cabe ao historiador analisar se o fato contribui para a formulação de sua narrativa ou não, desta forma devemos iniciar sabendo que há sempre outra versão do fato narrado, principalmente no tocante a obras encomendadas.

A diocese de Apucarana nasceu no contexto do Concílio Ecumênico do Vaticano II, este Concílio que trouxe consigo a proposta de uma nova Igreja, ou melhor dizer trouxe formas de melhorar a Igreja. Em um primeiro momento a diocese era uma diocese Conciliar, que vem a ser aquela para dar apoio a já existente. (SOBRINHO, 2015). A diocese é fruto de um emaranhado de situações, por isso a consideração de tê-la enquanto um ponto conciliar.

A trajetória da movimentação para a criação da Diocese de Apucarana iniciou-se na Paróquia N. Senhora de Lurdes, em 1948 com o Padre Armando Círio OSJ, da Congregação dos Oblatos de São José, este era Arcebispo Emérito da Arquidiocese de Cascavel-PR. O Padre desenvolveu um trabalho apostólico muito construtivo em Apucarana e assim o Bispo da

¹⁹⁶ Disponível em: www.historia.secd.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=319. Acesso em: 12 de setembro de 2018.

Diocese de Jacarezinho Dom Geraldo Proença Sigaud SVD declarou Apucarana sede do Decanato em 1950, esta colocação, ampliou os domínios territoriais da Diocese de Jacarezinho. (SOBRINHO, 2015).

A localização geográfica do espaço onde foi fundada a diocese era outro ponto importante, seria uma cidade estratégica do Vale do Ivaí, que estava em pleno crescimento demográfico e econômico, temos presente a civilização e a necessidade da presença religiosa, mas não qualquer uma, a presença católica. (SOBRINHO, 2015).

No ano de 1963 fora organizada uma Comissão Pró-Diocese, a Comissão reuniu todas as documentações necessárias para a criação da Diocese. Em 1964 o Bispo de Londrina, Geraldo Fernandes, encaminha a Nunciatura com os limites territoriais da futura Diocese. A divisão ficou estreita e comprida, porém é justificado que o acesso seria rápido, mesmo com as estradas em más condições. Afirmam que: “ Em muitos pontos a Diocese de Apucarana começará melhor do que estamos em Londrina e Maringá depois de sete anos de Diocese erigida. ” (SOBRINHO, 2015, p. 27).

O dia da fundação da diocese foi o dia 28 de fevereiro de 1964, por sua Santidade Papa Paulo VI (1963-1978) por meio da Bula Munus Apostolicum e instalada aos 28 de março de 1965¹⁹⁷, no dia 03 de fevereiro de 1965 Dom Romeu Alberti¹⁹⁸ (1965-1982) foi nomeado Bispo da nova diocese da qual tomou posse no dia 28 de março de 1965, dia em que ocorreu a Instalação da Diocese.

A influência religiosa, é responsável por moldar muitos aspectos em uma sociedade, entre os aspectos mais normativos de uma sociedade está o de cunho cultural. A diocese de Apucarana segue dogmas e preceitos religiosos oriundos de uma escala hierárquica, vindos diretamente de da Santa Sé Romana, desta forma a Diocese repassa esses para as paróquias que se encontram vinculadas a ela, como é o caso da paróquia Bom Jesus de Ivaiporã.

As paróquias seguem ordens vindas das dioceses e as repassa para a comunidade local, para tanto a cultural religiosa estabelecida na cidade de Ivaiporã-PR é de um catolicismo tradicional, voltado para a obediência e devoção a Santa Igreja.

¹⁹⁷ Disponível em: diocesedeapucarana.com.br/portal/. Acesso em: 13 de setembro de 2018.

¹⁹⁸ No dia 9 de fevereiro de 1965, Dom Romeu Alberti, então ex-bispo auxiliar do cardeal de São Paulo, recebe uma carta do Nuncio Apostólico. Vai ao Rio de Janeiro conversar com Dom Sebastião Baggio, exatamente no dia 11, dia da padroeira de Apucarana, Nossa Senhora de Lourdes e ouve o convite do Papa para ser Bispo de Apucarana. Mas os apucaraneses só ficaram sabendo o nome do seu 1º Bispo no dia 22 de fevereiro, e já no dia 4 de março estavam organizando as Comissões para recebê-lo, no dia 28.

Com a fundação da diocese de Apucarana vieram as fundações das paróquias, algumas que já existiam e outras que foram fundas após a instalação da diocese. O Grupo de Oração “Jesus te ama” pertence a Paróquia Bom Jesus, que é uma das paróquias sob jurisdição da diocese de Apucarana. Desde sua primeira construção, a Paróquia se localiza no centro da cidade do município de Ivaiporã-PR, território que devido a distância da diocese de Campo Mourão, foi cedido a diocese de Apucarana (SOBRINHO, 2016).

A paróquia Bom Jesus foi criada no dia 30 de setembro de 1956, tendo sua instalação no dia 30 de setembro de 1956, já esteve sob a administração de quatorze párocos, até o ano de 2008, como pároco Geraldino Rodrigues de Proença. A paróquia se localiza no centro da cidade na Praça Yves Guegueun.¹⁹⁹

Utilizamos um livro produzido pela Paróquia Bom Jesus, o livro intitula-se *Paróquia Bom Jesus: resgatando memória e preservando história*, publicado em 2016, sob organização de Elenice Kulkamp Reguel, graduada em História e Especialista em História Social pela Universidade Norte do Paraná -UNOPAR. Este livro foi produzido para celebrar o Jubileu de Diamante da Paróquia, 60 anos de existência.

O livro foi confeccionado com base nos paroquiais, principalmente o Livro Tombo, contaram também com a narrativa oral, história contadas por seus moradores mais antigos. Ao entrar em contato com a direção da paróquia, não tivemos acesso a esses documentos, desta forma a narrativa sobre a paróquia neste trabalho será desenvolvida com base nas informações do livro e nos sites que contém informações que possibilitam construir essa história.

François Hartog (1999) pensa como é construída a narrativa, o falar do outro, o escritor, como no caso da bibliografia produzida sobre a Igreja Bom Jesus, o escrever para o outro, e sobre um outro que não é ele, isso já expressa diferença entre quem escreve e quem lê. O historiador está em um mundo que ele conta, e ao mesmo tempo a falar sobre um outro mundo, duas visões sobre a mesmo assunto.

Como em outros municípios onde estavam ocorrendo o processo de ocupação e colonização, a fé era uma das prioridades a serem implantadas e desenvolvidas. Na região não haviam Capelas ou qualquer outro espaço destinado a celebrações e encontros religiosos.

A primeira Capela foi construída no ano de 1949.

¹⁹⁹ Disponível em: diocesedeapucarana.com.br/portal/paroquia/60/paroquia-bom-jesus-. Acesso em: 13 de setembro de 2018.

A primeira capela foi construída pelo Sr. Benedito Canedo Gomes (popular Dito Branco) com a madeira doada pelo Sr. Vital Albino Pereira. A mesma era uma capela majestosa com uma torre no centro e podia ser avistada sob qualquer Ângulo em meio ao descampado. (REGUEL, 2016, p. 14).

O primeiro padre a celebrar missas na capela foi o padre João Konig. Para realizar as celebrações o padre percorria o trajeto da cidade de Pitanga até Ivaiporã no lombo de um cavalo. As missas ocorriam a cada três meses. Percebe-se o comprometimento do Padre com sua missão, ao mesmo tempo que ele tinha sua paróquia, não deixava de atender as outras, mesmo separadas por tempo e espaço, neste sentido o autor Yi - Fu Tuan (1980) traz o termo *topofilia*, que define o elo estabelecido entre a pessoa e o ambiente que a mesma frequenta ou está inserida.

335

Tuan (1980) diz que é fácil entender a organização social estabelecida em uma sociedade, devido as normas e leis, mas cada ser humano tem uma forma de se relacionar com o ambiente inserido, desenvolvendo um sentimento próprio de pertencimento e valor. A população católica de Ivaiporã possui um sentimento de pertencimento a comunidade católica, pois a Igreja é o elo que os uni na fé.

A segunda capela foi a Bom Jesus, fundada em 17 de agosto de 1950, no ano de 1950 fora construída uma segunda capela no mesmo local, agora com duas torres. No ano de 1953, a Companhia A criação da paróquia Bom Jesus, ocorreu no dia 30 de setembro de 1956, e seu primeiro pároco foi o Padre Francisco Serafim, a mesma ficou pertencendo ao Prelado²⁰⁰ de Foz do Iguaçu. Até o ano de 1959, como explicado por Sobrinho (2015) a Diocese de Apucarana ainda não havia sido instituída, por esse motivo a Paróquia pertencia a Diocese de Campo Mourão. (REGUEL, 2016).

Em 28 de setembro de 1967 se iniciou a construção do prédio, da atual Igreja Bom Jesus, no ano de 1968 a obra ainda não estava acabada, porém já estavam realizando as missas nas suas dependências.

Na década de 70, a paróquia Bom Jesus se desvinculou de algumas paróquias as quais estavam sob sua ordem, o que originou outras paróquias dando a essas autonomias paroquiais. (REGUEL, 2016).

A RCC na diocese e o Grupo “Jesus te ama”

²⁰⁰ Prelado: Título de honra atribuído a certos eclesiásticos que ocupam cargos altos e muito importantes dentro da Igreja Católica (bispos, arcebispos, chefes de ordens religiosas); ordinário. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/prelado/>. Acesso em: 15 de setembro de 2018.

O movimento da Renovação Carismática Católica conta com uma grande participação de leigos dentro de sua organização, ao passo que também conta com o controle eclesial. (SOUZA, 2002). Esta característica é de modo geral um dos meios de expandir a participação em comunidade e agregar membros ao movimento.

A diocese de Apucarana entrou em contato oficial com o movimento no dia 21 de setembro de 1995, quando um membro da RCC do Estado do Rio Grande do Sul veio apresentar a Renovação ao então Bispo Dom Domingos Gabriel W., desta forma o responsável por apresentar o movimento foi Dilbem, este apresentou o que era necessário para que o movimento tivesse suas primeiras formações. (ATA DIOCESANA 001, 1995).

Neste dia foi exposto a necessidade da formação e da Escola Paulo Apóstolo, junto com as Secretarias. (ATA DIOCESANA 001, 1995). No decorrer dos demais Registros verificamos a organização, a aquisição do material para a Escola de Formação, os responsáveis pelas Secretarias, e a organização dos Grupos de Oração. Par os Grupos de Oração, eram feitas recomendações específicas, como obedecer a diocese, praticar o jejum, realizar as orações, et. (ATA DIOCESANA 001, 1995).

No Grupo de Ivaiporã, podemos observar essas recomendações sendo colocadas em prática. Em Ivaiporã o Movimento, além de contar com um número de católicos participantes nas atividades da paróquia, abriu espaço para outras pessoas entrarem no movimento, o que veio a induzir as autoridades católicas a montar uma estrutura de controle paroquial.

Os religiosos católicos ainda tinha receio do RCC, por sua maneira diferente de "rezar", mas estavam ligados pela fé. Nesse momento o catolicismo tradicional passa a conviver com a RCC. (STEIL, S/D). Isso ocorre claramente na cidade de Ivaiporã, onde os membros que passaram a fazer parte da Renovação já faziam parte da comunidade católica da Paróquia, esses membros encontraram no Grupo de Oração da Renovação "o que faltava na missa".

A Igreja encontrou os caminhos para se manter no controle e nas exigências dos tempos atuais segundo Steil (s/d). O sentido de pertencimento a uma comunidade católica é o que mais contribui para esse controle, as pessoas não perdem sua identidade e mantem o sentimento de pertencimento ao catolicismo.

"[...]ao mesmo tempo em que aderem a um sistema de crenças e de práticas que, em princípio, se contrapõe à estrutura tradicional e histórica do catolicismo. Porque católicos, se torna legítimo beber de muitas fontes,

situando-se numa fronteira de risco constante entre a ortodoxia e as tradições que se encontram legitimadas no campo religioso”. (STEIL, S/, p. 3).

Em Ivaiporã, o Grupo começou na década de 90 com as Santas Missões Populares, pregadas por Missionários Redentoristas, as missões foram realizadas nas três paróquias da cidade, Paróquia Bom Jesus, Santíssima Mãe de Deus e Espírito Santo. Os Missionários Redentoristas chegaram em Aparecida no ano de 1894, vindos da Baviera (Alemanha), sua missão era pregar a Palavra de Deus e os ensinamentos de Nossa Senhora. Em suas missões se vestiam de maneira simples. A Congregação Redentorista foi fundada por Santo Afonso Maria de Ligório²⁰¹.

337

As ideias de pregar a fé eram diferentes das tradicionais missas, e o novo começa a aparecer, ocorreu neste tempo a primeira Missa Jovem da cidade. “Foi um momento de forte Evangelização, tivemos pregação extraordinária da Palavra, com o objetivo de levar o Povo de Deus à conversão contínua e uma vida de intensa comunhão e participação.” (REGUEL, 2016, p. 56).

O antecessor do Grupo da Renovação Carismática Católica, foi um Grupo de Oração Familiar, que era conduzido por Doutor Akira, o Doutor chegou na cidade na década de 1960, e veio a ser o segundo prefeito da cidade.²⁰² O grupo é fruto da Missão Redentorista, no início começou seus encontros no salão menor da Igreja Bom Jesus. Começaram a surgir os questionamentos sobre o que viria se a Renovação, principalmente por parte de Dona Conceição das Graças Francisconi.

Ficaram responsáveis pela coordenação do Grupo o Doutor Akira e Maria Justo, dentro deste haviam os coordenadores do ministério, os responsáveis eram tio Chico e Terezinha Mori. A história do Grupo será abordada em um próximo tópico, destinado à análise do Grupo de Oração, porém está coube ser mencionada devido ao fato de ser um dos últimos grandes acontecimentos que fazem parte da história da paróquia.

No ano de 1990 começou a primeira atuação da Renovação Carismática Católica, segundo Reguel (2016), o pároco que atuava na Paróquia, Padre Miguel Pace, tinha a preocupação de que a atuação do Grupo da Renovação Carismática, prejudicasse o funcionamento dos Grupos de Vivência e das CEBs. A permissão para o funcionamento do

²⁰¹ Disponível em: devotosmirins.com/vamos-conhecer-a-historia-dos-missionarios-redentoristas/. Acesso em: 16 de setembro de 2018.

²⁰² Disponível em: <https://jornal.paranacentro.com.br/noticia/23177/segundo-prefeito-de-ivaipora-lembra-parte-de-sua-historia-no-municipio>. Acesso em: 16 de setembro de 2018.

Grupo foi concedida perante o compromisso assumido pelo Grupo de não prejudicar esses grupos.

O Grupo permaneceu em obediência a Paróquia Bom Jesus, sendo uma forma de manter a unidade no Espírito e garantir sua atuação na comunidade, não entrando em discordância com a mesma. Há práticas que garantem a unidade, sendo elas a caridade, humildade e paciência, os primeiros a seguirem essas normas foram os discípulos de Jesus Cristo e que são seguidas pela Instituição religiosa. (DIRKS, 1948).

Prandi (1999) diz que a RCC, veio trazer uma nova vivência do Espírito e não para questionar a Igreja, desta maneira Dirks (1948) coloca que é fundamental o vínculo com o corpo e o Espírito, a Igreja é a morada do Espírito Santo.

As famílias da Paróquia Bom Jesus, como consta nos relatos do livro da Paróquia de Reguel (2016) são em sua maioria descendentes dos primeiros ocupantes da região, mas ainda há um número significativo de pioneiros vivos e que fazem parte dos paroquianos da Igreja, porém há um grande número de jovens.

O século XX traz consigo a introdução de uma cultura religiosa plural, principalmente no final do século XX com o meio virtual, deixando de lado o limite espacial e temporal, transformações oriundas do desenvolvimento do meio tecnológico. (CALIMAN, 2007).

Os documentos analisados datam que o primeiro encontro do Grupo ocorreu no dia 25 de setembro de 1990, assim o interesse pela Renovação Carismática Católica estava plantado. O nome de Conceição das Graças Francisconi aparece em quase todos os registros sobre a RCC de Ivaiporã, esta mulher foi a primeira fiel da comunidade católica a conversar com um dos missionários Padre José Marques para entender o que era a Renovação, a resposta do Padre foi clara “ [...] era fruto do Espírito Santo”, e que não teria problema em começar a fazer parte da Igreja”. (REGUEL, 2016, p. 57).

Inicialmente os encontros ocorriam em um pequeno salão próximo a Igreja, de pouca utilidade para a mesma, por isso o local foi cedido pelo Padre Miguel Pace para a realização dos encontros. Aos poucos a comunidade foi tomando conhecimento do grupo e tendo curiosidade para conhecer mais, então o número de participantes aumentou e foram para o salão grande da Igreja, em seguida se viram obrigados a ir para um espaço maior, a Igreja. Os primeiros coordenadores foram: Dr. Akira e Maria Justo, os coordenadores do ministério eram tio Chico e Terezinha Mori. (REGUEL, 2016).

A diocese se organizou e começou a realizar os encontros de formação entre todos os Grupos da diocese.

CONCLUSÃO

Considerando o objetivo deste trabalho que foi de desenvolver uma narrativa sobre a história da diocese de Apucarana e sua organização para a introdução da Renovação Carismática Católica, desenvolvemos um texto no qual foram ressaltados a história diocese, da paróquia onde o Grupo atua, pontos sobre a história da paróquia. Para tanto, construímos um diálogo que versou por destacar também a atuação do Grupo de Oração da cidade de Ivaiporã-PR.

No processo que envolve a RCC constatamos que a diocese entrou em contato com o movimento religioso na década de 1990, quando este movimento já existia em outras regiões e cidades do Brasil, para isso contou com a orientação de formadores vindos do rio Grande Sul. A partir de 1995 começam os registros diocesanos dos Grupos de Oração da diocese, entre esses analisamos a organização do Grupo “Jesus te ama”.

Brevemente, destacamos a teoria de Michel de Certeau (1998), quando ele diz que as instituições religiosas desenvolvem estratégias para o seu controle, e ao mesmo tempo surgem as táticas desviacionistas, que vem em contra-mão as estratégias. Pois mesmo seguindo as orientações da diocese, cada Grupo religioso, e aqui podemos incluir também as paróquias desenvolvem seus meios de atuação em comunidade.

O Grupo de Oração “Jesus te ama”, começou suas atividades também na década de 1990, precisamente os registros são anteriores aos registros diocesanos, datados do ano de 1994. Suas atividades começaram fora da Igreja Bom Jesus, mas aos poucos o Grupo ganhou olhares dos religiosos e conquistou o seu espaço dentro da comunidade, dentro da Igreja.

A estruturação da diocese para a inclusão do movimento da Renovação, originou muitos Grupos de Oração provenientes da RCC, assim percebemos a reorganização religiosa promovida pela diocese que passou a conhecer e a reconhecer e incluir a Renovação no seu quadro de movimentos religiosos.

FONTES

ATA PAROQUIAL DO GRUPO “JESUS TE AMA”, 001, 1994.

ATA DIOCESANA DA RENOVAÇÃO, 001, 1995.

REFERÊNCIAS

In: VIII Seminário Internacional Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo (UEL-UBI), 2019, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2019.

AQUINO, Maurício de. **Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)**. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2012.

BLOCH, Marc. **A apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CALIMAN, Cleto. **Evangelizar no mundo plural: paróquias evangelizadoras?**. Horizonte: Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 32-42, jun. 2007.

CERTEAU, Michel. Fazer com: usos e táticas. In: **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: ed. Vozes, 1998. Cap. III, p. 91-106.

DIRKS, Fr. Osmar. A ação católica na Paróquia. In: **Revista A Ordem**. Vol. XXXIX, nº 5-6. 1948.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão... [et al.] -- Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

NUNES, Elton de Oliveira. **Teoria e metodologia em História das Religiões no Brasil: o estado da arte**. História: Questões & Debates, Curitiba, Editora UFPR. n. 55, p. 43-58, jul./dez. 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.

REGUEL, Elenice Kulkmp. **Paróquia Bom Jesus: Resgatando Memórias e Preservando a História**. Ivaiporã – PR. Diocese de Apucarana, 2016.

SOBRINHO, Francisco Soares Dias. **Jubileu de ouro: Diocese de Apucarana 50 anos**. Araçatuba, ed. Aleluia, 2015.

STEIL, Carlos Alberto. **Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)**. S/D.

SOUZA, Maurício Rodrigues. Os leigos no altar: catolicismo carismático e controle eclesial. **Anthropológicas**, ano 6, v. 13, 2002. p. 109-130.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

UM OLHAR SOBRE A CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO (2018)

Victor Hugo Oliveira de Paula (UEL-PG) ²⁰³

Resumo: Fruto de um processo histórico que se inicia nos Estados Unidos da primeira década do século XX, o pentecostalismo se expande rapidamente pelo mundo, chegando ao Brasil apenas quatro anos após os acontecimentos da rua Azusa, na Califórnia. O movimento que começa com a comunidade afro-americana encontra nos imigrantes italianos de São Paulo seus primeiros fiéis por meio da Congregação Cristã no Brasil. Utilizando-se de um referencial bibliográfico sobre a história da denominação e de uma visita a um dia de culto de uma igreja na periferia de Londrina (PR), o objetivo do trabalho que se segue é o de reconhecer e fornecer uma breve análise sobre as práticas desse movimento tão importante para a atual configuração do campo religioso brasileiro. Movimento esse que se constitui por uma parcela da sociedade que encontra no sagrado seu protagonismo e alento diante as mazelas vivenciadas diariamente.

341

Palavras-Chaves: Congregação Cristã no Brasil. Pentecostalismo. Denominação religiosa.

INTRODUÇÃO

Fundada em 1910, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) surge como precursor de um movimento que seria responsável por um dos maiores fenômenos no campo religioso brasileiro, o pentecostalismo. Apesar desse pioneirismo, atualmente essa denominação religiosa é considerada uma das mais isoladas igrejas chamadas evangélicas, tanto em sua teologia quanto em sua relação com as demais.

Com o objetivo de reconhecer e fornecer uma breve análise sobre as práticas desse movimento, foi construído um referencial teórico que buscou dar um panorama histórico e geográfico do contexto em que a CCB surge, para então, por meio de um relato de uma visita de campo realizado em um culto de domingo em um templo da denominação em questão na zona leste de Londrina (PR). A observação realizada na visita seguiu um roteiro onde foram assinaladas questões sobre o rito religioso, as relações entre os participantes e a liderança, elementos físicos do espaço interno e externo do templo, musicalidade e a presença de aspectos sociais no discurso religioso.

²⁰³ Graduado em Geografia. Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: victorhugo.oliveira16@gmail.com

A importância de trabalhos como o presente, se afirma diante da grande expansão das religiões protestantes e evangélicas no Brasil, sendo a Congregação Cristã a marca do início desse processo de expansão, que tem buscado não se modernizar com o passar dos anos, apresentando uma grande uniformização de costumes dentro e fora do espaço religioso em questão. Trata-se, portanto, não apenas de um relato de experiência, mas também de um retrato de como as religiões de matriz pentecostal se colocaram e se colocam nos diferentes espaços geográficos que tem ocupado atualmente.

A CONGREGAÇÃO CRISTÃ E O MOVIMENTO PENTECOSTAL

O primeiro apontamento importante para compreensão do papel da Congregação Cristã na chamada “Primeira Onda” do pentecostalismo brasileiro – como proposto por Freston (1996) – é o de que essa denominação não se considera pentecostal. Trata-se de uma observação externa e que parte das diversas propostas de categorização da religiosidade evangélica brasileira. Entende-se, porém, que as características essenciais desse sistema de crenças encontram grande respaldo na realidade passada e atual da CCB.

O termo “Pentecostes”²⁰⁴ tem origem em uma festa do antigo calendário hebraico, como descrito biblicamente em Levítico 23:15-22, na qual se deveria fazer uma série de rituais para agradecer a colheita. Na tradição cristã, marca o dia em que o Espírito Santo desceu sobre os remanescentes discípulos de Jesus que esperavam ser enchidos de poder divino, relatado em Atos 2. Tal acontecimento se dá, segundo o texto, na forma da glossolalia – fala de línguas estrangeiras ou estranhas – por parte dos discípulos.

A doutrina pentecostal se firma e se diferencia a partir da ideia de que o batismo com o Espírito Santo é a comprovação da real conversão do ser humano, e que esse é demonstrado através de manifestações sobrenaturais, em especial a glossolalia. É um batismo emocional e não sacramental (CORTEN, 1996) em que a igreja testemunha o “falar em línguas” desse novo membro do corpo cristão.

Traçando uma linha de partida no início do século XX, é possível afirmar que o surgimento do pentecostalismo atendeu uma condição histórica de exclusão social. O chamado avivamento da rua Azusa na Califórnia, marca inicial do movimento, tem sua gênese com o líder negro William Seymour, que teve contato com a glossolalia participando dos cultos do

²⁰⁴ Etimologicamente, o termo “Pentecostes” se originou a partir do grego *pentēkostē*, que significa “quingentésimo”, em referência aos 50 dias que se sucedem depois da Páscoa.

pastor metodista Charles Parham. Seymour, porém, é importante por ser o primeiro a fundar uma denominação em um prédio abandonado. Corten (1996) ao analisar o ponto de vista histórico da origem africana do pentecostalismo afirma:

[...] O pentecostalismo manifesta-se simultaneamente, sem dúvida, nos meios brancos com Charles F. Parham (1901) e nos meios negros com William J. Seymour (1906), mas precisamente na segregação querida por este primeiro. Ora, para William Seymour [...] o pentecostalismo tira seu verdadeiro nome do espírito de Pentecostes, o contrário do segregacionismo. [...]

Teologicamente, esse movimento estava diretamente conectado a produção do holandês Jacó Armínio, e do seu leitor inglês João Wesley na última fase da reforma protestante, segunda metade do século XVIII, que contestaram a teologia calvinista e sua crença na predestinação divina para a salvação, colocando o homem como responsável pela mesma por meio do livre-arbítrio. Segundo essa nova interpretação soteriológica, a redenção seria oferecida universalmente pela graça divina (MENDONÇA, 2008) e não a uns poucos eleitos.

A raiz afro-americana ao entrar em fusão com os movimentos de santidade metodistas, faz com que surja o movimento com o qual Luis Francescon, italiano emigrante naturalizado nos Estados Unidos, entrará em contato por meio do Avivamento Pentecostal de Chicago em 1908 – extensão missionária do movimento da rua Azusa – e que chega ao Brasil em março de 1910. Toda a presença protestante no país, resumia-se às denominações históricas que chegaram por meio dos imigrantes europeus e dos primeiros missionários protestantes, que pouco tinham força diante dos quatro séculos de protagonismo da Igreja Católica.

Francescon portanto, sem saber se comunicar em língua portuguesa, ao chegar a um Brasil essencialmente rural e católico encontra seu público nas comunidades italianas de São Paulo, onde ficou por dez dias, ocorrendo as primeiras conversões, antes de – motivado por um sonho, segundo seu próprio relato (FRANCESCON apud MONTEIRO, 2010, p. 132) – partisse para Santo Antônio da Platina, região norte do Paraná. Lá, além das grandes dificuldades de se chegar ao destino e dos problemas de saúde, foi bem recebido apenas pelo pequeno grupo que se interessou por sua mensagem, já que encontrou grande oposição dos representantes do catolicismo local como afirma em seu relato (apud MONTEIRO, 2010, p. 133):

O resto do povo daquele lugar, sabendo da minha chegada e da minha missão, juraram matar-me, tendo como chefe um sacerdote de determinada denominação. Isto teria sucedido se Deus não interviesse com Seus meios [...]

Ficando por dois meses na cidade, Francescon volta à São Paulo onde é fundada a primeira igreja no Brás, atual sede nacional, sendo o nome Congregação Cristã do Brasil escolhido com fins de compra da propriedade. Houve uma rápida expansão pela cidade, sendo fundados três templos em quatro anos, sempre em bairros com grande quantidade de operários.

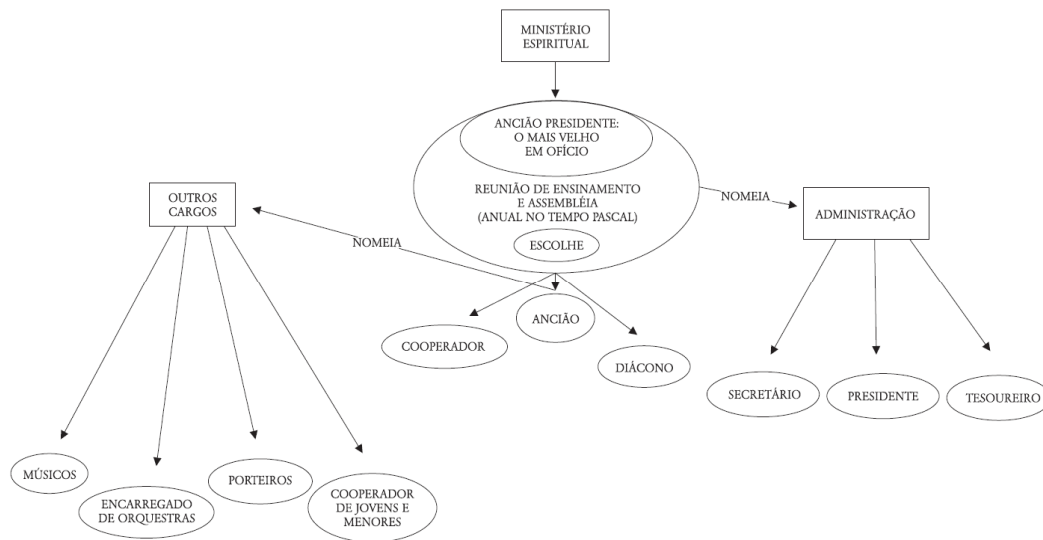
O processo de expansão da CCB ocorreu primeiro pela região Sudeste e posteriormente ao Nordeste, sendo liderado a distância por Luiz Francescon que continuou residindo nos Estados Unidos, fazendo visitas e mantendo contatos com a igreja no Brasil durante o período em que viveu. Os primeiros anos e os primeiros hinários eram todos em italiano, o que não representou obstáculo ao crescimento da nova denominação. Com a conversão de imigrantes de outras nacionalidades e também de brasileiros, é que os hinários e pregações começaram a ser bilíngues, sendo o primeiro hinário totalmente em português publicado somente em 1934 (MONTEIRO, 2010).

A Congregação Cristã no Brasil, junto com a Assembleia de Deus – fundada um ano após – dividiram durante quarenta anos o campo religioso pentecostal no país, já que na década de 1950 surgem os expoentes da chamada “Segunda Onda”, o também chamado pentecostalismo de cura (FREESTON, 1996).

A CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO (2018)

Com um sistema de relações de poder próprio, a CCB afirma logo no primeiro artigo de seu estatuto que não há nenhum governo humano por parte espiritual, tendo “por cabeça só a Jesus Cristo e por guia o Espírito Santo.”, aceitando que não existe nenhuma hierarquia “segundo a Palavra de Deus” (CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL apud MONTEIRO, 2010), o que é representado como “Ministério Espiritual” no esquema da Figura 1.

Figura 1 – Estrutura hierárquica na CCB.



Fonte: Forester, 2006.

Trata-se, portanto, de uma religião bibliocêntrica e bibliocrática como as demais pentecostais em geral que aceita a Bíblia com infalível e completa palavra de Deus (OLIVA; BENATTE, 2010). É afirmada a ausência de hierarquia, havendo, porém, o respeito a antiguidade no ministério, o que é evidenciado pela figura do ancião.

Ao entrar em um templo da CCB, a primeira observação é a disposição do espaço interno do mesmo. A igreja visitada, é separada em três setores representados nos dois lados do templo, sendo um onde se assentam as mulheres e no outro, os homens com uma entrada distinta para cada lado. O setor mais próximo do púlpito é onde se assentam os mais velhos da igreja, estando na posição de direção do culto o ancião. A organização da liturgia se dá respeitando uma liturgia rígida e pré-estabelecida como afirma Monteiro (2010, p. 142):

O modelo de atuação da CCB é praticamente oposto àquele usualmente atribuído ao pentecostalismo. Não se fazem cultos ao ar livre, pregações em praças ou locais públicos. Não são permitidas campanhas evangelísticas nem impressão e/ou distribuição de folhetos. A mídia eletrônica também não é permitida. Em época de Igreja virtual, na qual o fiel pode participar de cultos, orações ou atividades de cunho religioso por meio de televisão, rádio e internet, a CCB mantém o mesmo procedimento de sempre, valorizando a presença física nos templos e mantendo-se contrária à expansão da fé por meio da mídia.

O setor dos mais velhos é separado do público geral por um setor onde ficam os músicos, que são apenas responsáveis por guiar o coro congregacional – como é chamado o ato de toda a igreja cantar o hino em questão – por meio de instrumentos clássicos como órgão, violino, instrumentos de sopro e outros. Vale destacar, que no templo observado foi observada a existência de um banco reservado ao fundo, onde se sentam aqueles que estariam de disciplina por descumprir alguma determinação da igreja ou do ancião. Foi observada também a ausência de um período destinado para ofertas e dízimos, o que foi explicado por um dos membros posteriormente pela ausência de cobrança do mesmo, pois todos os recursos advêm de contribuições espontâneas e voluntárias feitas em uma caixa ao fundo do templo, assim como todas as funções exercidas pelos fiéis.

Os templos da CCB seguem um padrão arquitetônico, como representado no mosaico da Figura 2, sempre com uma pintura cinza no exterior da construção e o interior completamente branco com o letreiro “Em nome do Senhor Jesus” acima do púlpito. A igreja visitada, localizando-se em um bairro periférico da zona leste de Londrina (PR), foi construída em um terreno residencial, sendo a construção alta e com pouco espaço entre as paredes e o muro das casas ao lado. Também havia um terreno destinado a estacionamento que aparentemente só era utilizado pelos músicos e membros mais velhos já que no dia da visita, foi observada uma grande quantidade de carros estacionados ao redor da igreja.

Figura 2 – Padronização arquitetônica nos templos da CCB.



Fonte: Organizado pelo autor.

Há uma característica de mobilidade foi observada pela variedade de municípios nas placas dos carros, que em sua grande maioria, eram de modelos populares e mais antigos o que é um indicativo sobre a classe social dos frequentadores. Monteiro (2010, p. 143) afirma que pelo fato de a CCB não privilegiar documentos ou publicações, não há nenhum registro ou listagem de membros pertencentes à denominação, o que faz com que os fiéis tenham a liberdade de frequentar cultos de diferentes templos ao longo da semana.

Foi observado uma quantidade aproximada de 200 pessoas dentro do templo, que devido ao seu tamanho, fez com que houvessem pessoas responsáveis por acomodar os visitantes nos bancos. Visitantes estes que claramente se destacavam dos membros atuantes da igreja já que havia uma grande padronização no vestuário, já que todos os homens utilizavam traje a rigor, e as mulheres com o cabelo longo e coberto por um véu branco e vestido ou saia que ultrapassassem os joelhos.

Apesar dessas características tão distintas do encontrado na grande maioria das denominações pentecostais, a liturgia era guiada de forma a permitir uma espontaneidade dos participantes, sendo que os hinos eram escolhidos pelos mesmos e houveram dois períodos específicos em que a palavra foi aberta aos participantes: o momento do testemunho, e o do sermão.

No primeiro desses momentos, todas as exposições seguiram o mesmo modelo de saudação, sendo compartilhados agradecimentos e sobre bênçãos individuais e familiares, podendo-se destacar momentos em que foi pedido que a igreja orasse pela salvação de familiares que ainda não se converteram a CCB – o que demonstra as características sectárias da mesma – e um testemunho de xenoglossia, dom espiritual que se difere da glossolalia por ser a comunicação espontânea de línguas conhecidas que no caso, era o farsi, língua do Irã, que teria sido manifestação sobrenatural do Espírito Santo para a conversão de um descrente. Houveram também histórias de toda a vida do fiel até aquele momento, agradecendo por tudo que o levou à aquela denominação.

O segundo momento, dedicado a manifestação espontânea da leitura da Bíblia e sermão, foi precedido de um longo período em silêncio que se tratou do ancião aguardando que a mensagem fosse levada por algum participante. Quando isso não aconteceu, o próprio ancião fez a leitura de um texto, fazendo-o com dificuldade o que era indicativo de uma alfabetização tardia do mesmo. Outro indicativo das manifestações espontâneas da igreja, é o de que esse e todos os momentos de silêncio eram preenchidos por orações altas e curtas.

O comentário do sermão pouco estava relacionado com o texto em questão, que se referia

Sem o uso de nenhum tipo de tecnologia como parte integrante do culto, ou grupos de animação na cerimônia, e seguido todo o ritual litúrgico, o ancião encerra a celebração e os homens se despedem com o ósculo santo, beijo no rosto que seria utilizado por Jesus com seus discípulos no Novo Testamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A rigidez do procedimento litúrgico e das práticas sociais dos membros da Congregação Cristã no Brasil remete a uma forma de pentecostalismo muito próxima do praticado no início do movimento no país. Assim como a CCB, a Assembleia de Deus também tinha as mesmas características, passando por um longo processo de abertura que foi responsável pelo seu crescimento em âmbito mundial. Vale lembrar, que no meio teológico se discute muito se a denominação realmente se encaixaria na classificação de igrejas pentecostais tradicionais, sendo muitas vezes considerada uma seita por suas características tão distintas.

Esse conservadorismo de práticas, e sectarismo quanto as outras denominações cristãs, apesar de impedir o protagonismo da denominação no cenário evangélico brasileiro, também foi responsável por seu crescimento já que está presente em todos os estados do país com seus templos lotados. A inegável importância da denominação no campo religioso brasileiro se dá pelo fato de que a CCB é uma testemunha atual do que o pentecostalismo foi e ainda é: um movimento feito por pessoas excluídas dos diversos setores da sociedade, que encontram na instituição não apenas um alento as suas mazelas, mas também um local de exercício de poder, de estar ao lado do divino na construção do seu reino espiritual.

REFERÊNCIAS

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: O pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

FORESTER, Norbert H. C. Poder e política na Congregação Cristã no Brasil: Um pentecostalismo na contramão. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 8, n. 8, p. 121-138, out. 2006.

MENDONÇA, Antonio G. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3 ed.

São Paulo: EDUSP, 2008.

MONTEIRO, Yara N. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma Igreja brasileira. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 24, n. 39, p. 122-163, jul./dez. 2010.

OLIVA, Alfredo dos S.; BENATTE, Antonio P.. Um século de Pentecostes no Brasil: Algumas observações. In: _____ (Org.). **100 anos de Pentecostes**: Capítulos da história do Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 31-65.

POLÍTICA E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE CRÍTICA ACERCA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS IMIGRANTES HAITIANOS EVANGÉLICOS NA REGIÃO DE LONDRINA/PR

João Ricardo Lemes (UEL-G)²⁰⁵
Líria Maria Bettiol Lanza (UEL-PQ)²⁰⁶

350

Resumo: Os atuais fluxos migratórios têm sido desencadeados pela dinâmica do modo de produção capitalista, que impera uma profunda desigualdade produtiva e por consequência de oferta e demanda de trabalho entre os países. Desse modo, a busca pelo trabalho tem direcionado os contornos e o volume da mobilidade. E é nesse contexto que consideramos esse fenômeno social pertencente à classe trabalhadora. Constituído, assim, o Brasil como parte da rota migratória, a presença de imigrantes haitianos em solo brasileiro faz com que tenhamos de lidar com questões complexas, por vezes polêmicas, como a relação entre a política e a religião, para entendermos as estratégias de sobrevivência dos imigrantes em um país racista e xenófobo, que rege o modelo de “desproteção social”. Com o objetivo de compreender a expressão política a partir da experiência religiosa dos imigrantes haitianos na região de Londrina/PR, lançamos mão da análise de duas entrevistas em profundidade realizadas com haitianos residentes na região. Para alcançarmos o objetivo proposto, optamos pela análise crítica, fundamentando no materialismo histórico dialético, que compreende o movimento da história na base das determinações sociais e das contradições desse movimento. Enquanto resultados preliminares apontamos que, de modo particular, a experiência dos imigrantes haitianos na região revela uma contradição: de um lado os haitianos expressam o apego histórico político da revolução haitiana de 1804, de outro o exercício religioso alimenta a noção de conformismo, desempenhando quase que completa a desconstrução de sujeitos políticos.

Palavras-Chave: Imigração haitiana. Religião. Política.

INTRODUÇÃO

O fenômeno migratório na contemporaneidade não pode ser entendido deslocado do movimento econômico, social e político, na base do modo de produção capitalista global. Nesse sentido, os contornos, as direções e o volume dos recentes fluxos são determinados pela desigualdade produtiva entre os países, sob medida da dinâmica de demanda e oferta de trabalho

²⁰⁵ Discente do Curso de Graduação de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pesquisador discente do Grupo de Pesquisa “Serviço Social e Saúde: formação e exercício profissional” e do Projeto de Pesquisa “Trajetórias de imigrantes nos territórios: a construção do acesso às políticas de Seguridade Social”. Bolsista de Iniciação Científica (CNPq). E-mail: rcrdlemes@gmail.com

²⁰⁶ Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Serviço Social e Saúde: formação e exercício profissional” e do Projeto de Pesquisa “Trajetórias de imigrantes nos territórios: a construção do acesso às políticas de Seguridade Social”. E-mail: liriabettiol.j@gmail.com

que ultrapassam fronteiras geográficas. Enquanto um fenômeno social, destacamos que a migração é, em grande medida, nos tempos que correm, protagonizada pela classe trabalhadora, que vê na mobilidade a possibilidade de existência e sobrevivência. Embora partimos da centralidade do trabalho, especificamente no marco migratório recente, não descartamos as questões culturais e ambientais no desdobramento desse processo, visto que todas essas esferas estão de algum modo entrelaçadas.

Tendo em vista a trama global sob a qual são tecidos os projetos migratórios, a intensificação dos fluxos do Haiti para o Brasil é um tema que nos instiga a investigar as estratégias de sociabilidade e de enfrentamento dos infortúnios de ser imigrante em um país no qual o Estado se isenta de suas funções protetivas. É nesse pano de fundo que a religião e a política se apresentam enquanto espaços de reações frente as lacunas deixadas pelo Estado: a religião, enquanto necessária principalmente para o acolhimento e inserção dos imigrantes nos territórios; e a política para o reconhecimento dessas pessoas, enquanto sujeitos de direitos. E é nesse campo que essas duas dimensões se relacionam intimamente, na medida em que se contrapõem.

Diante dessa urgente reflexão, o presente trabalho tem por objetivo compreender a expressão política a partir da experiência religiosa dos imigrantes haitianos na região de Londrina/PR. Com base na proposta de entender a histórica relação entre a política e a religião e os seus traços permanentes no universo dos imigrantes, partimos nessa análise, do marco teórico crítico materialista histórico dialético, considerando os fenômenos na sua concepção histórica, bem como a síntese das determinações sociais e da presente contradição do movimento da realidade.

O presente trabalho se caracteriza como pesquisa qualitativa. A metodologia utilizada consiste na utilização de duas entrevistas em profundidades realizadas no bojo do Projeto de Pesquisa “Trajetória de imigrantes nos territórios: a construção do acesso às políticas de Seguridade Social”, com duas lideranças haitianas locais²⁰⁷ (uma mulher e um homem, sendo esse pastor de uma congregação haitiana local). Em vista disso, no decorrer do trabalho, será garantido o anonimato dos sujeitos entrevistados.

²⁰⁷ No marco deste trabalho, consideramos os entrevistados enquanto sujeitos coletivos, qual nos permite algumas aproximações com a dimensão coletiva. De acordo com Fernando Lefevre e Ana Maria Cavalcanti Lefevre (2014, p.503) “o método do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) como um método de resgate da Representação Social (RS) caracterizado pelo fato de buscar reconstituir tais representações preservando a sua dimensão individual articulada com a sua dimensão coletiva”.

O texto foi organizado em dois momentos: na primeira seção, são abordados os aspectos históricos da relação entre religião e política, tendo como ponto de partida a revolução haitiana de 1804, até os recentes fluxos migratórios do Haiti para o Brasil; em seguida, discorreremos a respeito da experiência religiosa e os sentimentos políticos dos imigrantes na região de Londrina/PR, com base na análise dos relatos a partir do referencial teórico optado.

DA REVOLUÇÃO HAITIANA AO RECENTE FLUXO MIGRATÓRIO.

De modo a compreender os contornos da expressão política a partir da experiência religiosa dos haitianos devemos, antes de tudo, “conhecer o passado para entender o presente”, ou seja, conhecer os processos históricos, com o propósito de identificar as transformações sociais por meio da estreita relação entre a política e a religião ao longo da história do Haiti, para posteriormente entendermos os resistentes traços políticos que se expressam na vivência dos haitianos evangélicos deslocados. Nessa empreitada, Gramsci (LIGUORI; VOZA, 2017, p.139) nos orienta que

não é suficiente conhecer o conjunto das relações enquanto existem em um dado momento como um dado sistema, mas importa conhecê-lo genericamente, em seu desenvolvimento de formação, já que todo indivíduo não é somente a síntese das relações existentes, mas também a história das relações, isto é, o resumo de todo passado.

Para demarcar a contextualização histórica do Haiti, partimos da revolução haitiana nos limites da Ilha de São Domingos, antiga colônia francesa. Segundo Marcussi (2018, p. 97), a revolução haitiana ou de São Domingos “foi a maior e mais bem-sucedida luta política protagonizada por escravos africanos e afrodescendentes”, o sucesso desse conflito resultou na derrota do sistema escravagista em 1793 e a constituição do primeiro país negro independente, em 1804.

James (2010) aponta o processo revolucionário haitiano como um episódio importante de eco para a luta pela liberdade do povo negro, além de considerá-lo como um exemplar para o enfrentamento do sistema colonial. Sobretudo, a revolução haitiana revela o

peso e a coerência da resistência cultural africana e da prática do *Vodu*²⁰⁸ nos desdobramentos desse processo político.

De acordo com Gioda (2017) a imposição para que os escravos exercessem a mesma crença religiosa que os colonizadores, pautado na justificativa de “civilizá-los”, derivou violências que partiam de perseguições ao *Vodu*, destruição de seus símbolos e a demonização da prática. Em contra partida, o *Vodu* se consolidou enquanto símbolo de combate à ordem social do ocidente e à imposição do catolicismo pelos colonizadores.

Para Prospere e Gentini (2013, p.75),

sem dúvida, um dos do processo da escravidão consistiu na alienação cultural, religiosa e étnica dos negros. Assim, proibiam-se os cultos africanos e os escravos eram forçados a aceitar o cristianismo através do batismo. Diante dessa conjuntura, ressalta-se que, antes de tudo, o *Vodu* Haitiano simbolizava a resistência africana diante do sistema escravagista branco.

Nessa conjuntura, o *Vodu* foi resistência não só frente ao catolicismo, mas também como primeira forma de resistir à escravidão (HURBOM, 1987). O apego às tradições africanas, construiu-se como um pano de fundo para traçar as estratégias de combate, uma vez que os escravos formavam pequenas comunidades secretas para exercer a prática do *Vodu*, ao passo que desenvolviam a consciência e a autonomia política. Na passagem a seguir, Prospere e Gentini (2013, p.75) narram uma cerimônia considerada o “ponta pé” para a rebelia que findou o sistema escravagista e subordinação à França, liderado por Dutty Boukman,

Dutty Boukman, [foi] o personagem que organizou a histórica cerimônia de *Vodu* junto com um grande número de escravos na noite de 14 de agosto de 1791. Um porco preto foi sacrificado e os assistentes beberam o sangue para se tornar invulneráveis, para que pudessem, na noite de 22 de agosto de 1791, queimar as plantações e massacrar os colonizadores sem que nada lhes acontecesse. Durante dez dias, as planícies do norte estiveram em chamas, cerca de 160 usinas de açúcar e centenas de plantações de café foram queimadas. Na história do Haiti, essa cerimônia, chamada “*Ceremonie du Bois Caïman*”, é considerada o ato fundador da revolução e da guerra pela independência, a primeira grande revolta dos escravos contra o sistema da escravidão.

²⁰⁸ Segundo Blanc (2010, apud PROSPERE; GENTINE, 2013, p. 2), “o *Vodu* não é apenas uma religião, é também um sistema de cuidados de saúde, incluindo a saúde mental, que inclui práticas de cura, a promoção da saúde e prevenção de doenças e promoção do bem-estar coletivo e pessoal”.

Do apogeu à decadência, mesmo após a luta anticolonial bem-sucedida, o Haiti não conseguiu se desvencilhar das amarras da miséria e da exploração. O *Vodu* continuou sendo perseguido, mas resiste até o presente, agora de forma sincrética por meio de uma relação estreita com o catolicismo. Fabiane Gioda (2017) destaca que a recente e aparente “harmonia” entre o *Vodu* e a Igreja Católica e o Estado não foi/é isenta de interesses, revela, contudo, a subalternização das classes populares haitiana. Para além, a paisagem religiosa local, a partir de 1844 foi sendo composta por religiões Protestantes, e mais tarde, pelas novas igrejas salvacionistas que, ao incorporarem novos fiéis, empregam uma nova “caçada” ao *Vodu*. Nesse sentido, ressalta Gioda (2017, p. 176) que, no contexto, essas novas religiões “pregaram de forma mais enérgica e fervorosa a necessidade do culto ao Deus bíblico e o abandono completo dos *lwas*²⁰⁹, visto como a adoração ao satanás e representação do mal, portanto contrário a toda benevolência divina e moralidade cristã”.

A formação desse bloco de forças (Igreja católica, Estado, Elite e as novas Igrejas de viés Protestante) que visam executar seu poder frente ao *Vodu*, por meio da moralidade, exercem, acima de tudo, a influência e o controle sobre o povo haitiano, com o objetivo de alienar a população, na tentativa de um distanciamento com às raízes africanas, ao passo que desvinculam esses sujeitos dos rebeldes que outrora inverteram a ordem social.

Obviamente que essa tentativa de assimilação cultural, de nova envergadura no pós-revolução, pactuava com o projeto neocolonialista, assumida pela face das intervenções internacionais marcado durante todo o século XX, justificada na manutenção da ordem interna e das “Missões de Paz”. De acordo com Vanessa Braga Matijascic (2014), o Haiti acumulou desde a colonização uma série de “vulnerabilidades” que se estendem para além da independência, sendo a história atravessada por instabilidades políticas e econômicas, seja referente a fragilidade das instituições, a severa desigualdade social, a dependência econômica do exterior e a dificuldade para consolidar um sistema democrático, que é consequência da alternância de regimes ditatoriais, com mandatos breves. Certamente que a classe subalterna haitiana não se ausentou do cenário político, como resposta a esse conjunto de “vulnerabilidades”, todo o período pós-revolução foi/é atravessado por insurgências de rebeldes.

²⁰⁹ Deuses do *Vodu*.

Seguindo com a autora, é com base na justificativa de solução desses conflitos que a comunidade internacional encontrou a oportunidade de intervir no país. Entre as potências, destaca os EUA e sua intervenção militar de 19 anos, entre 1915 e 1934, deixando o país imerso em uma instabilidade política, terreno fértil para a consolidação do regime ditatorial Durvalerista, que concentrou o poder entre 1956 a 1986, numa relação estreita com os interesses dos Estados Unidos. Novamente, o país acometido por severa crise de representatividade política levou a iniciativa da OEA e da ONU para a missão de realizar as eleições em 1990 (MATIJASCIC, 2014).

Tais intervenções, além de não obterem o resultado midiaticizado proposto de fortalecer a soberania do Estado haitiano, fragilizaram ainda mais as instituições locais, além de acentuar as precárias condições de vida dos haitianos. Desse modo, como alternativa, a emigração sempre foi uma constante, seja como resposta às graves crises políticas, sociais e econômicas, pelos desastres ambientais às quais o Haiti é historicamente sujeito, dada a sua localização sobre a placa Caribenha com riscos eminentes de terremotos; também, a emigração é em grande medida fortalecida pela marcante presença internacional no país, que criou no imaginário social a noção de “reciprocidade internacional”. No entanto, de acordo com Dutra (2016) foi em 2010 que a emigração atingiu novos limites.

A autora relata que no dia 12 de janeiro de 2010 o país foi surpreendido por um terremoto de magnitude 7,3 na escala Richter, que destruiu 80% da sua capital, causando a morte de milhares de pessoas e “atingindo a infraestrutura econômica e habitacional” de Porto Príncipe (DUTRA, 2016, p.179) resultando no intenso e atual deslocamento.

A imigração de haitianos para o Brasil foi sentida no mesmo ano do terremoto. Rosana Baeninger (2017) conta que parte da formação dessa rota se deve a contenção dos fluxos por parte dos países centrais, e também diante a presença dos militares brasileiros em solo haitiano no cumprimento da MINUSTHA, bem como a política do visto por razões humanitárias, concedido pelo governo brasileiro em cotas a imigrantes haitianos. Tais medidas, para além da prerrogativa de “ajuda humanitária”, partiu de um conjunto de estratégias do governo, para alicear a imagem positiva do Brasil no cenário internacional, sobretudo contém interesses de fazer-se membro permanente da ONU.

Disso decorre algumas implicações: embora o Brasil tenha se apresentado, nesse período, enquanto “país acolhedor” no cenário internacional, o Estado se ausentava de suas responsabilidades de subsidiar os imigrantes no processo de territorialização, explícito ainda, a falta de articulação com as cidades e os estados, nas palavras de Pereira (2017), esses foram

“pegos de surpresa” com a chegada dos primeiros haitianos. Desse modo, sem estrutura de acolhimento e com uma política deficitária embasada na segurança nacional que sustentava o Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/80), a medida em que se sentiam os primeiros fluxos migratórios, aumentavam também a hostilidade dos brasileiros dirigidas aos imigrantes por meio do racismo e da xenofobia. Diante desse cenário é que se destaca o papel da religião, seja como rede de proteção ou auxílio espiritual. Segundo Villen (2015, p. 257) os imigrantes foram e “são obrigados a recorrer a ajudas de entidades de caráter religioso (Caritas, Pastoral do Imigrante) ou ONGs para conseguirem moradia, assistência social e jurídica, eventualmente a regularização dos documentos”, são, todavia, instituições de emergências até que se atinja estabilidade, principalmente por meio do trabalho.

Assim, o trabalho como centralidade nos processos migratórios, por ser vital para a classe subalterna deslocada, deleneia novas dinâmicas de mobilidade. Os grandes centros são os locais mais procurados, a partir da suposição em que há maior oferta de emprego. No entanto, na realidade, a ausência de trabalho nas grandes metrópolis, ou até mesmo a condição na qual esses empregos são ofertados, faz com que os imigrantes se desloquem para as cidades interioranas, sendo a região de Londrina-PR um desses destinos, postos as ofertas de empregos, principalmente, nas áreas da construção civil e frigoríficos (SANA, et al, 2017).

Desse modo, a partir dessa exposição, queremos chamar atenção para o movimento do processo sócio-histórico do Haiti, que transita da luta anticolonialista sob o signo do Vodun ao neocolonialismo, na medida em que a cultura e as religiões ocidentais foram assimiladas. Esse trajeto é imprescindível para entendermos de que modo a síntese desses processos se expressam na experiência dos imigrantes e diante as respostas que dão aos infortúnios que se apresentam no percurso da trajetória. Cumprida essa primeira etapa, a seguir apresentamos uma análise, a partir das entrevistas realizadas com um haitiano e uma haitiana, residentes na região estudada.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS IMIGRANTES HAITIANOS EVANGÉLICOS NA REGIÃO DE LONDRINA/PR E OS RESISTENTES TRAÇOS POLÍTICOS.

Nos nossos estudos com imigrantes, ao longo do Projeto de Pesquisa já refenciado, observamos que os haitianos estimam e dominam a história política do Haiti, falam do processo revolucionário com apropriação, quase como protagonismo, expressam o orgulho ao

ostentarem camisetas com a Bandeira do Haiti e, acima de tudo, a palavra “Liberdade” em seus vocabulários, é expressão cotidiana. No entanto, salvo a língua *crioulo*, alguns traços culturais relacionados aos cuidados em saúde (em parte faz referência à tradição do *Vodu*, em parte pela própria estrutura de desproteção à saúde que impera no Haiti), a cultura Africana descendente não aparece em seus discursos, o próprio *Vodu* é quase que um tabu; entendemos a fuga da menção desses aspectos como reflexo das transformações culturais e identitárias pela qual passou o Haiti. A saber, os imigrantes haitianos que se encontram na região de Londrina/PR, são majoritariamente evangélicos.

Se por um lado, é visível a referência histórica de luta do povo negro, marcas que a literatura, a história e as religiões ocidentais não conseguiram apagar, por outro, a condição de ser imigrante, pobre e preto num país periférico e racista, evocam, para a necessidade da religião e das igrejas no tocante das estratégias de sobrevivências, seja no âmbito espiritual, ou nas condições objetivas, alimentando o sentimento de conformismo político.

As comunidades religiosas haitianas de orientação neopentecostal firmaram na medida em que os fluxos migratórios para a região se intensificaram, atualmente a região conta com três igrejas étnicas, localizadas nos bairros Ana Rosa e Santo Amaro em Cambé/PR e uma na cidade de Arapongas/PR. São frequentadas majoritariamente por haitianos e os cultos são celebrados em *crioulo*.

Para além das abstrações religiosas, as igrejas étnicas são espaços concretos de “continuação” para aqueles, cujo os laços anteriores foram rompidos; é também, local de sociabilidade, solidariedade, festas e, acima de tudo, fábrica de comportamentos morais e de conformismo. Desse modo, ao lado do trabalho, a religião é determinante frente à escolha de um “lugar” para a construção de pequenos “haitis”. Seguem dois trechos das falas dos sujeitos, que apresentam as justificativas para a concentração de haitianos nos bairros Santo Amaro e Ana Rosa em Cambé-PR,

Eu sempre gostei do Brasil, na parte cultural eu sempre acompanhei muitas coisas, o carnaval do Brasil, futebol, principalmente, sempre me atraiu sempre me chamou atenção. Aí falaram [da oportunidade de vir para o Brasil] e eu fiz duas perguntas: [1ª pergunta] se tinha emprego, para mim; o primeiro objetivo era serviço, se tinha emprego na minha área, que é a construção, eu nem perguntei sobre como vou ganhar [remuneração] eu só disse “vou pra lá!”. Então é assim, a pessoa vem, consegue um emprego definitivo, pouco que seja, é um emprego, a pessoa pode sustentar a família. Um fala com o outro, igual a comunicação da formiga, um fala para o outro e vem. No Santo Amaro,

como é bem religioso: [2ª pergunta] “tem igrejas?” e “sim”, e aí todo mundo está vindo. O Paraná não paga tão bem quanto São Paulo, mas emprego não falta e as pessoas estão vindo... a pessoa pode chegar em São Paulo ficar um ano ou seis meses sem fazer nada, sem conseguir um emprego, mas aqui é difícil a pessoa ficar dois meses sem trabalhar, pouco que seja, a pessoa acha alguma coisa pra fazer, um fala com o outro, e é isso que atrai os haitianos aqui (Sujeito 1, 2017).

Sabe que eu posso falar por aqui [Ana Rosa]. Do que eu entendi é por causa das igrejas, entendeu? Como a maioria que entra [no Brasil] são grupos que gostam congregar, aí esse[s] lugar[es]... são duas igrejas até agora que tá funcionando 100%, entendeu? Aí eles agrupam aqui [Ana Rosa e Santo Amaro, Cambé/PR] (Sujeito 2, 2018).

Segundo Prandi (1996, p.24) “para essa enorme parcela da população que pouco tem como e onde se expressar no movimento que dá vida à sociedade moderna (...) a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, amparo, auxílio, jeito de viver e lei”, assim, no âmbito da migração, a concentração de haitianos em locais onde há igrejas étnicas é, estrategicamente, locais onde se estabelecem as redes de compatriotas. Nesse sentido, é tanto um modo de vivenciar em conjunto a solitária trajetória do imigrante, quanto um espaço de solidariedade, isso porque a condição de classe somada ao custo elevado da travessia faz com que parte dos imigrantes aportem no Brasil em condições extremas (PEREIRA, 2017), suscetíveis à diversas violações de direitos e expostos à incertezas acerca de seus destinos. Nesse viés, a rede de relações que são tecidas nesse processo fomenta o caráter de segurança não apenas no sentido subjetivo, mas também objetivo, na medida em que torna o ato de se reterritorializar mais brando. É sabido que as residências haitianas são espaços de acolhimento para outros haitianos, encontram-se habitações nas quais residem um número elevado de haitianos sem laços parentescos.

Destarte, a necessidade de uma rede de compatriotas é condição de continuidade e de vivência da etnicidade, mas é também, a partir de Abdelmalek Sayad (1998), o modo de viverem numa base comum a condição de ser imigrantes provisórios, numa noção paradoxal que se sustenta no ideário do retorno à sua terra, mas que diante das condições objetivas e também subjetivas, esse retorno se torna longínquo, senão impossível. Essa noção, por um lado, é sustentada pelas ações e políticas governamentais, na forma de direitos limitados, na presunção de que a migração é temporária; por outro, impedem o enraizamento e as lutas por mudanças significativas acerca de conquistas e garantias de direitos. Em suma, é relegado ao

imigrante a condição política e ele tem de arcar com todas as consequências da migração de modo passivo, por esperar que a migração seja temporária. Vive do modo como se espera dele, porque como enfatiza o sujeito da pesquisa “eu estou na terra deles”, pressupondo que ele só possa ser ele mesmo no retorno à ‘sua terra’. Por essa mesma via, os imigrantes pensam na imigração enquanto estadia temporária, sendo assim, essa experiência é permeada pelo conformismo de aceitar às condições com que o país os recebem.

Diante disso, a religião desempenha o seu papel histórico enquanto um polo moral, sobre o objeto do comportamento. Assim, ao desenhar regras morais autoritárias, cria um modelo de imigrante a ser praticado, como podemos observar nesse relato:

Então ali a reclamação é que a pessoa estava andando de um jeito meio que não era agradável, não estavam roubando nem matando, mas eles brigavam por coisa de nada, discutiam com a outra pessoa [com brasileiros], começaram a andar na rua sem camisa, o tal de coisa que não é aceitável na sociedade [brasileira]. Então ali tinha essa clima, mas graças a Deus nós chegamos lá e começar a criar algumas atividades, conviver, sentar com eles, fazer evangelização e aí a gente planta o evangelho, e aí a gente começa arrecadar as alma, começa a incentivar eles espiritualmente e também socialmente, aí começa a vir mudança, pessoa que nunca frequentava nada, que só ficava sentado, tem alguns deles que começaram a enfrentar muitos brasileiros no bairro... então essas coisas começou a diminuir [...] *porque ser imigrante num país estrangeiro, você tem que viver de uma maneira que você possa ser acolhido de uma maneira que seja bem-vindo, você não pode chegar e pensar que você pode tudo [...], mas se eu vejo os brasileiros andando com quatro pé, eu tenho que anda com dois porque eu estou na terra deles, entendeu?* (Sujeito 1, 2017).

O sentimento de não-pertencimento encontra refúgio na assimilação cultural, que exige do imigrante a absorção de um conjunto de comportamentos morais e culturais, para ser aceito (DUTRA, 2013).

Da mesma forma, a religião, nesse contexto, é espaço de conformação²¹⁰ em oposição a consciência. Antônio Gramsci (LIGUORI; VOZA, 2017), já apontou que a

²¹⁰ De acordo com Liguori e Voza (2017, p.138), Gramsci, entende conformismo como “Socialidade”, isto é, decorre da “própria concepção do mundo, sempre se pertence a determinado agrupamento precisamente ou de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar de agir”, embora o conceito apresente dualidade, Gramsci define dois tipos de conformismo ‘o novo conformismo’ que diz respeito ao sujeito coletivo crítico e o ‘conformismo autoritário e reacionário’, que parte de um processo educativo e formativo do Estado nos limites da hegemonia vigente, é deste que nos referimos aqui.

consciência é parte dos processos históricos, é um exercício de ver a realidade como ela é, em detrimento da absorção dos traços sociais historicamente de forma acrítica. À vista disso, a consciência crítica como um desenvolvimento de sujeitos políticos é prerrogativa para a transformação da realidade, embora o autor afirme que “nos grupos subalternos, por causa da ausência de autonomia na iniciativa histórica, a desagregação é mais grave e é mais forte a luta para se libertarem dos princípios impostos e não propostos” (idem, 2017, p.140). Assim, essa afirmativa, aproximada ao nosso objeto de estudo, demonstra que a própria condição de imigrante e subalterno, cujo conforto encontram nos limites religiosos, é um elemento dificultador para a autonomia política desses sujeitos. Isto posto, a religião, diga-se de passagem, ocidental, nessa conjunta, faz parte do bloco de instituições e atores na base da hegemonia vigente no exercício do controle da classe subalterna. Na abordagem de Marx (HERVIEU-LÉGER; WILLAME, 2009, p.18) acerca da religião, a define “como alienação que obscurece a percepção do mundo social, a religião como legitimação da dominação”, é desse modo que, embora os imigrantes demonstrem sentimentos políticos que fazem referência à sua cultura de luta, os discursos não tomam proporções práticas.

Em suma, a partir da experiência religiosa dos haitianos evangélicos na região de Londrina/PR, nos deparamos com uma contradição: de fato, as condições postas evidenciam a necessidade da religião, no entanto, a religião no exercício do conformismo trabalha ao contrário da formação de sujeitos críticos, na medida em que enfraquece o protagonismo político dos imigrantes. Essa força exercida pela religião vem de encontro com a própria negação de imigrantes enquanto sujeitos políticos, sustentada na compreensão do imigrante provisório, presente nas concepções dos autores envolvidos no processo migratório, a sociedade de emigração, a sociedade que o recebe e o próprio imigrante. Em oposição, a resistente expressão política dos imigrantes se dá, principalmente, por meio da reprodução oral do episódio histórico revolucionário, na medida em que contam suas trajetórias, que formam redes de relações entre os compatriotas, que criam Associações e comunidades e que demonstram conhecimento da trama política tanto do país de emigração, quanto do Brasil. Apesar das contradições, em tempos de contaminação ideológica rasa, de inversão no qual o senso comum substitui a história, a religião e a ciência, os resistentes e sóbrios discursos acerca da história política do Haiti dominado pelos imigrantes é mais do que uma aula para os dias que seguem no Brasil de *conhecer o passado para não repetir no presente*, é acima de tudo uma cosmovisão política, formada por fragmentos de uma luta que perpassa por séculos.

CONCLUSÃO

Partimos do objetivo de compreender a expressão política a partir da experiência religiosa dos imigrantes haitianos no contexto migratório, tendo como trajetória analítica o movimento histórico dialético; vimos que a relação entre política e religião é histórica e no contexto migratório se expressa de modo contraditório.

Decorre no universo dos haitianos deslocados que a religião é espaço necessário para o desenvolvimento da sociabilidade frente ao processo de ruptura, e também como estratégia de sobrevivência frente ao Estado ausente. Todavia, a religião se impõe enquanto barreira para o desdobramento da consciência crítica. Do mesmo modo, faz imperar a noção de conformismo, ao invés de sustentar a noção de imigrantes enquanto sujeitos políticos e sujeitos de direitos. Diante disso, o exercício religioso qual se chegou por meio de um longo processo de assimilação cultural ocidental, obscurece parcialmente a realidade, inviabilizando a luta política e promovendo o controle e manutenção da condição de classe. No entanto, esse trabalho apresentou tímidas expressões da resistência política, no contexto dos recentes fluxos migratórios, presente nos discursos politizados, a partir da apropriação do episódio da luta do povo negro, na resistência dos símbolos culturais, principalmente, no signo da bandeira como marco da independência do Haiti, cujo lema *L'union fait la force* (a união faz a força) ilustra a capacidade de organização coletiva dos haitianos, que até aqui, foram contidos e administrados pela religião, mas como o próprio movimento histórico tem demonstrado, esse processo não se deu por acabado.

361

REFERÊNCIAS

BAENINGER, Rosana. Migrações transnacionais de refúgio para o Brasil. In: LUSSI, Carmem (org.). **Migrações internacionais: abordagens de Direitos Humanos**. Brasília, DF: CSEM – Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, 2017. p.13 – 29.

DUTRA, Cristiane Feldmann. **Além do Haiti: uma análise da imigração haitiana para o Brasil**. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2016.

DUTRA, Delia. **Migração internacional e trabalho doméstico: mulheres peruanas em Brasília**. Editora OMJ. Sorocaba-SP, 2013.

LEFEVRE, Fernando; LEFEVRE, Ana Maria Cavalcanti. Discurso do Sujeito Coletivo: representações sociais e intervenções comunicativas. **Revis. Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, v.23, n.2, p. 502-507. abr./jun. 2014.

GIODA, Fabiane Rosa. **Agentes, saberes e práticas no processo saúde/doença no Haiti**. 2017. 443 f. Tese. (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Editora Ideias e Letras. São Paulo, 2009.

HURBON, L. **O Deus da resistência negra: o vodu haitiano**. São Paulo: Paulinas, 1987.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Trad. Afonso Teixeira Filho. 1ª ed. rev. São Paulo: Boitempo: 2010.

LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). **Dicionário gramisciano (1926-1037)**. 1ª ed. São Paulo, Biotempo, 2017.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. O anticolonialismo como tragédia: “Os jacobinos negros” entre a História e a política. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, 1º sem. 2018.

MATIJASCIC, Vanessa Braga. **Haiti: segurança ou desenvolvimento no início dos anos 1990**. Editora Appris. Curitiba, 2014.

PEREIRA, Rosa Martins Costa. Haitianos evangélicos: lugaridades e experiência religiosa em Porto Velho-RO. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; CAVALCANTI, Leonardo. Dossiê: Imigração Haitiana no Brasil: Estado das Artes. **Periplos: Revista de Investigación sobre Migraciones**, Brasília, v. 01, n. 01, p. 160 – 183, 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo SP: Hucitec, 1996

PROSPERE, Renel; GENTINE, Alfredo Martin. O Vodun no universo simbólico haitiano. Rev. **Universitas: Relações Internacionais**, Brasília, v 11, n 1, p.73-81 jan./jun. 2013.

Disponível em:

<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/relacoesinternacionais/article/view/2408/2071>

SANA, Daniele Soares et al. A expressão religiosa nos processos de (re)territorialização dos imigrantes haitianos na região de Londrina – PR. In: VI Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 2017, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2017a. p. 268 -280 [online]

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo, Ed. USP, 1998.

VILLEN, Patrícia. O estigma da ameaça ao emprego pelos periféricos na periferia: crise e imigração no Brasil. **Revista Rua**, Campinas, SP, v.2, n.21, p. 247-264, nov. 2015.

AS FACES DO TERRORISMO RELIGIOSO E OS GRUPOS TERRORISTAS TRANSNACIONAIS CONTEMPORÂNEOS – UMA BREVE INTRODUÇÃO

Bruna Fontes de Azevedo Palma (G)²¹¹

Resumo: Para que se compreendam as motivações político-religiosas dos grupos terroristas transnacionais contemporâneos é necessário, em primeira instância, compreender o que é terrorismo e suas inúmeras definições. Nesse sentido, o seguinte artigo busca elaborar brevemente sobre as conceituações científicas de terrorismo, eliminando o senso-comum e a falsa associação entre terrorismo e islamismo. Veremos que, apesar da sociedade ocidental cristã buscar barbarizar a religião muçulmana, apenas uma pequena parte fundamentalista é responsável pelos ataques terroristas divulgados na mídia. No entanto, não é de interesse de tal artigo tentar justificar ou amenizar as inúmeras crueldades realizadas por grupos jihadistas, mas sim desmistifica-las e assimila-las dentro de seus contextos históricos e políticos de maneira imparcial e empírica. Sendo assim, por fim, serão apresentados os principais grupos terroristas jihadistas da atualidade, com enfoque na Al-Qaeda - o primeiro grupo terrorista considerado transnacional - e seus objetivos nas esferas políticas e religiosas.

364

Palavras-chave: Terrorismo Religioso; Terrorismo Transnacional; Jihadismo

Introdução

É possível notar que o aumento das atividades terroristas vem acontecendo desde o fim da guerra fria, que polarizou o mundo entre os países que defendiam ideologias socialistas (em torno da URSS) e aqueles que defendiam o capitalismo (em torno dos EUA). Apesar de essas atividades terem se ampliado a partir de 1989, foi o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001 nos EUA que fez aumentar a preocupação internacional com a questão. Desde então, tem-se formado uma generalização ideológica no Ocidente segundo a qual o cerne do terrorismo contemporâneo seria o fundamentalismo islâmico, deixando-se de lado as implicações políticas desse processo de ideologização cultural. Como afirmam Magalhães & Nasser:

Entendemos que vincular o terrorismo ao obscurantismo religioso lhe proporciona um caráter de irracionalidade que tem como resultado a deslegitimação das organizações terroristas como atores políticos. Assim, podemos concluir que o conhecimento produzido no Ocidente, sobretudo nos EUA, para compreender as ações terroristas acaba por desconsiderar seu aspecto mais relevante: seu significado. (MAGALHÃES & NASSER, 2011, p. 05)

²¹¹ Graduanda em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista (Campus Marília). E-mail: brunafontesap@gmail.com. Trabalho financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

É importante esclarecer, portanto, até que ponto a religião seria a única motivação dos grupos terroristas contemporâneos.

Não se tem ainda um consenso teórico sobre o terrorismo. Townshend acredita que o termo terrorismo é manipulável, principalmente pelos problemas quanto à questão central da própria definição de terrorismo. Essa dificuldade surge pelo termo terrorismo ser uma “rotulagem” (TOWNSHEND, 2002, p. 08), ou seja, ser dado por outrem, especialmente pelos Estados. Townshend faz, ainda, uso da seguinte afirmação de Sunil Khilnani para corroborar suas ideias:

[...] o terror é simplesmente uma tática, um método de violência arbitrário, que pode ser utilizado tanto por um indivíduo conturbado como por um Estado. Mas o *terrorismo* é uma forma distinta de atividade política moderna, que pretende ameaçar a competência de um Estado em garantir a segurança dos seus membros. (KHILNANI apud TOWNSHEND, 2002, p. 10)

Seguindo essa ideia de Khilnani, o autor então afirma que é necessário se desfazer da lógica política do terrorismo para que se possa defini-lo, e que quase todas as definições de terrorismo existentes se parecem demasiadamente com a definição de guerra. Os Estados Unidos, por exemplo, definem terrorismo como “o uso ou a ameaça de violência calculados para incutir medo, com a intenção de coagir ou intimidar governos ou sociedades” (TOWNSHEND, 2002, p. 09), mas o termo acaba sendo utilizado para definir muitos inimigos nacionais.

Muitos estudiosos, no entanto, como afirma Seixas (2006), se recusam a utilizar qualquer definição para terrorismo em suas pesquisas, já que, segundo os mesmos, o terrorismo seria um fenômeno histórico, que se relacionaria diretamente com a conjuntura de cada época, e, portanto, transformar-se-ia de quando em quando. Nesse sentido, por exemplo, encontramos Laqueur, que define o terrorismo como sendo:

[...] o uso da violência por parte de um grupo para fins políticos, normalmente dirigido contra um governo, mas por vezes contra outro grupo étnico, classe, raça, religião ou movimento político. Qualquer tentativa de ser mais específico está votada ao fracasso, pela simples razão de que não há um, mas muitos terrorismos diferentes. (LAQUEUR apud SEIXAS, 2006, p. 09)

Enquanto isso, autores como Bonanate partem da distinção do terrorismo político (que se difere do conceito de terror) em dois tipos: (a) o *terrorismo nacional* (b) o *terrorismo internacional*. O terrorismo nacional (citando o exemplo dos *narodnik* russos), é apresentado no seguintes termos:

Esta forma clássica de terrorismo apresenta algumas características fundamentais; 1) a organização: o terrorismo, que não pode consistir em um ou mais atos isolados, é a estratégia escolhida por um grupo ideologicamente homogêneo, que desenvolve sua luta clandestinamente entre o povo para convencê-lo a recorrer a: 2) ações demonstrativas que têm, em primeiro lugar, o papel de “vingar” as vítimas do terror exercido pela autoridade e, em segundo lugar, de “aterrorizar” esta última, mostrando como a capacidade de atingir o centro do poder é o resultado de uma organização sólida e 3) de uma mais ampla possibilidade de ação: através de um número cada vez maior de atentados. (BONANATE, 1992, p. 1.242).

E o terrorismo internacional (citando o exemplo dos grupos de libertação palestina), apresentado nos seguintes termos:

No contexto internacional, pode-se até verificar o caso, aparentemente contraditório, de que o terrorismo se revele a única forma de ação possível, quando os grupos terroristas não possam ser reconduzidos a nenhuma unidade territorial, ou melhor, a nenhum Estado. Este é o caso mais original e mais atual da guerrilha, sendo também aquele que envolve mais diretamente a problemática da política internacional. [...] Neste caso, os terroristas combatem contra um Estado de que não fazem parte e não contra um governo (o que faz com que sua ação seja conotada como uma forma de guerra), mesmo quando por sua vez não representam um outro Estado. Sua ação então aparece como irregular, no sentido de que não podem organizar um exército e não conhecem limites territoriais, já que não provêm de um Estado. (BONANATE, 1992, p. 1.244)

Joseph Nye Jr. também traz discussões conceituais do terrorismo, no que diz respeito ao chamado “terrorismo transnacional”, afirmando que “o que é novo atualmente é o fato da tecnologia estar a colocar nas mãos de indivíduos e grupos desviantes poderes destrutivos que antes estavam reservados aos Estados” (NYE Jr. apud SEIXAS, 2006, p. 14).

Não sendo o objetivo principal do presente artigo problematizar tais definições, podemos apenas afirmar que tais dificuldades de conceituação implicam, como consequência, a utilização do termo de acordo com os interesses da vítima dos atos terroristas. Isso pode deslegitimar o ato político do perpetrador, ao mesmo tempo que “exclui o terrorismo de Estado, criando a leitura de que a ameaça atual não vem do Estado, mas de grupos não estatais desviantes”, que vem associada “a uma série de traços como a irracionalidade, a imprevisibilidade, a patologização e a demonização” (SEIXAS, 2006, p. 14). Ou seja, para que um ato seja considerado terrorista ou não, tudo depende da ideologia do interlocutor. Sendo assim, vamos apresentar brevemente fatos e conceitos que ampliam a visão sobre o terrorismo religioso e os grupos terroristas, esclarecendo questões que a grande mídia costuma exibir de forma sensacionalista.

O terrorismo religioso no último século

O chamado *terrorismo religioso*, ou seja, atos terroristas praticados em nome da religião, seja ela qual for, sempre existiu. Entre meados dos anos 1960 e meados dos anos 1990, o número de movimentos fundamentalistas de afiliação com as mais diversas religiões triplicou (RANSTORP, 1996, p. 44). Mesmo fora do Oriente Médio, lugar erroneamente associado como única fonte fanatismo religioso violento, houve atos terroristas bastante mortíferos na passagem do século XX para o XXI. Dentre esses atos podemos destacar (RANSTORP, 1996): O lançamento de gases sarin (arma química desenvolvida durante a Segunda Guerra Mundial e extremamente letal) no metrô de Tóquio pelo culto religioso japonês Aum Shinrikyo em junho de 1996, resultando em 13 mortes e mais de 6 mil feridos²¹²; o bombardeio ao World Trade Center em fevereiro de 1993, quando os seguidores do Sheikh' Abd al-Rahman's Al-Jama'a al-Islamiyya detonam um carro bomba na garagem do famoso complexo comercial, causando 6 mortes e ferindo mais de mil pessoas²¹³; e o bombardeio de um prédio do governo estadunidense por supremacistas brancos em abril de 1995, cujo resultado foi a morte de 168 cidadãos, incluindo 19 crianças²¹⁴. De acordo com Ranstorp (1996, p. 43-44), esses ataques se unem na crença de seus perpetradores de que suas ações tinham aprovação divina, ou até mesmo tinham sido mandatadas por Deus.

Dentre grupos terroristas cristãos, podemos citar o IRA (*Irish Republican Army*), que visava combater o domínio inglês protestante na Irlanda do Norte e unificar a República da Irlanda (majoritariamente católica) e a Irlanda do Norte (majoritariamente protestante), após muitos anos de repressão e perseguição aos católicos irlandeses no país. Já no judaísmo, podemos citar o movimento sionista Kach israelense, cujo principal objetivo era a expulsão dos árabes das terras bíblicas de Israel.

Isso mostra que o fundamentalismo pode estar presente em qualquer religião, em qualquer povo ou etnia, não sendo então exclusividade do islamismo ou do mundo árabe. A origem histórica do fundamentalismo “encontra-se no universo religioso, entretanto, a sua abrangência na sociedade atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política e da

²¹² Cf. ALFRED, C.: 20 Years Ago, A Shadowy Cult Poisoned The Tokyo Subway. **The Huffington Post**, 20 mar 2015. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/entry/tokyo-subway-sarin-attack_n_6896754>. Acesso em: 20 fev 2018.

²¹³ Cf. 1993 World Trade Center Bombing Fast Facts. CNN, 1 mar 2018. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2013/11/05/us/1993-world-trade-center-bombing-fast-facts>>. Acesso em: 10 mar 2018.

²¹⁴ Cf. GUMBEL, A. Oklahoma City bombing: 20 years later, key questions remain unanswered. **The Guardian**, 13 abr 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/us-news/2015/apr/13/oklahoma-city-bombing-20-years-later-key-questions-remain-unanswered>>. Acesso em 10 mar 2018.

economia, carregando consigo um traço claramente ideológico” (PANASIEWICZ, 2008, p. 01).

Muitos estudiosos, como Ranstorp, enxergam na modernização e globalização a causa do crescente número de grupos fundamentalistas religiosos.

A acelerada dissolução das ligações tradicionais de coesão social e cultural dentro e entre sociedades com o atual processo de globalização, combinados com o legado histórico e as condições atuais de repressão política, desigualdade econômica e agitação social comum a movimentos religiosos extremistas díspares, levou a um aumento do sentimento de fragilidade, instabilidade e imprevisibilidade em relação ao presente e o futuro. (RANSTORP, 1996, p. 46, tradução nossa²¹⁵)

Os movimentos fundamentalistas seriam, então, tanto uma criação proveniente da conjuntura moderna, quanto uma reação a ela. Vital (2016, p. 06) reafirma esse pensamento ao dizer que o processo de globalização ignora as diferenças e as identidades, impondo hábitos estranhos a algumas nações, fazendo com que estas eventualmente recorram ao que conhecem de mais tradicional em sua sociedade: a religião.

É importante destacar que, diferentemente do que se acredita, a maioria dos ataques terroristas da década de 1990 não foi realizada no Oriente Médio ou por grupos islâmicos. De acordo com Pereira (2006), entre 1984 e 1987, e 1993 a 1994, a maioria dos ataques aconteceu na Europa e América Latina. Magalhães e Nasser (2011, p. 08) concluem, baseando-se da concepção de Halliday (2005, p. 226), que em todos os textos religiosos existe espaço para interpretações que justifiquem o uso da violência extrema, mas que a ação em si é uma escolha individual e politicamente consciente.

Fundamentalismo islâmico e Jihadismo

Faz-se necessário afirmar desde já que o islamismo é multifacetado, ou seja, dentro dele existem as mais diversas correntes, inclusive em seu viés mais radicalizado. Sendo uma das religiões mais antigas e complexas do mundo, seria impossível que se mantivesse estática por tantos séculos, e, assim como todas as outras religiões, é passível das mais diversas interpretações. Importante destacar, também, que dentro do islamismo as esferas política e religiosa andam em conjunto.

²¹⁵ Do original: “The accelerated dissolution of traditional links of social and cultural cohesion within and between societies with the current globalization process, combined with the historical legacy and current conditions of political repression, economic inequality and social upheaval common among disparate religious extremist movements, have all led to an increased sense of fragility, instability and unpredictability for the present and the future”.

A existência de grupos fundamentalistas na religião islâmica pode ser registrada desde o século XVIII, como é o caso do wahhabismo, na península arábica, fundada por Al-Wahhab.

Apesar do termo se referir originalmente à tradição religiosa desenvolvida ao longo dos séculos pelos *ulama* oficiais das instituições religiosas fundadas pelos herdeiros de Al-Wahhab, hoje é comum a sua utilização num sentido mais abrangente, contendo implicações políticas e sociais. Desde a fundação do Estado saudita, o wahhabismo tem constituído a sua cultura religiosa, educativa e judicial. (COSTA, 2010, p. 05)

Seu legado ideológico, que permanece até hoje na esfera política dos descendentes de Al-Saud (família que acolhera Al-Wahhab após ser perseguido em sua cidade de origem), estabelece o Islã (através do Corão e da *Sunnah*) como solução para a decadência da sociedade, com o objetivo da instauração da *Shariah* (conjunto de leis islâmicas) como forma de governo, e considerando todos os “desobedientes” como inimigo de Alá.

Tivemos também a Escola Deobandi, que surge das *madrassas* indianas em 1867 e tinha como objetivo a purificação do Islã de todas as transformações modernas e influências ocidentais, baseando-se assim como os wahhabistas, no Corão e na *Sunnah*. Os wahhabistas e deobandis se aproximaram ideologicamente após a luta da Arábia Saudita para expulsar os soviéticos, mas a influência dos deobandis só atinge seu auge com os Talibãs, antes estudantes das *madrassas* deobandis (COSTA, 2010, p. 06).

Assim como a Escola Deobandi, a Irmandade Muçulmana, que surge no Egito na década de 1920, também acreditava que o Islã deveria ser o centro das organizações políticas, sociais e econômicas. Nos dias de hoje, a Irmandade Muçulmana ainda é muito presente no Egito e busca cargos políticos nas eleições (COSTA, 2010, p. 11), tendo um impacto muito significativo na questão da mobilização social, pois é um grupo que ajuda os desfavorecidos através de clínicas, escolas, e organizações de assistência social dois quais os mesmos são donos. O grupo representava 20% do parlamento egípcio em 2005, o que revoltou os grupos de tendência jihadista e, apesar de terem renunciado a violência dentro do Egito, ainda apoiam grupos considerados terroristas como o Hamas (COSTA, 2010, p. 11).

Há também o movimento salafista, que originalmente não tinha pretensões radicais, mas sim a revitalização do Islã por aqueles que se consideravam companheiros do Profeta. No entanto, ao longo da história, o salafismo se tornou conservador, buscando restaurar o “verdadeiro Islã”. Atualmente, dentro do movimento salafista, existem grupos que se diferem em seus posicionamentos: alguns são apolíticos, outros são radicais e fazem uso da violência.

Os que importam mais, para fins desse trabalho, são os chamados salafistas jihadistas, a vertente mais radical do salafismo e que representa o menor número de seguidores dentro do movimento. É importante apontar, antes de tudo, que o jihadismo não é uma única célula, mas várias que surgem lideradas por qualquer um que deseje criar sua própria. O movimento surge na década de 1980, durante a guerra no Afeganistão, de forma bastante plural. Segundo Costa (2010), alguns fatores foram importantes para que o salafismo jihadista se espalhasse transnacionalmente, como a fusão com os wahhabistas e a inserção do pensamento mais radical egípcio no Afeganistão, país que proporcionou uma base para o desenvolvimento do movimento, com o palestino Abdullah Azzam como seu primeiro líder.

Sabe-se, pela história recente, que o jihadismo usa da violência para conquistar seus objetivos político-religiosos (considerando que essas esferas se fundem no islamismo), vendo o terrorismo como meio legítimo para essas conquistas. Essa violência se aplica muito mais aos próprios muçulmanos que não seguem esse viés radical e reacionário que aos estrangeiros, diferentemente do que se acredita.

[...] os jihadistas tendem a considerar-se a vanguarda da *ummah*, detentores do monopólio da verdade e da moral e os únicos muçulmanos com qualificações para impor o Islão autêntico aos restantes. Aqueles interpretam os cânones religiosos de modo altamente selectivo e reacionário e tentam impor a sua interpretação desses textos ao Estado e à sociedade. (COSTA, 2010, p. 15)

Nesse sentido, é preciso saber que existem três tipos de jihadismo: (a) o *irredentista*, (b) o *interno* e (c) o *global* (COSTA, 2010, p. 16). O irredentista tem como luta principal o território, buscando recuperar as terras do Islã de estrangeiros ou não-muçulmanos (como é o caso da Palestina); enquanto o interno busca derrubar regimes considerados descrentes ou que não sigam o islamismo da forma que eles enxergam. O jihadismo global, por fim, é o que mais nos interessa no âmbito desse trabalho, pois luta “contra” a chamada ocidentalização, que afastaria o Oriente da verdadeira fé e estilo de vida islâmicos.

Com a queda da União Soviética e a retirada de suas tropas militares do Afeganistão, além da Guerra do Golfo e o estabelecimento da presença militar estadunidense em território saudita (COSTA, 2010, p. 16), cria-se uma nova noção de inimigo, pois muitos sentiram suas crenças sendo feridas com essas intervenções. É nesse período que surge a Al-Qaeda, considerada o primeiro grupo jihadista em nível global e responsável pelos ataques do 11 de setembro de 2001.

Esses salafistas jihadistas, então, buscam recrutar muçulmanos para a *jihad* (guerra santa) contra o Ocidente e têm conseguido conquistar esse objetivo com bastante êxito, visto o crescente número de associações terroristas jihadistas ao redor do mundo, como o Boko Haram (Nigéria) e o Estado Islâmico (Iraque, Líbia e Síria).

A Al-Qaeda e o surgimento de novos grupos terroristas transnacionais

Considerando a Al-Qaeda como o grupo precursor do que hoje entendemos como terrorismo transnacional, é de suma importância que compreendamos suas origens de maneira um pouco mais extensa. A Al-Qaeda (da forma que a conhecemos atualmente) surge na década de 1990, liderada por Osama Bin Laden, como consequência da invasão iraquiana ao Kwait, seguida pela presença militar estadunidense na Arábia Saudita (país nativo de Bin Laden), que buscava refrear as ações militares do Iraque.

Bin Laden já possuía um sentimento anti-ocidental fruto de seus estudos com a Irmandade Muçulmana e de seu tutor Dr. Abdullah al-Azzam, considerado o arquiteto da *jihad* contra os soviéticos entre 1979 e 1989 e até mesmo da própria Al-Qaeda (KATZMAN, 2005, p. 01). Durante essa época, Azzam e Bin Laden recrutaram mais de 20 mil voluntários para tentar expulsar os soviéticos do Afeganistão (KATZMAN, 2005, p. 2).

Apesar de negarem qualquer tipo de financiamento, é sabido que os Estados Unidos e Bin Laden estavam “juntos” nesse recrutamento. Os EUA se juntam à Arábia Saudita e ao Paquistão formando uma rede de financiamento e treinamento de combatentes islâmicos para lutar contra a União Soviética. Chomsky (2002, p. 24) também afirma que os EUA utilizaram da força dos extremistas islâmicos durante a década de 1980 para conquistar seus objetivos, pois se tratavam “dos melhores assassinos que poderiam encontrar à disposição”.

Foram a CIA e o Inter-Services Intelligence (ISI) do Paquistão e o [...] serviço de inteligência da Arábia Saudita que institucionalizaram o terrorismo em larga escala, com o estabelecimento de campos de treinamento no Afeganistão, a fim de combater as tropas de União Soviética (1979-1989), fornecendo aos *mujahadin* toda sorte de recursos sofisticados petrechos bélicos – de 300 a 500 mísseis antiaéreos Stinger, dos Estados Unidos [...] Agentes do ISI e da CIA recrutavam e treinavam entre 16.000 e 18.000 *mujahadin*, aos quais Osama Bin Laden uniu um contingente de 35.000 árabes-afegãos. (BANDEIRA apud MAROS & TRAUMANN, 2016, p. 71)

Com a queda da União Soviética, e, consequentemente, o fim do apoio estadunidense aos combatentes islâmicos, Bin Laden e Azzam começam a pensar em como utilizar esse grupo

de recrutas, divergindo em suas opiniões: enquanto Azzam queria que o grupo fosse uma força de reação islâmica de intervenção para ameaças contra os muçulmanos, Bin Laden queria enviar os recrutas de volta a seus países para tentar derrubar governos pró-Occidente (KATZMAN, 2005, p. 02).

Azzam fora assassinado em 1989 e Bin Laden toma as rédeas da organização. Voltamos, então, para a presença de militares estadunidenses em território saudita a partir de 1991, fato que culminou no sentimento anti-estadunidense de Bin Laden, que via essa ação como violação à terra sagrada islâmica por estrangeiros e culpava a Arábia Saudita por ter facilitado essa ocupação. Bin Laden compraria, nessa ocasião, terras no Sudão, para onde se realocaria e treinaria os militantes da Al-Qaeda (KATZMAN, 2005, p. 03), até que seria forçado a deixar o país e voltar para o Afeganistão, ajudando o Talibã a ganhar o controle político do país.

Para Bin Laden e seus companheiros, a única forma de se estabelecer governos verdadeiramente islâmicos no Oriente Médio era “expulsar da região quem eles acreditavam serem patrocinadores dos regimes seculares regionais – os Estados Unidos²¹⁶” (KATZMAN, 2005, p. 03, tradução nossa). Esses regimes eram ditatoriais, repressivos e economicamente excludentes, apesar da grande movimentação de dinheiro envolvida na indústria petroleira, e não possibilitavam qualquer tipo de atividade política de oposição, fator que contribuiria para a radicalização da religião naquela região. O apoio dos Estados Unidos ao Estado de Israel, responsável pelo assassinato em massa de palestinos muçulmanos, também foi um fator importantíssimo para fomentar o sentimento anti-estadunidense.

Desde então, a Al-Qaeda se tornou uma das grandes ameaças à segurança nacional estadunidense, em particular, e já não era mais um grupo unificado, mas sim várias coalizões de facções jihadistas espalhadas pelo Oriente.

Após a caça e morte de Bin Laden em 2011, a Al-Qaeda, sem uma liderança forte acaba por pausar sua agenda jihadista. A morte de Bin Laden não significou, todavia, o fim das ações terroristas por grupos extremistas jihadistas. Durante o governo de Obama, pode-se observar o aumento do poder de grupos como Boko Haram e Estado Islâmico, responsáveis pela maioria dos atentados terroristas ao redor do mundo nos últimos anos.

Apesar de terem suas ramificações nos mais diversos países, o objetivo em longo prazo desses grupos terroristas é muito mais regional. O Boko Haram, por exemplo, atua na Nigéria e tem como objetivo principal a implantação da Sharia, ou direito islâmico, por todo o país,

²¹⁶ Do original: “to oust from the region the perceived backer of secular regional regimes, the United States”.

extinguindo o Estado nigeriano atual. O grupo é sustentado, além de financiamento de simpatizantes, pelo tráfico humano e sequestro de mulheres e jovens nos países que fazem fronteira com a Nigéria, e por trocas com outros grupos terroristas (SILVA et al., 2017, p. 118).

Já o Estado Islâmico, que surge inicialmente como braço da Al-Qaeda, atua na região da Síria, Líbia e Iraque, buscando a instituição de um Califado na região. Seu meio de recrutamento e disseminação principal é a mídia e a internet, e sua fonte de renda principal é o petróleo (SILVA et al., 2017). Em 2014, todo o território invadido e capturado pelo EI passou a ser considerado parte do Califado; no entanto, no último ano, o grupo perdeu suas capitais no Iraque (Mosul) e na Síria (Raqqá), o que resultou na destruição do Califado e, conseqüentemente, na perda de força do grupo. Esse fato tem entusiasmado os membros atuais da Al-Qaeda, que agora buscam recrutar jovens que antes se atraíam pela força do EI, tentando refortalecer a organização e reconquistar sua antiga glória²¹⁷.

Conclusão

Conclui-se esse artigo com a certeza de que o fundamentalismo pode estar presente em toda e qualquer religião. Isso não significa que seus seguidores devem ser responsabilizados pelos atos de poucos, humilhados ou sofrer qualquer tipo de preconceito por conta disso. Quanto ao islamismo, é de suma importância que a população judaico-cristã ocidental trabalhe para desconstruir os preconceitos que nos foram apresentados pela grande mídia, pelos interesses políticos estadunidenses e nossa própria ignorância quanto à sociedade muçulmana. Com o processo de globalização e a constante migração da população muçulmana proveniente do Oriente Médio, cada dia mais se faz necessário aceitar as diferenças de cultura e hábitos, compreendendo também que quem mais sofre com o terrorismo jihadista são os próprios muçulmanos. A partir das informações apresentadas aqui é possível compreender, ainda que superficialmente, a complexidade do processo de fundamentalismo e do surgimento e manutenção de organizações terroristas que não envolvem somente a religião, mas têm objetivos, acima de tudo, políticos.

Referências

²¹⁷ Cf. Al-Qaeda é hoje mais política e militar, mas mantém identidade 'jihadista'. **Observador**. 10 ago 2018. Disponível em: < <https://observador.pt/2018/08/10/al-qaeda-e-hoje-mais-politica-e-militar-mas-mantem-identidade-jihadista/>>. Acesso em: 25 mar 2019.

ALFRED, C.: 20 Years Ago, A Shadowy Cult Poisoned The Tokyo Subway. **The Huffington Post**, 20 mar 2015. Disponível em: < https://www.huffpostbrasil.com/entry/tokyo-subway-sarin-attack_n_6896754>. Acesso em: 20 fev 2018.

Al-Qaeda é hoje mais política e militar, mas mantém identidade ‘jihadista’. **Observador**. 10 ago 2018. Disponível em: < <https://observador.pt/2018/08/10/al-qaeda-e-hoje-mais-politica-e-militar-mas-mantem-identidade-jihadista/>> Acesso em: 25 mar 2019

BAUDRILLARD, Jean. **O espírito do terrorismo**. Trad. Fernanda Bernardo. Campo das Letras, 2002. 41 p.

BONANATE, Luigi. “Terrorismo político”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de política**. Trad. Carmen C. Varrialle et al. Brasília: UnB, 1992, v 2, pp. 1.242-1.245.

CHOMSKY, Noam. A nova guerra contra o terror. Trad. Carlos Afonso Malferrari. **Estudos Avançados**, v. 16, n. 44, jan/abr 2002, pp. 05-33. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v16n44/v16n44a02.pdf>>. Acesso em 25 out 2017.

COSTA, Sandra Liliana. **As correntes de pensamento no interior do islamismo**. Disponível em: < http://www1.eeg.uminho.pt/riap/cp/ceupinto/ProjectoFCT/WP_UM_Texto%20correntes%20de%20pensamento%20.pdf>. Acesso em: 1 mai 2018.

GUMBEL, A. Oklahoma City bombing: 20 years later, key questions remain unanswered. **The Guardian**, 13 abr 2015. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/us-news/2015/apr/13/oklahoma-city-bombing-20-years-later-key-questions-remain-unanswered>>. Acesso em 10 mar 2018.

HALLIDAY, Fred. **The Middle East in International Relations – Power, Politics and Ideology**. Cambridge University Press, 2005.

KATZMAN, Kenneth. **Al-Qaeda: Profile and threat assessment**. Disponível em: < <http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a444819.pdf> >. Acesso em: 24 abr 2018.

MAGALHÃES, David A. & NASSER, Marina M.S. **As relações do terrorismo moderno com a religião**. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/5516/3943> >. Acesso em: 17 abr 2018.

MAROS, V; & TRAUMANN, A. O projeto hegemônico dos Estados Unidos e as raízes do terrorismo: uma crítica à presença ocidental no Oriente Médio. **Revista Relações Internacionais no Mundo Atual**, n. 21, v. 1, p. XX-XX, 2016.

PANASIEWICZ, Roberto. **Fundamentalismo religioso: História e presença no cristianismo**. Disponível em: < <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/panasiewicz-roberlei.pdf> >. Acesso em: 15 jun 2018

PEREIRA, Thaís da Costa. **A relação entre mídia e terrorismo**. Disponível em: < <http://repositorio.uniceub.br/bitstream/235/9884/1/20219731.pdf>>. Acesso em: 15 jun 2018

RANSTORP, Magnus. **Terrorism in the name of religion**. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/24357404?seq=1#page_scan_tab_contents >. Acesso em: 15 jun 2018

SEIXAS, Eunice Castro. “Terrorismos’: Uma exploração conceitual”. **Revista de Sociologia Política**, 2008, v. 16, suppl., pp. 9-26. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v16s0/a02v16s0.pdf> >. Acesso em: 5 jan 2017.

SILVA, Katlen C. et al. **Teoria dos jogos: uma análise da aliança Isis-Boko Haram**. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/Geographia/article/view/31843/22925>>. Acesso em: 15 jun 2018

- TOWNSHEND, Charles. **O terrorismo** – Compreender. Trad. Carla Hilário Quevedo. Rev. Alberto Gonçalves. Vila Nova de Famalicão (Portugal): Quasi, 2006. 134 p.
- VISENTINI, Paulo Fagundes. **Século XXI: Impasses e conflitos**. Porto Alegre: Leitora XXI, 2017. 133 p.
- VITAL, Raquel Júlia Silva. **A religião e o terrorismo religioso**. Disponível em: <<https://www.webartigos.com/storage/app/uploads/public/588/508/27f/58850827f050f031636214.pdf>>. Acesso em: 15 jun 2018.

SECULARIZAÇÃO, RESSACRALIZAÇÃO E ETNOGRAFIA DA DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO

Arthur Francisco Lopes Brevilheri (UEL-G) ²¹⁸

Fábio Lanza (UEL-PQ) ²¹⁹

Vinicius dos Santos Moreno Bustos (UEL-PG) ²²⁰

Resumo: A pesquisa em questão visa estabelecer reflexões sobre a disciplina de Ensino Religioso, historicamente presente no currículo escolar, traçando paralelos com os conceitos de secularização e ressacralização a partir das contribuições teóricas do sociólogo Peter Berger, além da possibilidade de estudo da disciplina através de pesquisa etnográfica, apesar de toda discussão do artigo em si ser pautada em pesquisa bibliográfica. Os objetivos do artigo remontam a discussão teórica e metodológica acerca dos estudos sobre religiões, religiosidades e educação, procurando estabelecer bases para futuras pesquisas nestas áreas.

376

Palavras-Chaves: Religião. Educação. Disciplina de Ensino Religioso. Etnografia.

INTRODUÇÃO

Diante da conjuntura e momento político vivenciado no Brasil no ano de 2019, crescem as discussões acerca da influência que as religiões exercem na vida social e pública. Mesmo as discussões no âmbito do senso comum vezes acabam se encontrando com a questão da relevância das manifestações religiosas em diferentes esferas – apesar da simplicidade e pouco aprofundamento de tais discussões neste âmbito. Desta forma, esta oposição entre expansão da religião para o público e a redução de seu alcance para a esfera familiar e privada tem sido discutida inclusive dentro de algumas linhas da Ciências Sociais.

Vindo – mesmo que não propositalmente - como elemento intensificador destas discussões, a nova Base Nacional Curricular Comum – BNCC (BRASIL, MEC, 2017) traz novas perspectivas para o ensino da disciplina de Ensino Religioso no ensino fundamental, se destacando o viés não-confessional e científico, com o objetivo de produção de conhecimento religioso. Nos termos da própria BNCC, a disciplina buscaria “tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou

²¹⁸ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: arthur.brevilheri@gmail.com

²¹⁹ Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL – PROPPG) e do Práxis Itinerante (PROEX UEL). E-mail: lanza1975@gmail.com.

²²⁰ Licenciado em Ciências Sociais e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina - Paraná. Bolsista PROIC pelo CNPq. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: vini_bustos@hotmail.com.

convicção.” Tal documento, apesar de já publicado, propõe a implementação da *nova* disciplina de Ensino Religioso a partir do ano de 2020.

Na perspectiva antropológica, temos a proposta de análise da realidade empírica por meio do estudo etnográfico. Conhecendo assim os pressupostos da disciplina de Ensino Religioso para estudantes do sexto e sétimo ano do Ensino Fundamental na rede pública estadual paranaense, e com o uso do método etnográfico, a busca pela realidade objetiva se torna mais palpável, de forma que um recorte específico das salas de aula desta disciplina pode gerar um objeto de estudo eficaz na busca pelo entendimento das práticas contemporâneas da disciplina, neste instante anterior a implementação de suas novas diretrizes.

SECULARIZAÇÃO OU RESSACRALIZAÇÃO?

Em seu livro *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da Religião* (1985) o sociólogo Peter Berger descreve tendências de um fenômeno que o próprio autor chama de secularização, através do qual as religiões de forma geral viriam perdendo influência dentro da esfera pública, e se reduzindo cada vez mais ao âmbito privado e familiar.

Segundo Berger, progressivamente as manifestações religiosas públicas viriam se reduzindo até que em algum momento, se seguindo a tendência, praticamente se extinguiriam, limitadas a vida pessoal dos indivíduos, e a transmissão da tradição religiosa estaria muito mais ligada às relações familiares do que extrafamiliares.

Contudo, em escritos posteriores, o próprio Peter Berger contesta sua teoria da secularização, descrevendo então o fenômeno inverso, a chamada dessecularização, ou ressacralização, com ressignificação da vida religiosa no contexto moderno. Assim, temos uma oposição entre as ideias de secularização e ressacralização.

Tomando os dados obtidos pelos CENSOs de 2000 e 2010, por exemplo, é nítido um crescimento da identificação “evangélicos”, que tem um salto de 26 184 941 para 42 275 440 adeptos, além de aumentos menos significativos de espíritas, espiritualistas, umbandistas, candomblecistas, e outras religiosidades, reafirmando a tese da ressacralização, com destaque para as vertentes cristãs. Por outro lado, temos também um aumento de indivíduos que se declaram “sem religião” – de quase 12,5 milhões, em 2000, para mais de 15 milhões, em 2010 –, o que pode ser interpretado como aspecto da dessacralização, de certa forma, pelo que em um contexto de secularização se perceberia uma maior facilidade e, de alguma forma, menor constrangimento, em declarar não possuir uma religião, considerando a pessoalidade que o religioso adquiriria.

A DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO HISTORICAMENTE

A disciplina de Ensino Religioso se faz historicamente presente nas escolas do país, tendo assumido diversas configurações e perspectivas teórico-metodológicas ao longo do tempo. Nessa via, temos históricos traçados por teóricos de diferentes áreas, como diagnósticos das configurações da disciplina de Ensino Religioso pelos anos, destacando-se, por exemplo, o caráter confessional que a disciplina trouxe desde sua instituição, com o Decreto Imperial de 15 de outubro de 1827, demonstrado por Santos (2016, p. 35).

Já na Constituição de 1891 há a assunção de uma posição “secularizante”, não só no âmbito da educação, mas de diversas outras instituições públicas, tendo sido posteriormente alterada pela revisão Constitucional de 1926, no que Pauly (2004, p. 175) chama de “rumorosa questão do Ensino Religioso”. Na Constituição de 1937, em seu artigo 133, temos a aparição da disciplina do Ensino Religioso com maiores inclinações ao campo não-religioso se comparada a suas anteriores, com a abertura da não-obrigatoriedade de ensino por parte de professores e mestres e a não cobrança de “frequência compulsória” por parte dos alunos.

Entre as décadas de 1980 e 1990, apesar das discussões sobre a paradoxalidade entre a liberdade de crença (e descrença) e o intuito de leis que mantiveram a oferta da disciplina de Ensino Religioso, as tendências de secularização já se mostravam muito mais estridentes, como por exemplo, a aprovação de alterações no artigo 33 da lei federal nº 9394/1996(LDBEN), que em sua nova redação contava com elementos como a proibição de qualquer proselitismo, e a imposição da essencialidade do diálogo com uma entidade civil constituída por diferentes denominações religiosas, que definiria os conteúdos da disciplina. A partir disso, é possível ter uma breve noção de como a disciplina de Ensino Religioso vem se constituindo.

ETNOGRAFANDO A DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO

Conhecendo a realidade histórica da disciplina de Ensino Religioso, cabe então a análise da realidade cotidiana hodierna de alguma maneira. Autores das Ciências Sociais vêm traçando inúmeras discussões sobre esta temática, tendo se detido em questões como a problematização da formação de docentes aptos a ministrar a disciplina e até mesmo análise crítica dos documentos que a regem – discussões estas extremamente válidas e pertinentes, mas que talvez não contemplem alguns aspectos da realidade empírica de dentro das salas de aula.

Desta forma, remetendo aos vieses mais antropológicos das Ciências Sociais, surge a proposta de estudos etnográficos das aulas da disciplina de Ensino Religioso como metodologia

de pesquisa. Pela perspectiva do “olhar, ouvir, escrever”, evidenciada pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, muita informação *sensível* pode ser apreendida, de uma maneira que talvez não ocorresse com análises documentais e *mais formais*.

CONCLUSÃO

Cabem ainda muitos estudos acerca da disciplina de Ensino Religioso no Brasil, e em suas realidades particulares de cada estado, levando em conta as diretrizes específicas traçadas pelas secretarias de educação estaduais. Com as alterações propostas pela nova BNCC novas perspectivas são abertas para as práticas dessa disciplina.

A pesquisa etnográfica persiste como uma possibilidade de apreensão e análise de dados da realidade concreta das salas de aula, trazendo o viés da Antropologia em diálogo com a Sociologia das Religiões.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. **A Dessecularização do mundo:** Uma visão global. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: n. 21/1, 2001.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília: MEC, 2017.
- OLIVEIRA, R.C. O trabalho do Antropólogo: ver, ouvir, escrever. In: **Antropologias centrais versus antropologias periféricas.** São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- PAULY, Evaldo Luís. O dilema epistemológico do ensino religioso. **Revista Brasileira de Educação**, n. 27, 2004.
- SANTOS, Milton Silva dos. **Religião e demanda:** o fenômeno religioso em escolas públicas. Campinas, 2016, 237p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

HUMANIZAÇÃO DO CUIDADO NO AMBIENTE HOSPITALAR: A ESPIRITUALIDADE EM CUIDADOS PALIATIVOS

Gelson Luiz Mikuszka (PUCPR – PQ) ²²¹

João Moreira Júnior (PUCPR – G) ²²²

Wellington Wesley Paiva (PUCPR – G) ²²³

RESUMO: A Organização Mundial da Saúde define os Cuidados Paliativos como uma abordagem multiprofissional que visa à promoção da qualidade de vida dos pacientes e de seus familiares que perpassam por doenças graves, progressivas e que ameacem a continuidade da vida através do alívio de sofrimentos e da identificação precoce de sofrimentos que afetem os aspectos físicos, psíquico-sociais e espirituais. Em detrimento a essa definição, faz-se necessário o desenvolvimento de técnicas de humanização do cuidado, para isso é preciso analisar, debater e refletir as ações da equipe multiprofissional. O objetivo do presente artigo é refletir sobre a importância dos cuidados espirituais em Cuidados Paliativos, especialmente no processo de morte e morrer e dos cuidados necessários inerentes a esse momento da vida dos pacientes e familiares. O trabalho em equipe é essencial para realizar tais ações em resposta aos cuidados/assistência tendo como princípio o respeito ao pluralismo cultural e religioso diante das práticas religiosas da contemporaneidade. Nesse sentido, destaca-se a importância da sensibilidade da equipe, e principalmente do assessor espiritual para responder os problemas associados à doença, assim como o apoio a família durante o processo doença-luto. Por fim, enfatiza-se a importância do respeito à dignidade e autonomia dos pacientes superando os pré-julgamentos às diferentes religiões e religiosidades, buscando a promoção da ampliação do fomento aos cuidados espirituais em cuidados paliativos.

Palavras-chave: Cuidados Paliativos. Espiritualidade. Humanização.

380

INTRODUÇÃO

A espiritualidade não condiz com a religiosidade, que está relacionado com as necessidades religiosas. “Espiritualidade não é prática devocional da Bíblia, dos santos, etc., mas sim o jeito próprio de experimentar Deus e de agir a partir disso” (cf. MURAD, 2016, p. 127). Essa experiência motiva ações e convicções em prol da vida e pode ser vista como a “força divina”, ou o “amor à vida”, que toda criatura possui desde que nasce. Essa força auxilia não somente a viver, mas sim a desejar viver. Ela está na pessoa toda, de modo integrado, sem a clássica separação dualista entre corpo e alma. Ela afirma a vida apesar dos sofrimentos, das doenças e da própria morte. Essa vitalidade integral, diz Jürgen Moltmann, “é a legítima humanidade, que nada tem a ver com o endeusamento da saúde ou a busca pela fonte da juventude, nem com a salvação apenas da alma, mas sim com o ser humano todo e o todo do ser humano” (MOLTMANN, 1999, p. 90). A sutileza bíblica do relato da consagração do sábado, que expressa a necessidade de o ser humano e os animais trabalharem por seis dias e

²²¹ Licenciado em Filosofia pela UFPR (1996), Mestrado em Teologia pela PUCPR (2011) e Doutorado em Teologia pela FAJE (2016), Professor e Coordenador do Curso de Bacharelado em Teologia, Luiz.gelson@pucpr.br.

²²² Bacharelado em Teologia pela PUCPR, Acadêmico do 7º Período, junior_moreyra@hotmail.com.

²²³ Licenciado em Filosofia pela PUCPR (2016), Especialista em Filosofia e Sociologia da Religião pela Faculdade Eficaz (2017), Bacharelado em Teologia pela PUCPR, Acadêmico do 7º Período, paiva_wwp@hotmail.com.

repousarem no sétimo, se aplica a tudo que vive. Isso expressa o respeito e a indispensabilidade de que todos, sem exceção, devem respirar, se encontrar consigo mesmos, sem fixar-se na ótica da utilidade.

Por isso, a espiritualidade, desde o indiviso amor pela vida, condiz com a humanização do cuidado em relação ao ser humano porque resiste à todas as possíveis pulsões de morte dentro e fora de si. Despertar em si e no outro o amor pela vida é acordar todos os sentidos humanos. Essa humanização se intensifica pela proximidade, pois promover a vida exige e permite participar da vida do outro, criando relações humanas que despertam a força vital. Santo Agostinho diz que “quando amamos a Deus, amamos também os corpos, pois amar a Deus e ao outro desperta o gostar de viver” (Confissões, X,6,8).

Isso tudo mostra que os cuidados espirituais junto aos cuidados Paliativos são de grande importância no processo de morte e de morrer, pois levam a pessoa a sério pela dimensão do viver melhor seus últimos momentos e, ao mesmo tempo, auxiliam seus familiares a enfrentarem a eminente separação com o realismo de que a vida da pessoa doente foi vivida com dignidade em seus derradeiros momentos.

A RELEVÂNCIA DA HUMANIZAÇÃO NOS CUIDADOS PALIATIVOS

A falta de humanização de muitos profissionais de saúde em ambientes hospitalares, em especial no que diz respeito aos doentes em cuidados paliativos, pode levar à banalização da morte e pode provocar nos parentes ou nas pessoas próximas ao paciente um mal-estar insuportável, levando-os a expressarem desencanto com a vida, vazio existencial, chegando até à depressão crônica. Tal carência pode explicar a exclusão de pessoas em estado terminal por serem tomadas como não produtivas, ineficazes para satisfazerem a lógica do mercado produtivo e de competição. A humanização, ao contrário, condiz com a atitude de construir com tais pessoas relações onde a cooperação tem mais valor do que a competição. Portanto, a humanização desses cuidados é relevante tanto na dimensão do paciente quanto das pessoas próximas a ele.

No Brasil existem alguns programas voltados à humanização em saúde. Um deles é o Programa Nacional de Humanização dos Serviços de Saúde, lançado em 24 de maio de 2000, que tem como proposta reduzir as dificuldades encontradas durante o tratamento, favorecer a recuperação da boa comunicação entre a equipe de profissionais da saúde

e o usuário, incluindo a família diante do momento de fragilidade emocional do paciente (PESSINI, 2014, p. 509).

Nesse sentido, é mister destacar que a espiritualidade tem papel fundamental na promoção da humanização dos cuidados nos serviços de saúde, pois ela reflete na forma de como o profissional irá realizar os procedimentos paliativos, sendo respeitoso e solidário.

A espiritualidade, como ponto importante nos ambientes onde os cuidados paliativos são ministrados não assume o controle da morte ou do sofrimento da pessoa, mas dá sentido à vida, podendo estabelecer uma relação mais intensa com a vida, a partir da vitalidade divina, mesmo diante da morte. “A espiritualidade mostra que a vida e a morte do ser humano estão relacionadas a Deus” (cf. EV 39), e nisso está o sentido do transcendente, que impacta a vida de todos. O teólogo moralista Bernard Haring reflete que “o ser humano tem a responsabilidade pessoal de sofrer e morrer em Deus” (HARING, 1966, p. 427). Nessa perspectiva, “o ser humano se torna sacerdote de sua própria condição e de sua morte, tendo autonomia sobre a condição de sua própria vida, que é inteiramente humanizador” (cf. HARING, 1966, p. 428). Exemplo disso são as pessoas que deixam escrito ou falado como querem ser veladas e enterradas. Nesse quesito, respeitar o desejo da pessoa falecida significa respeito para com ela, que expressa dignidade e humanização. Tal perspectiva assegura o sentido espiritual e sagrado do sofrer e da morte e determina que a responsabilidade pelo próprio viver e morrer consiste em um ato livre e autônomo, desde a própria vida. Contudo, para que muitas pessoas cheguem a essa consciência, faz-se necessário que tenham um acompanhamento espiritual ligado aos cuidados paliativos.

A IMPORTÂNCIA DA ESPIRITUALIDADE PARA A CONDIÇÃO DO DOENTE GRAVE

Ao se tratar da importância da espiritualidade com pacientes em cuidados Paliativos, um primeiro ponto a ser considerado é a explanação lúcida da condição em que a pessoa se encontra. Não é raro ouvirmos cientistas mais ligados ao cunho racional, relacionados à medicina, dizerem que a relação com Deus de cunho transcendente pode levar a uma condição alienante, evasiva da realidade e, ao invés de auxiliar, tornar-se como que uma válvula de escape para se fugir da realidade concreta, em especial no que diz respeito ao sofrimento e à dor. Maria Clara Bingemer diz que “todas as correntes contemplativas da humanidade e escolas de meditação promovem o aprendizado de ver e escutar, isto é, de afinar a visão e a escuta para

que a pessoa capte o real em toda sua amplitude” (cf. BINGEMER, 2013, p. 371). Esse aprendizado não se reduz somente à subjetividade, mas aos clamores da realidade concreta. Em si, a espiritualidade não produz a fuga do sofrimento e da morte, como alguns afirmam, mas sim a ação de abraçá-los de modo compassivo. Ao contrário da alienação, a espiritualidade pode levar ao enfrentamento da pessoa consigo mesma diante de sua própria solidão, pois o sofrimento e a proximidade da morte tende a levá-la a deparar-se com sua limitação e com as dimensões mais sombrias de sua personalidade. A espiritualidade tende a auxiliá-la a extrapolar os reducionismos antropológicos que traz consigo, pela experiência que tem com a sociedade geridas pelo consumismo, fazendo-a compreender que além dela mesma há algo bem maior.

O Papa João Paulo II, na encíclica *Evangelium Vitae*, afirma que sem a consciência de que há um criador a criatura certamente declina e obscurece, considerando-se apenas mais um dentre tantos seres vivos. Isso é ilegítimo porque o ser humano tem uma disposição à mais do que as outras criaturas, comprovado pelo simples fato dele ser capaz de construir e reconstruir seu próprio ambiente, devido sua racionalidade. “Sem essa consciência, o sentido de pessoa pode ficar ameaçado e adulterado, transformando sua vida numa simples “coisa”” (cf. EV 22). Negar essa tendência é dizer que todos os seres humanos perderam o sentido maior da vida e apenas vivem na mais profunda crueza vital, sem nenhuma experiência que vá além deles mesmos. Mesmo que pensar seja a prova de que estamos vivos, como afirma Descartes, isso não é suficiente para aplacar a tendência humana de querer pensar ou ir além do seu pensamento.

Um segundo ponto, é a explanação lúcida da condição do doente à família. Nisso, vale lembrar da importância em se criar mais relação da família com a dimensão espiritual e auxiliá-la a elaborar o perdão, se for necessária e aproximá-la do doente, se houver distância. Essa dinâmica tende a produzir uma humanização de ambas às partes, no sentido de criar ou restabelecer relações humanas mais internas, em especial devido à condição de fragilidade emocional de todos. A dimensão da espiritualidade tem maiores possibilidades de fazer isso porque tem em si mesma um lado transcendente.

A Assessoria Espiritual Para Com Os Doentes Graves

A Assessoria espiritual é muito importante ao se tratar da abordagem em Cuidados Paliativos, pois tem como função promover conforto e dignidade. Uma vez que ao abordar o tema de assessoria espiritual com pacientes graves ou em estado fase terminal de vida, o tema da religiosidade e espiritualidade ligados a práticas de orações são extremamente recorrentes. Neste aspecto podemos destacar a necessidade de práticas espirituais ligadas ao tratamento

médico ainda hoje não se tem vinculado, uma vez que o paciente em sua totalidade é um ser bio-psico-social e espiritual, ou seja, a espiritualidade é parte inerente de sua estrutura.

Falar de espiritualidade e saúde ainda hoje, mesmo com inúmeras pesquisas nestas áreas, muitas das vezes é vista como um tabu. No entanto, ao relacionarmos com pacientes em estados graves e/ou fase terminal de vida ouvimos sempre dos próprios pacientes o quanto gostariam de que a espiritualidade fizesse parte do tratamento. O paciente neste estado vive um grande quadro de vulnerabilidade e, “oferecer cuidados paliativos com qualidade significa implementar ações inovadoras que evitem o sofrimento físico, espiritual, a desmoralização e a perda de sentido, tão comuns no final da vida” (PESSINI e BERTACHINI, 2006, p. 55), é elevar o estado de dignidade da pessoa que vive neste momento de crise.

A discussão acerca da assessoria espiritual com doentes em estado grave tem crescido acertadamente no cenário nacional e internacional. Resgatar o sentido da vida da pessoa em estado de sofrimento é dar a ela motivos para ressignificar o estado pelo qual está vivendo. Porém atribuir este sentido ao estado de doenças graves e terminal de vida não é algo simples, é um exercício contínuo onde não depende apenas da pessoa, mas de todos àqueles que a acompanha nesta fase.

Nos dias atuais, apesar do grande desenvolvimento tecnológico, muitas vezes o processo de morrer vem acompanhado de muito sofrimento. Pacientes no estágio final de vida podem ter medo da dependência, da dor, da degeneração, da incerteza, da solidão e do isolamento, da separação das pessoas queridas e de serem abandonadas pelos profissionais que deles cuidam. Vivem o processo do luto da perda de si e das pessoas próximas (Kovács, 1991). Alguns pacientes manifestam temor em relação a algumas questões espirituais, entre as quais: não ser perdoadas pro Deus, não saber o que vai acontecer depois da morte e não ter encontrado sentido na sua vida (KOVÁCS, 2008, p. 152).

A assessoria espiritual surge como um bálsamo para aqueles que sofrem, o processo da perda do sentido da vida faz com busquem alternativas para aliviara suas dores. Neste caso, o assessor espiritual é o que acompanha, que demonstra cuidado, condiciona o doente a buscar forças em meio as incertezas, dores e sofrimento que o estado vulnerável os levam vivenciar.

Cuidar das necessidades espirituais do doente em estado grave é um habilidade que requer muito autodomínio, sendo ela uma necessidade que ainda não ganhou sua expressividade entre os profissionais da saúde. A assessoria espiritual, como toda a equipe médica tem os mesmos objetivos, o cuidado com o paciente, neste caso o doente grave e/ou em finitude de

vida. É uma ampliação do conceito de cuidado com a saúde e resposta para as urgências das necessidades da pessoa que precisa ser compreendida em sua totalidade.

Uma tentativa de dar voz a esta urgente instancia é criar a habilidade da escuta. A assessoria espiritual deve aprender a dar o “diagnóstico espiritual” e não impor sobre o doente seus conceitos e entendimentos espirituais, uma vez que espiritualidade para um não é entendida e vivenciada como o mesmo para o outro. Ser o perito da escuta não somente no que é dito, mas também, no que é expresso pelo gestos e comportamentos. Segundo o teólogo e bioeticista Leo Pessini, “ouvir é criar um clima em que as pessoas livremente podem partilhar o sentido de seus dias: medos, esperanças, dores, desapontamentos e alegrias. Não podemos esquecer que a pessoa, nesse momento, se transforma num radar de alta sensibilidade” (PESSINI, 2009, p. 2018). Quando o doente fala, ele está falando de cuidado de si, é neste ponto que o assistente espiritual é uma ferramenta importe no processos de tratamento da doença grave.

Pensar a assessoria espiritual para com os doentes graves é dar sentido e dignidade a vida e a voz que ecoa das dores e sofrimentos que a pessoa vive. Sabe-se que o tratamento médico atrelado ao cuidado espiritual do doente tem sido muito mais proveitoso e atingido melhor seus objetivos. Os cuidados espirituais têm como objetivo não a negação ou ausência da dor, mas, preocupa-se com que o doente, neste caso, o doente grave e/ou em fase terminal, tenha um bem-estar em suas esferas do existir, e que a espiritualidade ajude-o o máximo diminuir seu sofrimento.

O Quadro 1 apresenta conceitos que são fundamentais para o estudo, pesquisa e prática do cuidado da espiritualidade nos atendimentos com pacientes, cuidadores, familiares e profissionais de saúde.

Quadro 1 – Terminologias e conceitos relacionados à espiritualidade

Termo	Explicação
Religiosidade	Conjunto de crenças, explicações, rituais e orações. Sua prática pode ser individual ou coletiva
Saúde espiritual	Habilidade de uma pessoa em manter o bem-estar espiritual e a paz por meio de valores e crenças, que podem incluir religião
Bem-estar espiritual	Domínio da qualidade de vida relacionado ao estado atual de espiritualidade e ao estresse espiritual de um indivíduo

Necessidade espiritual	Expressão de uma pessoa pela busca por significado em suas experiências de vida; relação dinâmica com os outros, consigo mesmo e com os seus valores; pode ser contemplada por meio de relacionamentos, práticas e rituais
Enfrentamento religioso e suporte espiritual	Resposta de um indivíduo a situações de estresse utilizando-se dos valores que lhe dão significado e/ou por meio de atitudes e práticas religiosas. O <i>coping</i> (traduzido como “enfrentamento”) pode ser positivo, ao ajudar, ou negativo, ao acarretar sofrimento
Dor espiritual	Sentimento de perda de conexão com o que promove transcendência, relacionada à desesperança, ao abandono e ao medo. Exemplo: “Deus esqueceu de mim, pois não consigo mais conversar com ele.”
Dor religiosa	Sentimento motivado por violação a códigos e valores dentro de determinado dogma, relacionado à culpa, à autocrítica, ao julgamento e à punição. Exemplo: “Deus está me punindo, pois eu sou pecador e não merecerei salvação.”

Fonte: Manual (2018, p. 13)

CONCLUSÃO

Refletir acerca da necessidade de humanização no ambiente hospitalar, em nosso estudo, o cuidado espiritual atrelado aos cuidados paliativos, vem sendo objeto de muitas pesquisas em âmbito nacional e internacional. Entender a que o os cuidados paliativos é uma medida utilizada não somente pelo doente e seus familiares como também toda equipe médica tem sido também outro dado de pesquisas e que urgem uma resposta para o bem do doente grave em fase de tratamento.

A dimensão do cuidado abrange diversas formas e lugares, uma delas, a espiritualidade é parte integrante da pessoa e ganha destaque quando falamos em cuidados com doentes graves e em fase terminal de vida. “Breitbart aponta que 80% dos pacientes na fase final da vida querem conversar com o seu médico sobre temas ligados à dimensão espiritual” (KOVÁCS *apud* BREITBART, 2008, p. 153). Este dado tem crescido cada vez mais, em pesquisas atuais realizadas em hospitais com pacientes idosos hospitalizados e pacientes oncológicos vemos grandes questionamentos feitos à cerca da necessidade espiritual. Hoje, entorno de 90% dos pacientes, ou mais, gostariam de atrelar questões relacionadas a espiritualidade e religiosidade

ao tratamento médico e gostariam que não somente médicos mas enfermeiros conversassem com eles sobre temas relacionados a dimensão espiritual.

Entender a “espiritualidade como uma vitalidade integral” (MOLTMANN, 1999) é dar sentido pleno à vida, é entender o ser humano em sua univocidade, dando a ele dignidade de vida e sentido pleno ao que ele é e faz. Um cuidado integral pressupõe compreender a totalidade da pessoa e proporcionar um ambiente humanizado para que no decurso de sua finitude de vida tenha sua dignidade ressaltada até o último instante.

Como citado no texto, a espiritualidade, desde o indiviso amor pela vida, condiz com a humanização do cuidado em relação ao ser humano porque resiste à todas as possíveis pulsões de morte dentro e fora de si. Despertar em si e no outro o amor pela vida é acordar todos os sentidos humanos. É mover em torno de uma necessidade que em muitos lugares não são atribuídos cuidados algum. A espiritualidade no campo da saúde tem nos desafiado a encontrar respostas para plenificar o sentido da vida do doente que está em estado de vulnerabilidade e, que mediante este estado de crise perde o gosto e prazer pela vida.

Neste sentido, é mister destacar a importância do assistente espiritual, aquele que vai buscar trazer o ânimo, o vigor pela vida no qual ele fará o paciente sentir-se amado pelo seu Deus e pelas pessoas, visando trazer uma nova conceituação para a enfermidade, mesmo que não tenha explicações sobre o motivo do sofrimento.

Conquanto, apresentamos a necessidade da assistência espiritual para os doentes graves e/ou estado de finitude como alternativa para alívio deste momento de sofrimento e dor. Uma vez que a necessidade espiritual é expressida pelo doente, ouvir, fazer-se presente e atento a essas necessidade é uma forma de dar a esta pessoa que sofre a dignidade que é de seu direito.

REFERÊNCIAS

BINGEMER, Maria Clara. **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença.** Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

HÄRING, Bernhard. **A lei de Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos.** São Paulo: Herder, 1966.

IGREJA CATÓLICA Papa (1978-2005 : João Paulo II). **Carta encíclica Evangelium vitae:** aos bispos, aos presbíteros e diáconos, aos religiosos e religiosas, aos fiéis leigos e a todas as

peças de boa vontade sobre o valor e a inviolabilidade. Petrópolis: Vozes, 1995. 168 p. (Documentos pontificios ; 264)

KOVÁCS, Maria Júlia. Espiritualidade e psicologia. Cuidados compartilhados. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 145-162.

MANUAL, da Residência de Cuidados Paliativos. Barueri, SP: Manole, 2018.

388

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MURAD, Afonso. *Gestão e espiritualidade: uma porta entreaberta*. São Paulo: Paulinas, 2016.

PESSINI, Léo; BERTACHINI, Luciana; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Bioética, Cuidado e Humanização: humanização dos cuidados de saúde e tributos de gratidão**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Edições Loyola, Vol. III, 2014.

PESSINI, Léo. **Bioética: um grito por dignidade de viver**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PESSINI, Léo; BERTACHINI, Luciana. **O que entender por cuidados paliativos?**. São Paulo: Paulus, 2006.

O ARQUIVO DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI) DO ESTADO DO PARANÁ: APROXIMAÇÕES TEÓRICO- METODOLÓGICAS.

Jeferson de Almeida²²⁴ (UEL – G)

Fabio Lanza²²⁵ (UEL – PQ)

Resumo: O presente artigo expõe os resultados das investigações a respeito do processo de constituição e consolidação do Serviço Nacional de Informações (1964-1990) e dos órgãos de informações no Brasil. Assim, em nossas análises, a instituição do SNI foi abordada como componente de um processo histórico mais complexo. Deste modo, por meio de uma pesquisa bibliográfica e eletrônica em fontes oficiais e documentais em arquivos disponibilizados ao Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica (NDPH) da UEL, procurou-se apreender a gênese dos órgãos e as mediações sociais que constituem tal processo histórico. Ao explicitá-lo, revelamos como todas as fundações e transformações institucionais dos órgãos de informações, até 1964, tiveram objetivos e/ou ações na repressão dos movimentos populares. Em última análise, a instituição do SNI em 1964 pode ser representada como um evento que configura a radicalização de um processo de construção e intensificação de mecanismos autoritários e de controle dos movimentos sociais e dos trabalhadores.

397

Palavras-Chave: Serviço Nacional de Informações (SNI); Ditadura Militar (1964-1985); Pensamento Social Brasileiro.

1. – Apresentação da gênese histórica dos serviços de informações e a preocupação com a segurança nacional no Brasil.

O primeiro contato do Brasil com uma instituição que tinha por função analisar e coletar informações para fundamentar as ações estratégicas do Poder Executivo, surgiu ainda na República Velha (1889-1930) quando, em 29 de novembro de 1927, foi criado o *Conselho de Defesa Nacional* sob o governo de Washington Luís (ANDRADE, 2014; BRANDÃO, 2001). Segundo o Decreto nº 17.999 de 1927 que o instituiu, o conselho seria um órgão consultivo e lhe era determinada a função de estudar e coordenar as “informações sobre todas as questões de ordem financeira, econômica, bélica e moral, relativas à defesa da Pátria”.²²⁶

²²⁴ Aluno de graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Bolsista da Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Paraná e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR) da UEL. E-mail: jeffcsociais@hotmail.com.

²²⁵ Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades e integrante da equipe do Programa OBEDUC/CAPES - “Observatório da Educação - Ciências Sociais/CAPES UEL PR”. E-mail: lanza1975@gmail.com.

²²⁶ Disponível para acesso no endereço eletrônico: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-17999-29-novembro-1927-503528-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acessado em: 17/03/2018 – 04h07min.

O contexto histórico da década de 1920 no Brasil foi marcado e constituído por várias transformações econômicas, políticas e sociais. Do ponto de vista nacional, a crescente urbanização e industrialização havia causado um acirramento dos conflitos sociais como resultado das necessidades de desenvolvimento, expansão e reprodução do capital. Acontecimentos como, por exemplo, as greves e manifestações de portuários e operários de 1917 a 1919; a semana de Arte Moderna, a criação do Partido Comunista do Brasil (PCB) e o Movimento dos 18 do Forte, em 1922; a Coluna Prestes, de 1924 a 1926; a organização do Bloco Operário Camponês, em 1926; entre outras mobilizações sociais evidenciam que, claramente, havia um processo em marcha de acirramento dos conflitos políticos e sociais decorrente das transformações na estrutura social do país. Nesse sentido, é fato que a urbanização e o desenvolvimento industrial exerceram efeitos desestabilizadores sobre a estrutura oligárquica que ainda vigorava no Brasil neste período. Por outro lado, do ponto de vista internacional, com a Revolução Russa, em 1917, e o fim da Primeira Guerra Mundial, em 1918, percebe-se que o *Conselho de Defesa Nacional* se institui como resultado de um contexto histórico de mudanças sociais e econômicas, mobilizações populares e conflitos políticos nacionais e internacionais.

Em suma, com a criação do *Conselho de Defesa Nacional* há formalmente, pela primeira vez no Brasil, a salvaguarda de informações sigilosas, diante das urgências e emergências dos contextos interno e externo (ANDRADE, 2014). É importante notar, desde já, o fato de que, apesar das determinações formais do Conselho serem orientadas e terem um conteúdo que visava a defesa da Pátria, ou seja, a defesa da integralidade do território nacional contra inimigos externos, a situação e o contexto interno do país foi um fator fundamental para sua instituição.

Além disto, a estrutura produtiva do Brasil centrada, principalmente, na exportação da cultura cafeeira encontrou, em decorrência da crise internacional do capitalismo em 1929, um “desequilíbrio estrutural entre oferta e procura” (FURTADO, 2007, p. 257). Tal desequilíbrio vem a se juntar com os outros processos de industrialização e urbanização marcando uma recomposição das estruturas políticas e econômicas, assim como o advento mais efetivo da sociedade de classes no Brasil e da consolidação de formas de dominação social burguesas. No entanto, a hegemonia do domínio oligárquico que caracterizava a velha estrutura foi, ao longo deste processo, *reabsorvida* no interior desta nova recomposição. Isto ocorreu de tal forma que, segundo Florestan Fernandes (2006), serão precisamente as oligarquias que decidirão, em larga medida, o padrão e a forma da dominação burguesa que se processará no Brasil, “senão

idealmente, pelo menos na prática. [A oligarquia] comboiou os demais setores das classes dominantes, selecionando a luta de classes e a *repressão* do proletariado como o eixo da Revolução Burguesa no Brasil” (FERNANDES, 2006, p. 246. Grifo nosso).

Com efeito, há um processo marcado por uma “coalescência estrutural” (FERNANDES, 2006) onde as burguesias e as oligarquias agrárias se opõem na constituição da hegemonia pelo poder, mas ao mesmo tempo se complementam. Nas palavras de Florestan Fernandes:

“[...] a burguesia [brasileira manteve] múltiplas polarizações com as estruturas econômicas, sociais e políticas do país. Ela não assume o papel de *paladina da civilização* ou de *instrumento da modernidade*, pelo menos de forma universal e como decorrência imperiosa de seus interesses de classe. Ela se compromete, por igual, com tudo que lhe fosse vantajoso: e para ela era vantajoso tirar proveito dos tempos desiguais e da heterogeneidade da sociedade brasileira, mobilizando as vantagens que decorriam tanto do “atraso” quanto do “adiantamento” das populações. Por isso, não era apenas a hegemonia oligárquica que diluía o impacto inovador da dominação burguesa. A própria burguesia como um todo (incluindo-se nela as oligarquias) se ajustara à situação segundo uma linha de múltiplos interesses e de adaptações ambíguas, preferindo a mudança gradual e a composição a uma modernização impetuosa, intransigente e avassaladora” (FLORESTAN, 2006, p. 240).

399

De fato, “é precisamente através dessa dupla ação que o aparecimento e consolidação da burguesia devem ser entendidos no Brasil, pois sua ligação umbilical com a oligarquia teria importantes consequências históricas” (DREIFUSS, 2006, p. 30). Nesse sentido, concordamos com a tese de Francisco de Oliveira e sua análise de que este fenômeno de constituição da burguesia enquanto classe no Brasil, na verdade, caracterizará uma das particularidades da forma de desenvolvimento desigual e combinado e do capitalismo dependente (FERNANDES, 2006, pp. 337-39) brasileiro como “uma unidade de contrários” (OLIVEIRA, 2003, p. 32). Nas palavras de Oliveira:

a expansão do capitalismo no Brasil se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, um modo de compatibilizar a acumulação global, em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo *preserva* o potencial de acumulação liberado *exclusivamente* para os fins de expansão do próprio novo (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Inclusive, desta forma Oliveira, do ponto de vista teórico-metodológico, supera as antigas interpretações estrutural-dualistas clássicas do pensamento social brasileiro marcadas pela oposição estática entre aquilo que seria os supostos setores “atrasados” e os setores

“modernos”, introduzindo uma sofisticada apreensão dialética da estrutura e desenvolvimento social do Brasil. Voltaremos a tais questões ao longo da apresentação do artigo.

Em 1934, sob o governo de Getúlio Vargas, houve uma reorganização do *Conselho de Defesa Nacional* quando, de acordo com o decreto 23.873 de 15 de fevereiro de 1934²²⁷, criou-se a Comissão de Estudos de Defesa Nacional e a Secretaria de Defesa Nacional. Neste mesmo período ocorreu, simultaneamente, uma red denominação do *Conselho de Defesa Nacional* para *Conselho Superior de Segurança Nacional* (CSSN) (BRANDÃO, 2001: 43). De fato, a alteração do nome do órgão de informações de *Defesa Nacional* para *Segurança Nacional* já explicita algo muito significativo. Pois, pressuposto à essa nova reorganização e red denominação do serviço de informações, configura-se o processo histórico pós-1917 com a Revolução Russa no qual “a situação da organização militar sofreu alterações essenciais” (SODRÉ, 1984, p. 15). Quer dizer, se tradicionalmente as organizações militares tinham por objetivo combater ameaças e possíveis *inimigos externos*, a partir deste contexto, as forças armadas passam, cada vez mais, a ter o objetivo de *manter a ordem interna*, isto é, de assegurar a reprodução e desenvolvimento do regime capitalista por meio da identificação de *inimigos internos* que ameaçam à segurança nacional.

Em outras palavras, em uma perspectiva global foi implementado um esforço em transformar em polícias políticas nacionais as Forças Armadas que, em seus próprios países e territórios nacionais, exercem a repressão política (SODRÉ, 1984, p. 16). Portanto, apreende-se desde já que, o controle e o estudo dos fluxos de informações têm, entre outras funções, um papel fundamental na *repressão política* visando a manutenção da ordem capitalista, sobretudo em face às reivindicações e mobilizações dos movimentos sociais e dos(as) trabalhadores(as) por melhores condições objetivas de vida.

Com a emergência autoritária do Estado Novo, em 1937, houve um novo aprimoramento da organização do *Conselho de Segurança Nacional*²²⁸. Esta nova organização teve sua estrutura organizacional criada nos moldes do *Conselho de Segurança Americano* (BRANDÃO, 2001, p. 43). Ademais, reafirmamos as pesquisas de Priscila Brandão (2001) e Fabiana de Oliveira Andrade (2014) de que, apesar de todas estas alterações e aprimoramentos na *estrutura* organizacional, não houveram mudanças drásticas na forma da *atividade* dos serviços de informações até a emergência dos acontecimentos do pós-segunda guerra (1945).

²²⁷ <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-23873-15-fevereiro-1934-501550-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 17/03/2018 – 04h37min.

²²⁸ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Artigo 165 da Constituição Federal de 10 de novembro de 1937. Acesso: 17/03/2018 – 05h29min.

Com o fim da ditadura do Estado Novo, em 1945, o Brasil conheceu um segundo período republicano (1945-1964). De forma geral, esse período foi marcado por um elevado crescimento econômico e uma consolidação e expansão do processo de industrialização e urbanização. Contudo, ao mesmo tempo, esse processo aprofundou estruturalmente as contradições sociais: se, por um lado, houve desenvolvimento das forças produtivas no país (principalmente por meio da compra de conhecimentos técnicos e tecnologias do exterior para repassá-las às indústrias e empresas nacionais (OLIVEIRA, 2003, p. 73), por outro, também houve extremas concentrações de renda, propriedade, poder e riqueza. Tais contradições resultou em várias mobilizações sociais urbanas e camponesas ao longo do período, o que levou a maiores conflitos políticos e mobilizações sociais. Além disto, tal período continuou a ser marcado pelas interferências dos militares no campo político e das repressões do aparato burocrático-militar do Estado aos movimentos sociais.

Neste contexto, os órgãos de informações, segundo Brandão (2001), acompanhando o fim da Segunda Guerra Mundial, autonomizam-se em relação à realização da guerra tornando-se instituições permanentes, por um lado; e, por outro, em meio ao surgimento da Guerra Fria (1947-1991), tornam-se um aparato criminal de investigações de “subversões”²²⁹ ideológicas. Segundo Nelson W. Sodré,

A “guerra fria” gerou [...] a terceira fase da doutrina militar brasileira [...]. Em resumo, essa nova doutrina [...] estabelece que o inimigo não é provável e nem está no exterior; *ele é permanente e está no interior*. Não é inimigo estrangeiro, mas nacional, brasileiro – são os próprios brasileiros que são tratados como inimigos nessa doutrina. São aqueles que, não esposando a doutrina, se constituem em “subversivos” (SODRÉ, 1984, p. 25. Grifos meu).

Ou seja, os serviços de informações, formal e efetivamente, se tornam responsáveis pela vigilância e controle do fluxo de informações que abordam a temática de sujeitos e movimentos potencialmente ou efetivamente considerados “subversivos”. Isto ocorre, principalmente, por conta do advento do ideário da Guerra Fria quando se criou uma dicotomia ideológica simplista e maniqueísta segundo a qual o mundo estaria dividido em dois blocos: o *Ocidente cristão democrático* (vinculados e aliados aos Estados Unidos) e o *Oriente ateu comunista* (aliados à União das Repúblicas Socialistas Soviéticas). Esta divisão do mundo obrigou “a maioria dos países a uma nova reflexão em relação à sua *segurança nacional*, reformulando e criando suas

²²⁹ “A ‘guerra fria’ gerou [...] a terceira fase da doutrina militar brasileira [...]. Em resumo, essa nova doutrina [...] estabelece que o inimigo não é provável e nem está no exterior; ele é permanente e está no interior. Não é inimigo estrangeiro, mas nacional, brasileiro – são os próprios brasileiros que são tratados como inimigos nessa doutrina. São aqueles que, não esposando a doutrina, se constituem em ‘subversivos’” (SODRÉ, 1984, p. 25).

agências de inteligência, de acordo com suas perspectivas ideológicas” (BRANDÃO, 2001, p. 44). Essa exigência levou à reestruturação do atual serviço de informações, o *Conselho de Segurança Nacional*, de modo a que ele se adequasse ao contexto e à dinâmica da situação internacional.

Com isso, o general Eurico Gaspar Dutra que havia sido eleito presidente em 1946, instituiu no mesmo ano o decreto-lei 9.775 de 6 de outubro, de forma a reorganizar o *Conselho de Segurança Nacional*. A nova diretriz determinou, entre outras coisas, o estabelecimento de funções relacionadas não somente a informações, mas também à produção de contrainformações, sendo a primeira vez que o Brasil passava a ter preocupações relacionadas às atividades de contraespionagem, contrainformação e contrapropaganda. Cabia à Segunda Seção do *Conselho de Segurança Nacional* coordenar os serviços de informação e contrainformação, além de “organizar a propaganda e contra-propaganda no que interessasse ao Plano-Político Exterior e organizar a defesa do próprio sistema econômico, coordenando as medidas para a contra-espionagem e contra-propaganda no que interessasse ao plano econômico” (BRANDÃO, 2001, p. 45). No entanto, as atividades e funções do Serviço Federal de Informações e Contrainformações (SFICI) só realizou as determinações de suas funções de modo pleno e efetivo no governo de Juscelino Kubitschek a partir do final da década de 1950.

Observa-se que, neste contexto, o Brasil se aproximou e aprofundou cada vez mais suas relações com os Estados Unidos. O contato da Força Expedicionária Brasileira (FEB) com o exército norte-americano, na Itália, é um marco deste processo. Esta proximidade, inclusive, manifesta-se de forma evidente na afirmação do deputado federal da União Democrática Nacional²³⁰ (UDN), Juraci Magalhães, integrante da delegação brasileira à III Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU): “o que é bom para os Estados Unidos é bom para o Brasil” (AQUINO, 2000, p. 466). Assim, delineou-se claramente a posição do Brasil em suas relações internacionais em defesa da ordem capitalista em oposição ao bloco soviético.

Em 1947, como resultado, “deu-se o rompimento de relações diplomáticas com a URSS e o cancelamento do registro do Partido Comunista (PCB), sob a argumentação de ser *antidemocrático*” (AQUINO, id.). O governo do general Dutra chegou, inclusive, a cassar mandatos de parlamentares e a reprimir de forma violenta acusados de comunismo e

²³⁰ Segundo Dreifuss (2006: 35), a UDN caracterizava-se por ter um conjunto de posições “anticomunistas, antinacionalistas e antigetulistas cuja base eleitoral encontrava-se principalmente nas classes médias e que era liderada por profissionais liberais, empresários e políticos”. Além disso, segundo Fontes e Regina (1988: 12. Grifos nossos), a UDN “[...] várias vezes articulou-se com militares constituindo para si uma identidade *golpista*”.

subversão.²³¹ Nesse sentido, em meio a todo este contexto, a proximidade com os EUA implicou na criação da *Escola Superior de Guerra* (ESG) (conhecida como *Sorbonne*) e na incorporação da *Doutrina de Segurança Nacional* (DSN) exportada pelos próprios EUA aos países sul e centro-americanos.

Fundada em 1949 pela elite militar oriunda da Força Expedicionária Brasileira (FEB) sob o influxo da Missão Militar norte-americana que operava no país segundo acordo firmado no ano anterior, a ESG, articulada ao Estado-Maior das Forças Armadas (EMFA), nasce sob evidente e conhecida influência política e doutrinária estadunidense, segundo inspiração do *National War College* (SILVEIRA, 2014, p. 91).

A formação dos agentes pela ESG, desde o seu início, consistiu em ensinar a doutrina da “guerra total” (um dos elementos da DSN²³² que estabelece que haveria uma guerra social posta, iminente e generalizada, exigindo, desta forma, ações mediadas pelos conflitos políticos e ideologicamente determinadas em todos os campos da vida social, seja no campo econômico, psicossocial, cultural ou político (MIGUEL, 2002, p. 41). Outras características presentes na formação dos sujeitos que participavam da ESG, segundo Luis Felipe Miguel (2002), eram o pensamento autoritário desenvolvimentista, a obsessão anticomunista e a geopolítica. Estas características, basicamente, pressupõem um entendimento de que o Brasil teria grandes e importantes funções no cenário internacional devido à sua posição geográfica estratégica na América Latina, sobretudo por conta do seu contingente populacional, de sua grande extensão territorial e de suas potencialidades de desenvolvimento econômico capitalista. Em suma, a DSN fundava-se em três pressupostos: 1. um binômio *segurança-desenvolvimento*. Tal binômio supunha a crença de que a *segurança nacional* constituía uma precondição do desenvolvimento; 2. necessidade de um *controle total* e global da sociedade; 3. e ênfase na prioridade de questões econômicas sobre as políticas (FONTES; REGINA, 1988, p. 37).

Posteriormente em 1956, durante o governo Kubitschek, o general Humberto Melo foi designado para ativar o Serviço Federal de Informações e Contrainformações (SFICI). Tal acontecimento, na verdade, expressava um compromisso do governo brasileiro com o governo americano de se criar um serviço de informações mais estruturado, nos moldes da *Central Intelligence Agency* (CIA), para o efetivo combate das ameaças “subversivas” e “comunistas” (BRANDÃO, 2001, p. 46).

²³¹ Além de ter “a convivência com a invasão e o empastelamento da *Tribuna Popular* e na sistemática intervenção nos sindicatos. [Ao fim do governo Dutra], cerca de 400 sindicatos estavam sob intervenção” (AQUINO, 2000, p. 466).

²³² Para uma análise mais sistemática dos conceitos e elementos presentes na Doutrina de Segurança Nacional: Cf. ARRUDA, Antonio. *ESG: História de sua doutrina*. São Paulo: GDR, 1980.

A proposta era de que com o amadurecimento [do SFICI ele viesse a ser desligado] da Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional e se tornaria um órgão autônomo, subordinado diretamente à Presidência da República. Esta concepção tinha como modelo a organização norte-americana, em que a CIA e a Secretaria de Conselho de Segurança ficavam subordinadas à presidência e integravam a estrutura de planejamento estratégico do país (BRANDÃO, 2001, p. 47).

A década de 1950 e o início da década de 1960 foi marcada por um processo de aceleração da acumulação capitalista e, principalmente, pelo aprofundamento da luta de classes no Brasil. Em diversos Estados do Brasil os camponeses e o operariado urbano, por exemplo, levantaram-se e mobilizaram-se em defesa de seus direitos, assegurados formalmente, inclusive, pela Constituição de 1946²³³, apesar de terem sofrido profundas repressões e terem suas demandas ignoradas pelas oligarquias rurais e pelas classes dominante brasileiras (AQUINO, 2000).

Neste contexto, foi atribuída a primeira missão de “guerra interna” ao SFICI, em 1959. Foi-lhe determinado a função de identificar informações e neutralizar possíveis ameaças comunistas. Com isso, acordados com os interesses norte-americanos, as ações do SFICI aumentaram significativamente na medida em que especificaram suas atenções de maneira intensa aos líderes comunistas do PCB e dos movimentos sociais. Houve também um aprimoramento do campo de ação e métodos do SFICI, de tal modo que este ganhou prestígio nos Departamento de Polícia da época e seu arquivo de informações foi reconhecido como o mais completo dos órgãos de informações existentes (ANDRADE, 2014).

Em 31 de Janeiro de 1961, Jânio Quadros assumia a Presidência da República. Seu governo foi profundamente contraditório: ao mesmo tempo em que, por um lado, representava anseios e esperanças nacionais e populares; por outro lado, Jânio vinculava-se às forças claramente relacionadas ao capital internacional e ao latifúndio que o haviam apoiado. Ou seja, a política externa e a política interna de Jânio eram objeto de profundos conflitos e tensões. Em agosto de 1961, Jânio renunciou à presidência deixando todos da sociedade surpresos. O motivo de tal renúncia era a de que “forças poderosas e ocultas” atuavam contra seu governo (AQUINO, 2000). Neste contexto, Jânio tentou a renúncia com a esperança de que os militares não aceitariam a sua substituição pelo vice-presidente eleito João Goulart. Pois, Goulart era acusado pelos oposicionistas, sobretudo por setores oposicionistas de ser “subversivo” e ter

²³³ Segundo o Artigo 147 da Constituição de 1946 era determinado que “O uso da propriedade será condicionado ao bem-estar social. A lei poderá (...) promover a justa distribuição da propriedade, com igual oportunidade para todos”. <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10614991/artigo-147-da-constituicao-federal-de-18-de-setembro-de-1946>. Acessado em 02/04/2018. – 05h17min.

supostos envolvimento com movimentos revolucionários. No entanto, o Congresso acabou aceitando a renúncia sem muita discussão e Jânio acabou não conseguindo o apoio popular que esperava (DELGADO, 2009, p. 126).

Ao longo do período em que se passou a posse de Goulart, tentativas golpistas de oposição à sua posse foram articuladas. Grupos civis e militares como setores de parte das Forças Armadas, a Igreja católica conservadora, proprietários rurais, parte do empresariado nacional e, inclusive, investidores internacionais uniram-se em forte atuação desestabilizadora contra o governo de Goulart. Assim, com a intensificação dos conflitos políticos, acompanhada por crises sociais e econômicas resultante do período desenvolvimentista de JK, que, segundo Chico Oliveira (2003), havia adotado políticas industrializantes que favorecia a produção de bens de consumo duráveis destinados apenas a camadas restritas da população, o que acabou contribuindo para o aprofundamento das desigualdades sociais, bem como a presença de uma maior manifestação e expressão de descontentamento por movimentos sociais e populares, criou-se o movimento pela legalidade, tendo como um dos principais atores, Leonel Brizola.

Apesar da repressão, uma mobilização democrática de peso pedia a *normalização constitucional*. Governadores, sindicatos, personalidades eclesásticas, organizações estudantis, setores da imprensa, todos se mobilizavam em prol do cumprimento constitucional (AQUINO, 2000, p. 632).

Tal cenário de graves crises e conflitos políticos, com riscos reais de guerra civil, no entanto, se desdobrou na proposta e no estabelecimento do parlamentarismo. O parlamentarismo na época apareceu, para vários setores, como uma forma de alternativa e saída pacífica à conjuntura (1964 livro). Tal proposta interessava sobretudo aos setores oposicionistas, pois, com o regime parlamentar, Goulart tomaria posse, mas praticamente sem poderes. De outro lado, grande parte da sociedade civil recusava a implementação do parlamentarismo. Uma pesquisa do IBOPE da época revelava, por exemplo, que no estado da Guanabara

81% dos eleitores [desejavam] que Goulart [tomasse] posse no regime presidencialista; 10% no regime parlamentarista, 9% não souberam responder. Entre os eleitores do governador Carlos Lacerda, 69% [desejavam] que Goulart [assumisse] a presidência da República no regime presidencialista (*Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 2 de setembro de 1961, p. 1).

No entanto, foi implementado o regime parlamentar e, sob essa condição, em 7 de setembro de 1961, Goulart tomava posse. Ao longo de seu governo, Goulart propôs um programa nacional-reformista com a crença de poder contar com o apoio popular através da “Frente de Mobilização Popular”. Tal programa compunha um conjunto de reformas institucionais, tais como a reforma agrária, tributária, urbana, eleitoral, bancária, educacional etc. Na verdade, tais propostas de reformas contribuíram para desestabilizar ainda mais o governo, visto que as reações golpistas, conservadoras, reacionárias e contrárias às mudanças, para defender seus privilégios, foram imediatas (AQUINO, 2000).

Desde o início de seu governo Jango (1961-64) já sofria com ações das lideranças burguesas e dos setores oposicionistas que, associados a interesses externos, articulavam a desestabilização do governo constitucional. Em 1961, por exemplo, criou-se o Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES) com íntima relação com potências estrangeiras e recursos internacionais, e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) – este, mantinha ligações estreitas com a CIA e com a alta oficialidade da Escola Superior de Guerra. Inclusive, após o golpe em 1964 muitas pessoas que atuavam nesses órgãos assumiram cargos no governo (DREIFUSS, 2006).

Pode-se apreender que, as reformas que estavam sendo propostas por João Goulart e cobradas pela população sob o nome de “Reformas de base”, considerado o processo histórico brasileiro, reunia uma série de medidas que em outros países capitalistas mais desenvolvido já haviam sido implementadas. No entanto, grande parte da burguesia nacional, das oligarquias, juntamente com as doutrinas militares de anticomunismo difundidas no ideário social e político do Brasil no contexto da guerra fria, bem como dos interesses imperialistas dos Estados Unidos envolvidos no processo, entendiam que a institucionalização de tais reformas não era adequada ao Brasil, sendo, na verdade, produto da conspiração de movimentos subversivos que queriam transformar o Brasil em uma “ditadura comunista”. Assim, tais grupos se constituíram em bloco e realizaram todas as ações para que tais reformas não se concretizassem.

Segundo Fernandes, tal fenômeno ocorreu devido ao fato de que no Brasil

o *idealismo burguês* [que determinou o sentido normativo das revoluções burguesas e liberais em países da Europa e nos EUA, precisou] ser posto de lado, com seus compromissos mais ou menos fortes com qualquer reformismo autêntico, com qualquer liberalismo radical, com qualquer nacionalismo democrático-burguês mais ou menos congruente. *A dominação burguesa revela-se à história, então, sob seus traços irredutíveis e essenciais que explicam as “virtudes” e os “defeitos” e as “realizações históricas” da burguesia.* A sua inflexibilidade e a sua decisão para empregar a violência

institucionalizada na defesa de *interesses materiais privados*, de *fins políticos particularistas*; e sua coragem de identificar-se com formas autocráticas de autodefesa e de autoprivilegiamento. O “nacionalismo burguês” enceta assim um último giro, fundindo a república parlamentar com o fascismo (FERNANDES, 2006, 345. Grifos meu).

Assim, impossibilitado de passar de uma democracia restrita e formal a uma democracia ampliada e substancial (FERNANDES, 1997), tal foi o destino histórico que se concretizou em 1964: a república parlamentar implementada veio a se fundir com uma *autocracia* própria a comparações legítimas com a tragédia do fascismo na Europa ²³⁴. O processo que levou à crise de 1964 e ao golpe militar foram formados de modo paulatino. Na verdade, foi o resultado da forma como a sociedade brasileira se constituiu ao longo da história.

Como nos lembra Marx (2017) em seu capítulo célebre sobre a “Acumulação Primitiva de Capital” do Volume 1 do *Capital*, a escravidão colonial em países periféricos sempre foi um fenômeno absolutamente *moderno*, interconectado com o capitalismo metropolitano. De modo que, a continuidade entre a violência colonial e a entrada tardia do Brasil no capitalismo mundial não foi algo acidental e excepcional, mas um exemplo do que, na sociedade burguesa, é a norma. Roberto Schwarz, por meio de uma interpretação social, política e estética da obra literária de Machado de Assis, desenvolve essa problemática expondo como a “precária” e “atrasada” modernização brasileira, não era um processo inacabado, mas completo em sua própria precariedade. Precariedade resultante da integração do Brasil no interior da divisão internacional do trabalho.

Contrariamente ao que as aparências de atraso fazem supor, a causa última da absurda formação social brasileira está nos avanços do capital e na ordem planetária criada por eles, de cuja atualidade as condutas disparatadas de nossa classe dominante são parte tão legítima e expressiva quanto o decoro vitoriano” (SCHWARZ, 1997, p. 39).

Nesse sentido, Schwarz expõe como a elite brasileira do século XIX, ao mesmo tempo escravista e liberal, manifesta a compatibilidade entre as “luzes” europeias e a brutalidade e violência colonial, que funciona como chave fundamental para entender as limitações e

²³⁴ Segundo Vladimir Safatle poderíamos mesmo dizer que “do ponto de vista estritamente jurídico-normativo, [a ditadura militar brasileira] era mais ilegal que o Estado nazista alemão. Como bem lembra Giorgio Agamben, do ponto de vista técnico, Hitler não pode ser chamado de ditador. Ele era chanceler do Reich legalmente designado após uma eleição na qual seu partido venceu, respaldado pela Constituição liberal da República de Weimar [...]. Contrariamente aos generais brasileiros, ele não depôs ninguém e não suspendeu a Constituição. O que ele fez foi utilizar o artigo 48 da Constituição de Weimar, que previa a decretação do Estado de emergência, e governar sob o Estado de sítio durante 12 anos. A comparação serve *apenas* (e gostaria de insistir no sentido limitador deste “apenas”) para ilustrar o caráter claro do Estado ilegal brasileiro que imperou no Brasil entre 1964 e 1984”. (SAFATLE, 2010, p. 245).

promessas da civilização capitalista e burguesa (SCHWARZ, 1997; 2000). Além disso, permite um esclarecimento e uma efetiva compreensão do golpe militar de 1964 que conciliou, em suas bases doutrinárias, modernização e desenvolvimentismo com autoritarismo e segurança nacional.

A aparência estética que Machado de Assis constrói [em suas obras e por meio da forma literária] oferece, assim, uma perspectiva desmistificadora sobre o problema do desenvolvimento brasileiro. O esclarecimento europeu não está oposto ao vergonhoso subdesenvolvimento brasileiro: a compatibilidade entre os dois mundos é atualizada no segundo e, assim, o caráter inerentemente positivo da modernização explode. Não se trata apenas de apontar para quão ridícula é a elite brasileira, em suas ambições de misturar o capitalismo liberal moderno com o arcaico paternalismo escravocrata, mas também de mostrar o quanto o próprio modelo do capitalismo liberal também é horroroso, na medida que é compatível com aquela ridicularia macabra. Machado exhibe “a elasticidade com que a civilização burguesa se acomoda à barbárie, a qual parecia condenar, e que lhe é menos estranha do que parece”. (OLIVEIRA, 2012, p. 9).

Enfim, na madrugada do dia 31 de março de 1964, eclodiu o golpe civil-militar²³⁵ em Minas Gerais que veio a depor o governo de João Goulart que havia sido, apesar das limitações do parlamentarismo, constitucionalmente eleito. Momentos após o golpe de 1964, o general Golbery do Couto e Silva propôs ao presidente Humberto de Alencar Castello Branco que apresentasse ao Congresso um projeto para a instituição de um novo serviço de informações. A justificativa era de que, com o novo regime golpista, o Estado brasileiro necessitava de uma instituição mais sólida de informações para permitir sua consolidação. Deste modo, em 11 de maio de 1964, Castello Branco apresentou ao Congresso o projeto de lei de criação do Serviço Nacional de Informações (SNI).

Tal projeto foi facilmente aprovado pelo Congresso. As opiniões dos parlamentares a respeito do projeto eram extremamente superficiais e utilizavam-se de comparações simplistas e ignorantes, mostrando um desconhecimento profundo do tema (ANDRADE, 2014). Desta forma, o projeto foi transformado na Lei nº 4.341²³⁶ e sancionada pelo presidente no dia 13 de junho de 1964. Ao ser nomeado à chefia do novo órgão de informações em 25 de junho de 1964, Golbery do Couto e Silva recorreu ao auxílio norte-americano para a montagem e estruturação do novo órgão.

²³⁵ O historiador Carlos Fico (2001) chama a atenção para tal caracterização, pois, o golpe contou com apoio de setores expressivos das classes médias urbanas e de lideranças políticas civis.

²³⁶ <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/128650/lei-4341-64>. Acesso em 17/04/2018 – 14h29min.

O SNI veio a incorporar, integrar e aperfeiçoar toda a estrutura do SFICI. Foi atribuído ao novo Serviço Nacional de Informações profunda autonomia financeira e institucional e, sobretudo, enorme poder político. Haja visto que a lei de sua instituição conferia, também, prerrogativa de ministro de Estado ao chefe do SNI. “Em grau de hierarquia, o chefe do SNI apenas se subordinava ao presidente da República” (ANDRADE, 2014, p. 52). Com efeito, o órgão de informações estruturou-se em várias agências regionais, estando situada sua Agência Central no Distrito Federal.

De acordo com Fico (2011), Andrade (2014) e Antunes (2001), até 1967 pode-se dizer que o SNI teve como objetivo principal coletar e produzir informações e contrainformações de forma mais efetiva e organizada do que os outros órgãos de informações que vigorou até então. No entanto, com o acirramento das reações de oposição à ditadura, o regime militar passa a operar de forma muito mais rigorosa e repressora criando organismos próprios e especializados em censura de imprensa, atividades artístico-culturais e de intelectuais, além de elaborar uma violenta polícia política.

Além disto, como se apreendeu e foi tentado evidenciar ao longo da apresentação, as *funções* dos órgãos de informações, desde 1927, já nascem *per se* relacionadas e mediadas pela *questão social*, isto é, pela dinâmica de luta das classes sociais em conflito posto a forma como se estrutura a sociedade burguesa sob os efeitos totalizantes do modo de produção do capital no Brasil – com suas especificidades - e internacionalmente. Neste sentido, as funções dos órgãos de informações sempre tiveram, desde sua *origem*, concretas influências na composição do aparato burocrático e militar do Estado brasileiro para o exercício da repressão de movimentos e mobilizações sociais que foram sempre considerados como causadores da “desordem”, do pôr em risco e ameaçar o “progresso” e a modernização da nação, e nunca nem se considerou o conteúdo de verdade, assim como a necessidade de se transformar e alterar uma realidade social e institucional mutilada, injusta, desigual e violenta que residia nas reivindicações e mobilizações dos grupos sociais e dos movimentos dos trabalhadores que demandavam reconhecimento e manifestavam exigências de melhorias nas condições de reprodução de suas vidas materiais. Portanto, vale dizer que, a repressão (e a ligação dos órgãos de informações com esta) não começou efetivamente apenas no final da década de 1960. Apesar de, neste contexto, se radicalizar, se tornar mais rigorosa e violenta as ações dos militares sob a justificativa da mobilização armada de alguns setores da sociedade civil que reconheciam, de forma legítima (teses e princípios próprios, inclusive, às doutrinas políticas liberais do séc. XVII-XVIII, como a de John Locke por exemplo, fundamentam tal esta legitimidade do direito

a resistência à tirania (SAFATLE, 2010), a ilegalidade e ilegitimidade de tal Estado de exceção autoritário²³⁷.

Com efeito, como resultado de todo esse processo histórico, no final da década de 1960, veio a ser estruturado o Sistema Nacional de Informações (SISNI). Tal sistema, segundo Fico (2001),

centrava-se no SNI, existente desde 1964 [...] A partir de 1968, porém, as necessidades de informações do regime militar excediam bastante as demandas iniciais planejadas por Golbery do Couto e Silva. Não se tratava apenas de reunir dados indispensáveis ao principal cliente do serviço – o presidente da República –, mas de *interagir com a polícia política, isto é, com o sistema de segurança que naquele momento se buscava aperfeiçoar, sob a égide da concepção de “guerra revolucionária”, definitivamente entronizada pelo AI-5*. [...] a noção de “guerra revolucionária” ou “guerra interna” pressupunha que alguns brasileiros fossem “inimigos de guerra” do regime: ora, contra o inimigo, todas as armas deveriam ser utilizadas, inclusive as de efeito moral ou psicológico (FICO, 2001, p. 76. Grifos meu).

Deste modo, o SISNI veio para aperfeiçoar e expandir as funções e atuações do SNI, assim como as seções de segurança nacional de maneira a abranger e controlar a totalidade das relações sociais sob o fundo da doutrina de “guerra revolucionária”. Com isto, criou-se uma estrutura de repressão especializada no fluxo e controle de informações, contrainformações, espionagem e polícia política (FICO, 2011), produzindo o momento mais autoritário e violento da história recente do Brasil, que até o tempo presente sofre de efeitos profundos na sociedade brasileira e permanece como um legado cujas repetições e permanências devem ser reflexivamente apreendidas para serem superadas tendo em vista a finalidade de aprofundar o processo democrático no Brasil.

Referências Bibliográficas

- ANTUNES, P. *SNI & ABIN: entre a teoria e a prática. Uma leitura de atuação dos serviços secretos brasileiros ao longo do século XX*. Rio de Janeiro: FGV editora, 2001.
- ANDRADE, F. *A Escola Nacional de Informações: a formação dos agentes para a inteligência brasileira durante o regime militar*. 139 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2014.
- ASSUNÇÃO, Vânia N. F. de. *O satânico doutor Go: a ideologia bonapartista de Golbery do Couto e Silva*. 1999. 238f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPG em Ciência Política. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.
- AQUINO, L. Et al. *Sociedade brasileira : uma história dos movimentos sociais : da crise do escravismo ao apogeu do neoliberalismo*. Rio de Janeiro : Record, 2000.

²³⁷ O que revela como a pretensa justificativa da intensificação da repressão em “resposta” às mobilizações armadas não têm legitimidade na medida em que apreendemos que a repressão aos movimentos sociais e populares sempre foi *histórica* no Brasil, e não apenas conjuntural.

- BRASIL. *Relatório/Comissão Nacional da Verdade. vol 1*. Brasília: CNV, 2014. Disponível no endereço eletrônico:
http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf (acessado em 11/12/2016 as 11h09min).
- CELLARD, A. *A análise documental*. In. POUPART, J. Et al. (orgs.). *A pesquisa qualitativa*. – Petrópolis : Vozes, 2012.
- COBLIN, J. *A ideologia da Segurança Nacional – o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 1978.
- De Vargas aos militares: autoritarismo e desenvolvimento econômico no Brasil*. Org. Helder Gordim da Silveira; Luciano Aronne de Abreu. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- DREIFUSS, René Armand. *1964: a conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. - 6. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- FERNANDES, F. *A Revolução Burguesa no Brasil : ensaio de interpretação sociológico*. – 5 ed. – São Paulo : Globo, 2006.
- FICO, C. *Como eles agiam*. Os subterrâneo da Ditadura Militar : espionagem e polícia política. – Rio de Janeiro : Record, 2001.
- FONTES, V. ; MENDONÇA, R. S. *História do Brasil recente (1964-1980)*. São Paulo : Editora Ática S.A, 1988.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. – 34. Ed. – São Paulo : Companhia das letras, 2007.
- LÖWY, M. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado. *Revista Outubro*, São Paulo, 1999, p. 73-80, s.d.
- MIGUEL, Luis Felipe. Segurança e Desenvolvimento: peculiaridades da ideologia da segurança nacional no Brasil. *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 5. 2002, pp. 40-56.
- MARX, K. *O capital : crítica da economia política*. Livro I : o processo de produção do capital. – 2. Ed. – São Paulo : Boitempo, 2017.
- MARX, K. *Grundrisse : manuscritos econômicos de 1857-1858 : esboços da crítica da economia política*. – Boitempo, 2011.
- MAY, T. *Pesquisa Social: questões, métodos e processos*. 3º ed – Porto Alegre: Artmed, 2004.
- OLIVEIRA, F. *A economia brasileira : crítica à razão dualista*. O ornitorrinco. São Paulo : Boitempo, 2003.
- POUPART, J. Et al. *A pesquisa qualitativa*. - Petrópolis : Vozes, 2012.
- SODRÉ, W. N. *Vida e morte da ditadura: vinte anos de autoritarismo no Brasil*. - Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1984.
- DELGADO, L. *O governo João Goulart e o golpe de 1964: memória, história e historiografia*. Artigo publicado pela revista *Tempo* [online]. 2010, vol.14, n.28, pp.123-143.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. – São Paulo: boitempo, 2010.
- SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo*. - São Paulo: Editora 34, 1997.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. - São Paulo: Duas cidades, Editora 34, 2000.
- OLIVEIRA, Pedro Rocha de. *The Primitive Accumulation of Frankfurtianism: Notice on Brazilian Critical Theory*. In: *Culture, Theory and Critique*. N. 53, Vol. 3. Routledge: London, 2012, pp. 305-322.

EXPRESSÕES DA INFLUÊNCIA RELIGIOSA NO EXERCÍCIO PROFISSIONAL DAS ASSISTENTES SOCIAIS E EM SEU PAPEL DE GÊNERO FEMININO DETERMINADO

Bruna Aparecida Xavier (UEL-G)²⁵⁷
Melina Bazan Albuquerque(UEL-G)²⁵⁸
Claudia Neves da Silva(UEL-PQ)²⁵⁹

469

Resumo: Neste artigo temos por objetivo apresentar a influência de valores e princípios religiosos durante o exercício profissional do/da Assistente Social. Para concretização deste objetivo, definimos como instrumento de coleta de dados entrevistas com Assistentes Sociais que implementam políticas sociais na região norte do Paraná. Não estamos questionando ou julgando o fato de os/as profissionais terem suas crenças e princípios religiosos. Afinal, temos o direito de seguir ou não uma religião, conforme está estabelecido na Constituição promulgada em 1988. Porém, não é possível que estes princípios e valores interfiram no campo da atuação profissional, pois pode causar constrangimento ao usuário, que terá receio de relatar suas demandas e serem julgados de acordo com a crença do profissional - que pode não ser a mesma do usuário, provocando possíveis conflitos.

Palavras-Chaves: Serviço Social. Religião. Exercício Profissional. Código de Ética.

INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendemos apresentar a influência de valores e princípios religiosos durante o exercício profissional do assistente social, pois como futuros profissionais da área consideramos importante este estudo para que possamos construir uma formação respaldada no Código de Ética do/da Assistente Social .

²⁵⁷ Estudante de Graduação do 2º ano do Curso de Serviço Social/UEL. Participa do projeto de pesquisa “A Influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais no Município de Londrina: estudo de caso”, vinculado ao Departamento de Serviço Social/UEL e sob a coordenação da Profa. Dra. Claudia Neves da Silva. Email: brunaapxavier@outlook.com

²⁵⁸ Estudante de Graduação do 2º ano do Curso de Serviço Social/UEL. Participa do projeto de pesquisa “A Influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais no Município de Londrina: estudo de caso”, vinculado ao Departamento de Serviço Social/UEL e sob a coordenação da Profa. Dra. Claudia Neves da Silva. Email: melinalb98@gmail.com

²⁵⁹ Profa. Dra. do Departamento de Serviço Social. Coordenadora do projeto de pesquisa “A Influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais no Município de Londrina: estudo de caso”

Utilizamos como instrumentos para coleta de dados entrevistas realizadas com três assistentes sociais: duas atuando na política de assistência social e uma na política de educação na região norte do Paraná; e como ponto de partida para fundamentação teórica o artigo “A relação entre Manifestação Religiosas e o Exercício profissional dos Assistentes Sociais” (SILVA; DUTRA; LANZA, 2016). Apresentaremos neste artigo as primeiras impressões acerca do tema que estamos pesquisando.

Nosso estudo não está centrado no fato de o profissional seguir determinada religião, mas no fato de exercer sua atividade profissional tendo como respaldo sua crença e princípios religioso; pois, para executar suas atribuições deve se basear nos princípios fundamentais do Código de Ética da Profissão, em vigência desde 1993, para que seus valores e ideais não interfiram no atendimento ao usuário das políticas públicas. Como citado no VI Princípio do Código de Ética da Profissão (2012, p. 23): “Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças”.

A importância do Código de Ética está no fato de regulamentar e orientar as ações profissionais, evitando discriminação por parte do Assistente Social com relação ao usuário, para que o mesmo possa buscar seus direitos isentos de discriminação. Portanto, ainda que haja conflitos entre a vida religiosa do profissional e a demanda do usuário das políticas públicas, os direitos deste usuário devem estar em primeiro lugar.

Pode ocorrer de o profissional encontrar dificuldades para evitar que seus princípios e valores religiosos interfiram em seu ambiente de trabalho. Entretanto, não nos cabe culpabilizar o profissional, já que está inserido em uma sociedade que historicamente foi construída e consolidada a partir de princípios e ideais religiosos católicos que se deram com a chegada dos portugueses que trouxeram os jesuítas, os quais tinham por missão catequizar os índios.

Tal influência religiosa está presente nos profissionais, muitas das vezes a partir da escolha do curso, por acreditarem ser uma forma de caridade, estando mais próximos de Deus, fazendo o bem para os seus “irmãos”, conforme pôde ser analisado em uma pesquisa realizada em 2016 por Silva, Dutra e Lanza.

O conflito inicia-se quando o futuro profissional se depara entre seguir a religião ou ter a visão crítica que o curso estimula entre os estudantes.

O/A profissional do Serviço Social e seus valores religiosos

Os valores e princípios religiosos por vezes embasam os/as assistentes sociais durante o exercício profissional como busca de resposta, tanto para os usuários quanto para os próprios profissionais, pois lidam com situações limites – violência, fome, doença; ademais, trazem para o âmbito pessoal algumas situações, apegando-se à religião, usada como uma forma de conforto e paz interior, mesmo que não haja a intenção de mostrar para o usuário um conforto após a impossibilidade de atendimento da demanda, o profissional recorre juntamente com o usuário a um consolo espiritual. Assim como é apresentado por uma das assistentes sociais entrevistadas:

Pra mim, eu acho que o desenvolvimento da espiritualidade é muito importante, é fundamental. Não de uma religião em si, mas o desenvolvimento de uma espiritualidade para qualquer pessoa. Dá muito mais equilíbrio, muito mais base, uma estrutura para que as pessoas possam se desenvolver, eu acho essencial a pessoa ter um desenvolvimento espiritual. (Assistente Social nº3)

E, destacado também por Silva; Dutra; Lanza (2016, p.431):

Não obstante o interesse e a legítima vontade do assistente social em articular sua prática com os interesses e necessidades dos trabalhadores e usuários das políticas públicas, também tem que lidar com as condições subjetivas que se apresentam em seu fazer profissional, seja do usuário, seja do próprio profissional; além de ter que lidar com dificuldades, conflitos e decepções que vivencia em seus relacionamentos pessoais.

Há que se destacar que o fato de expressar sua religiosidade no espaço de trabalho pode causar alguns conflitos entre os próprios profissionais - uma das entrevistadas relatou já ter sido alvo de brincadeiras por ser evangélica. Esta situação pode dificultar a relação entre os profissionais, tendo em vista que as diferenças e divergências religiosas influenciam o convívio profissional, pode levar a um menor

diálogo, os profissionais precisam estar articulados para que possam buscar meios para enfrentar as demandas apresentadas.

Uma das assistentes sociais entrevistadas relatou que presenciou uma colega de trabalho concedendo benefício social ao usuário da política pública “por não aguentar ver um irmão sofrer”. Aparentemente este profissional não seguiu o Código de Ética profissional, pois com esse ato pode ser que tenha prejudicado outros usuários das políticas públicas, porque diante da fragmentação e precariedade dos serviços públicos, os atendimentos seguem critérios técnicos previamente estabelecidos e somente são atendidos os que se encaixam nestes critérios.

472

Para facilitar a compreensão das ações dos profissionais, iremos partir do conceito de *habitus*, definido pelo sociólogo Pierre Bourdieu (2004), como algo construído socialmente. O *habitus* do indivíduo é construído e determinado pela família, na educação, pela escola, pelo clube, pela convivência com amigos, parentes, colegas; enfim, pelo ambiente onde nasceu e cresceu. *Habitus* é como as pessoas compreendem o mundo, interpretações do que é bom ou mal dentro do mundo em que vivem, são estruturas mentais internas que contribuem para a análise que o indivíduo tem do mundo e suas concepções de certo e errado.

Neste sentido, as crenças religiosas podem estar tão arraigadas nos profissionais, que algumas falas e atos acabam sendo naturalizados e estes não percebem que seus valores e princípios religiosos influenciam seu exercício profissional. Quando questionados sobre esta situação, não conseguem ver problemas, já que sempre agiram desta e não de outra forma. Uma das profissionais entrevistadas, ao ser perguntada se havia interferência de sua religião ao realizar a execução das políticas públicas, explicita o seguinte:

Existe. Eu me baseio muito em como avaliar situações em cima da minha formação, não só da minha formação técnica, mas também na minha formação espiritual, religiosa [...] Influencia muito na minha visão de mundo, na minha visão de sujeito em comparação a outras pessoas. (Assistente social nº 3)

Porém, pode ocorrer também de o profissional ter noção que está, de alguma forma, impondo suas crenças aos usuários. Porém, mesmo assim não considerar como um problema. Como, por exemplo, no caso de uma das assistentes sociais

entrevistadas, que afixou um símbolo religioso em sua sala de atendimento, deixando explícito, para quem for atendido, sua preferência religiosa.

O/A assistente social tem sua história de vida construída anterior à sua carreira profissional, tem seu *habitus* que moldou sua personalidade e que o/a leva a interpretar o mundo com uma visão própria, definindo o que é bom ou ruim e, mesmo que inconsciente, suas ações são guiadas por essa percepção de mundo; como relatou uma das profissionais durante a entrevista, quando questionada sobre a interferência da religião em seu ambiente profissional:

473

Não deveria intervir, mas como somos seres humanos, carregamos uma história de vida e também nossos valores, muito deles estão tão arraigados que, vez ou outra, durante nossas intervenções, acabamos por agir de uma forma que vai de encontro com o que eu creio. Ela acontece sutilmente e deveria ser evitada, mas muitas decisões são feitas a partir das minhas convicções. (Assistente social nº 1)

As influências que o profissional sofre durante sua vida muitas vezes refletirá em seu ambiente de trabalho, acreditando que sua forma de ver e viver a vida é a única possível a partir de sua crença, princípios e valores tentando levar os usuários para esta mesma perspectiva.

O/A assistente social lida com os mais diversos tipos de pessoas que exercem, ou não, os mais variados tipos de práticas religiosas. Mesmo que não seja possível haver maior objetividade da parte do profissional, é primordial o respeito ao realizar o atendimento.

Permitir que valores e princípios religiosos sejam norteadores no momento do atendimento, poderá resultar em uma interpretação equivocada da situação que o usuário está relatando. Como previsto no artigo XI dos Princípios Fundamentais do Código de Ética:

Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física. (2012, p. 24)

Porém, durante as entrevistas e relatos de outras pesquisadoras do projeto de pesquisa, notamos que há situações em que o/a profissional tende a buscar respaldo na religião para o conforto do usuário. De acordo com Mansano (2010, p. 41):

não existe neutralidade, controle ou regularidade quando analisamos as atividades de tipo afetivo. Em cada um dos encontros vividos, o trabalhador é convocado a dar direção ao seu trabalho e a criar, dentro de cada situação, modos específicos de se portar e de se relacionar com a população que atende.

474

Em momentos em que o usuário está prestes a perder alguém de sua família ou quando o Estado não disponibiliza recursos necessários para o atendimento de demandas, o profissional não encontra lugar para se refugiar a não ser na religião, devido ao sigilo profissional, -que não permite a exposição de determinadas informações, recorrendo a religião com a finalidade de obter conforto.

Segundo Souza (2015), o neoconservadorismo executa um papel fundante na contribuição da reprodução cultural das desigualdades sociais, pois a justifica como algo natural e individual dos sujeitos. Esta naturalização que o neoconservadorismo apresenta, colabora na irresponsabilidade do Estado, pois enxerga a questão social como um problema moral do sujeito e, não como algo recorrente da má gestão do Estado.

Estrategicamente, o Estado estimula as Igrejas a continuarem oferecendo seus serviços de caridade à comunidade, visto que estas práticas, na perspectiva dos fiéis, são tidas como “ajuda ao próximo” e, por parte do Estado, são menos recursos que deixa de disponibilizar às políticas sociais; ou seja, as Igrejas vêm realizando o papel que deveria ser realizado pelo Estado.

Vale ressaltar que também não descartamos a importância da existência de serviços assistenciais, como a disponibilização de cestas básicas, roupas e remédios, pois não deixam de ser fundamentais para o atendimento das demandas apresentadas pelos usuários. Entretanto, é necessário que o Estado cumpra seu papel, garantindo o mínimo de sobrevivência para que a população tenha uma vida conforme o estabelecido pela Constituição de 1988:

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência

social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.

É importante termos claro que a profissão do Serviço Social não foi criada com o intuito de eliminar as desigualdades sociais e econômicas – até porque esta tarefa não é viável a um profissional, mas a toda sociedade. Foi criada tendo por objetivo apaziguar os conflitos e manter o controle social, estando assim, à serviço do capital industrial (YAZBEK, 2009). E a religião também possui este papel de preservar os costumes e tradições da sociedade, controlar e fiscalizar, evitando situações adversas que causem discórdias e revoltas (SILVA, 2008).

475

De acordo com as assistentes sociais que fizeram parte de nosso universo da pesquisa, ter ligação com alguma religião ou espaço religioso é uma forma de encontrar amparo para lidar com os mais diversos tipos de situações em que os profissionais cotidianamente se deparam em seu ambiente de trabalho. Entretanto, houve outro relato, sobre a interferência da religião na realização do trabalho profissional:

Na minha realidade, existe a questão da religião ligada a instituição, mas a execução do meu trabalho com a política de assistência não tem nenhuma forma de interferência. (Assistente social nº 2)

Há profissionais que evitam permitir que os valores religiosos interfiram em suas ações profissionais, mas algumas dizem que se fundamentam em alguns valores que, acreditam elas, são importantes para realizarem um bom atendimento, como relata assistente social durante a entrevista:

A vida cristã, para mim, é bem mais importante que outra coisa, a religião tende a ser apenas um padrão moral muito rigoroso a ser seguido, com normas próprias, usos e costumes. Portanto, preso mais pela santidade, sinceridade e amor ao próximo. (Assistente Social nº 1)

De acordo com a análise realizada por Silva, Dutra e Lanza (2016), pode-se observar que, o que aparentemente já havia sido superado pelo Serviço Social, continua ainda presente na profissão, ou seja, uma conduta aconselhadora por parte dos/das assistentes sociais com o usuário, pois por mais que durante a graduação seja enfatizado que o profissional não tem função de moralizar e defender “os bons

costumes”, algumas vezes ações profissionais são tomadas com base em princípios religiosos sem pensar nas consequências que tais atitudes podem ter sobre o usuário.

Correlação entre o gênero feminino, a religião e o Serviço Social

A partir das recentes análises das entrevistas realizadas e novas discussões no projeto de pesquisa, foi possível perceber que o gênero feminino é um elemento notável no meio religioso, assim como é no Serviço Social. A questão que levantamos foi exatamente estudar como essas três categorias se relacionam e o porquê de estarem de certa forma interligadas.

Um dos artigos utilizados para esta análise “Mulheres e práticas religiosas nas classes populares” das autoras Maria das Dores C. Machado e Cecília L. Mariz. Algo que contribui para chamar nossa atenção foi que de sete (7) entrevistas realizadas com Assistentes Sociais, apenas um (1) era homem, além de ser o único—se autodeclarar ateu. No artigo utilizado, as autoras trazem um dado do IBGE (1990), constatando que da população católica no Brasil 61,7% são compostas por mulheres. E, segundo elas, há um motivo histórico para que isso ocorra, devido a construção social do papel atribuído as mulheres em geral, pois é ensinado a elas desde novas a serem amáveis, gentis, dóceis, cuidadosas, etc, o que remete aos comportamentos esperados de quem se alia a uma certa religião, por exemplo, ao cristianismo, como a religião predominante da nação brasileira. Com isso, a religião muitas das vezes é vista como sendo um elemento fundamental da vida de uma mulher.

Mesmo sabendo que as mulheres constituem grande maioria da população de fiéis, segundo Maria José Rosado Nunes (2005) a religião é um investimento excepcionalmente masculino, onde os mesmos dominam a produção do que seria considerado “sagrado” onde as normas e regras são definidas por eles, em praticamente todas as religiões conhecidas, e os discursos e práticas religiosas acabam trazendo consigo marcas de tal dominação.

No texto “No princípio criou Deus” ...Relações entre gênero e religião” segundo o autor Walter Amaral (2015), tal relação de dominação fica ainda mais evidente quando paramos para pensar que o Deus criador de todas as coisas vem do masculino, idem o mesmo criou o ser que seria sua imagem e semelhança Adão (masculino, onde parte de sua carne foi tirada para a criação do outro, que seria o ser

dominado, ou seja, Eva (feminino), com isso influencia a forma como a mulher é vista tanto em nossa sociedade quando dentro da religião regidas por essa sociedade.

Mas, por que apesar de serem os homens os "líderes" religiosos, são as mulheres quem frequentam mais os espaços? Pois como a mulher é vista como o ser do amor, cuidado e zelo cabe a ela, buscar os caminhos para o bem de seus, e se for na fé ela quem deve ir em busca disso. No texto de Maria das Dores e Cecília, há também o fato de que os espaços religiosos podem acabar sendo os únicos lugares onde os maridos permitem que as mulheres requeitem, o que reforça mais ainda o papel de submissão das mulheres, pois enquanto os homens podem sair com amigos para os mais variados lugares para distrair a cabeça, os espaços religiosos cabam sendo os únicos possíveis para que as mulheres possam se desvincular minimamente dos seus afazeres do lar, dos cuidados com os filhos, enfim, espaço para elas mesmas.

De acordo com Miriam Grossi, autora do artigo "Identidade de gênero e sexualidade" o conceito de gênero pode ser definido como tudo o que é social, cultural e historicamente determinado, ou seja, o gênero é usado para distinguir os sexos feminino e masculino, pré-determinando seus comportamentos a partir do sexo em que nasceu, também consideradas como papéis de gênero.

Neste mesmo artigo, Grossi enfatiza que a partir dos anos 1960 começaram a surgir questionamentos sobre gênero em decorrência da falta de voz e liderança que as mulheres sentiram dentro dos próprios movimentos sociais que participavam na época, como movimento hippie, os pantera negra e o movimento estudantil. Entretanto na década de 70, os campos de estudo sobre gênero surgiram em torno da condição feminina, devido terem sido silenciadas durante muito tempo pelos homens. Contudo, na década de 80, o nome denominado "condição feminina" é substituído por "estudo sobre mulheres", pois entendem que não existe apenas uma condição feminina, mas que as mulheres sofrem diferentes tipos de opressões, determinadas pela classe social, etária, etnia e regionais.

Recentemente, temos visto e ouvido, do atual presidente da república eleito pelo nosso país (2018), discursos que reforçam e reproduzem o papel construído e atribuído socialmente às mulheres. Uma cultura que dita historicamente como as mulheres devem se portar na sociedade, as expectativas nelas depositadas. Podemos contatar isto, por exemplo, em uma das falas da Primeira Dama, Michelle Bolsonaro,

no dia internacional das mulheres “que todas nós possamos nos orgulhar todos os dias da delicadeza e da força feminina em edificar famílias, impulsionar solidariedade e transformar vidas”. Concidentemente, no mesmo dia, o presidente da república, Jair Bolsonaro, realiza uma fala citando um versículo bíblico, complementando o que ela havia dito anteriormente “a mulher sábia edifica seu lar (...) uma família com princípios e valores edifica uma nação e em grande parte do nosso país as famílias são dessa natureza e devemos isso tudo em grande parte também a garra, a vontade, a determinação e a fé das mulheres”.

Algumas Considerações

Diante do que foi exposto, queremos dizer que não estamos questionando ou julgando o fato de os/as profissionais terem suas crenças e princípios religiosos. Afinal, temos o direito de seguir ou não uma religião, conforme está estabelecido na Constituição promulgada em 1988. Porém, não é possível que estes princípios e valores interfiram no campo da atuação profissional, pois pode causar constrangimento ao usuário, que terá receio de relatar suas demandas e serem julgados de acordo com a crença do profissional - que pode não ser a mesma do usuário, provocando possíveis conflitos.

O/A profissional do Serviço Social, como qualquer outra pessoa, pode seguir ou não uma religião, pois em sua vida particular, isto é, fora do trabalho, é livre para exercer suas vontades, suas crenças. Contudo, durante a atividade profissional, é necessário que haja um esforço para que seja deixado de lado tais valores, para dar foco às demandas trazidas pelos usuários das políticas sociais e buscar respostas ou encaminhamentos para estas demandas, além de deixá-los à vontade para expor suas dificuldades, dúvidas e anseios.

Mesmo que a demanda seja contrária ao que é pregado em sua denominação religiosa, e sabendo que há dificuldade para que ocorra esta separação, pois os profissionais não são dotados de um poder especial de se tornarem totalmente objetivos, a partir do momento que entram em seu local de trabalho, o mesmo deve se amparar no Código de Ética e na Lei que Regulamenta a Profissão para fundamentar sua conduta profissional.

Referência

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

BRASIL. **Código de ética do/a assistente social**. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. 10ª. ed. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012. Disponível em: http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf

MANSANO, Sônia Vargas. Dimensões afetivas atualizadas no trabalho do Assistente Social. **Serviço Social em Revista**. Londrina, v. 12, n. 2, p. 33-49, jan./jul. 2010. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/ssrevista/article/view/7541>

SILVA, Claudia Neves da. **As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no Município de Londrina (1970 – 1990)**. 181 p. Assis. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de História, Universidade Estadual Paulista, 2008.

SILVA, Claudia Neves da; Dutra, Patrícia Vicente; Lanza, Fábio. A Relação entre Manifestações Religiosas e o Exercício Profissional dos Assistentes Sociais: Um Estudo Das Contradições e Possibilidades no Norte do Paraná, **Sociedade em Debate**, 22(2): 415 – 441, 2016. Disponível em: <http://www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/view/1420>

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. O conservadorismo moderno: esboço para uma aproximação. **Revista Serviço Social e Sociedade**. n.122, 2015. pp.199-223. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-66282015000200199&script=sci_abstract&lng=pt

YAZBEK, Maria Carmelita. **O significado sócio-histórico da profissão**. Brasília: CFESS/ABEPSS, 2009. 760 p. (Publicação: Conselho Federal de Serviço Social – CFESS, Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social – ABEPSS. v. 1. p. 125-143.