

# Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar



# Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar

• v. 10 n. 2 • Maio-Agosto de 2020 •

**Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar é revista semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Publica artigos, entrevistas e resenhas da área das ciências sociais, com ênfase sociológica.

DDirige-se a um público científico e privilegia um olhar sociológico contemporâneo sobre questões da sociedade brasileira e internacional.

**Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar tem por objetivo veicular a produção de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros criando diálogos sobre temas de fronteira das ciências sociais. É particularmente aberta a abordagens emergentes sobre novos conflitos sociais, diferenças de gênero, sexualidade, raça/etnia assim como outras formas de desigualdade, deslocamentos, processos migratórios, territorialidades e mobilidades, religiosidades, sustentabilidade, transformações no trabalho e nas profissões, violência, novas articulações entre teoria e empiria, revisões teóricas a partir dos desafios de pesquisa do presente e novas configurações do Estado e formas de governança.

**Comitê e Equipe Editorial:** Jorge Leite Júnior, Priscila Martins Medeiros, Svetlana Ruseishvili,

Beatriz Patriota (editora assistente) e João Pedro Volante (editor assistente).

#### **Conselho Editorial:**

Antonio Carlos Witkoski (Universidade Federal do Amazonas) Berenice Bento (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) Carlos Lista (Universidad Nacional de Córdoba- Argentina) Carlos Serra (Universidade Eduardo Mondlane - Moçambique) Celi Scalon (Universidade Federal do Rio de Janeiro) Cibele Rizek (Universidade de São Paulo/ Universidade Federal de São Carlos) Daniel Cefai (Ecole de Haute Etudes en Sciences Sociales - France) Evelina Dagnino (Universidade Estadual de Campinas) Franck Poupeau (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales- France) Howard Becker (Pesquisador Independente - EUA) Irllys Barreira (Universidade Federal do Ceará) José Ricardo Ramalho (Universidade Federal do Rio de Janeiro) José Vicente Tavares dos Santos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Universidade de Brasília) Maria Filomena Gregori (Universidade Estadual de Campinas) Miriam Adelman (Universidade Federal do Paraná) Ricardo Mariano (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) Sérgio Adorno (Universidade de São Paulo) Sérgio Miceli (Universidade de São Paulo)

#### **Dados Internacionais de Catalogação da Publicação**

---

*Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar / Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. – v. 10, n. 2, maio – agosto (2020) – , – São Carlos: DS e PPGS-UFSCar, 2020.

Quadrimestral

ISSN Eletrônico: 2316-1329

1. Ciências Sociais; 2. Sociologia; 3. Antropologia; 4. Ciência Política

---

Versão eletrônica disponível em [www.contemporanea.ufscar.br](http://www.contemporanea.ufscar.br)

Indexadores: DataÍndice; Latindex; Diadorim; CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades; OASISBR - Portal Brasileiro de Acesso à Informação Científica; SEER UFSCar - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas. Disponível também através dos portais Sumarios.org (nacional) e LA Referencia, RCAAP, REDIB e Web of Science (internacionais).

Endereço:  
Departamento e Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia  
UFSCar

Rodovia Washington Luís, km 235 Caixa Postal 676  
São Carlos – SP 13.565-905 Brasil  
Fone/Fax: (Country Code 55) 11-3351-8673  
e-mail: [revcontemporanea@gmail.com](mailto:revcontemporanea@gmail.com)

# Sumário

## Dossiê Religião e direitos humanos

ORGANIZADO POR NAARA LUNA E MARCELO NATIVIDADE

Religião, direitos humanos e política: balanço das temáticas e pesquisas 503

NAARA LUNA E MARCELO NATIVIDADE

As organizações cristãs de abrangência nacional em face da questão dos refugiados ..... 537

ANDRÉ RICARDO DE SOUZA E SVETLANA RUSEISHVILLI

A formalização da intolerância religiosa em registros policiais: retrato de um problema em (des)construção..... 557

CAMILA SILVA NICÁCIO

Cidadania religiosa e movimentos antigênero na Câmara dos Deputados brasileira: uma análise dos discursos de legisladores/as, 2014-2017 ..... 585

DANIELA LEANDRO REZENDE, LUCIANA BEATRIZ ÁVILA E CAMILA OLÍDIA TEIXEIRA

Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores ..... 613

CÉLIA DA GRAÇA ARRIBAS

*Me Too* e a quebra do silêncio ..... 639

CAROLINA PEREIRA LINS MESQUITA

## Artigos

Memória e identidade no Quilombo Saco das Almas: luta, resistência e direitos quilombolas ..... 685

DACILÉIA LIMA FERREIRA, CONCEIÇÃO DE MARIA BELFORT DE CARVALHO, JOSENILDO CAMPOS BRUSSIO E VANESSA CRISTINA RAMOS FONSÊCA DA SILVA

Cidadania enquanto “mercadoria política”: reflexões em torno do exemplo dos refugiados sírios na rota do Mediterrâneo ..... 705

FABIO MARTINEZ SERRANO PUCCI E OSWALDO MARIO SERRA TRUZZI

A formação de professores de sociologia no Maranhão: novos modelos formativos, novos problemas e velhas questões não resolvidas..... 725

GAMALIEL DA SILVA CARREIRO

Capitalismo por projetos e crítica artística: incorporação, renovação e resistência no movimento Teatro de Grupo..... 753

LUCIENE ANDRADE LAUDA E THAYS WOLFARTH MOSSI

A agricultura familiar e as políticas públicas vistas através da publicação de artigos científicos.....	773
MARCONI SEVERO E RONALDO BERNARDINO COLVERO	
“Leilão” contemporâneo: a crescente comodificação material e simbólica da natureza.....	797
CERES GREHS BECK	

## Resenhas

O tempo na modernidade e a estabilização dinâmica das estruturas sociais .....	825
EDUARDO ROSA GUEDES E LAURA STRELOW STORCH	
Entre desejos: Carmen Miranda e a circulação internacional das performances .....	835
ERIK BORDA	
Between desires: Carmen Miranda and the international circulation of performances .....	847
ERIK BORDA	

# Contents

## Dossier Religion and human rights

DOSSIER ORGANIZED BY NAARA LUNA E MARCELO NATIVIDADE	
Religion, human rights and politics: an assessment of themes and research .....	503
NAARA LUNA E MARCELO NATIVIDADE	
National christian organization actions towards refugees .....	537
ANDRÉ RICARDO DE SOUZA E SVETLANA RUSEISHVILLI	
The formalization of religious intolerance in police records: the picture of a problem in (de)construction .....	557
CAMILA SILVA NICÁCIO	
Religious citizenship and anti-gender movements in the Brazilian lower chamber: an analysis of legislative speeches, 2014-2017 .....	585
DANIELA LEANDRO REZENDE, LUCIANA BEATRIZ ÁVILA E CAMILA OLÍDIA TEIXEIRA	
Politics, gender and sexuality: spiritist controversies between progressives and conservatives .....	613
CÉLIA DA GRAÇA ARRIBAS	
Me Too and the silence breaking .....	639
CAROLINA PEREIRA LINS MESQUITA	

## Articles

Memory and identity in Quilombo Saco das Almas: the fight, resistance and rights of the Quilombola .....	685
DACILÉIA LIMA FERREIRA, CONCEIÇÃO DE MARIA BELFORT DE CARVALHO, JOSENILDO CAMPOS BRUSSIO E VANESSA CRISTINA RAMOS FONSÊCA DA SILVA	
Citizenship as a “political commodity”: the case of the Syrian refugees in the route of the Mediterranean .....	705
FABIO MARTINEZ SERRANO PUCCI E OSWALDO MARIO SERRA TRUZZI	
The educational background of sociology teachers in Maranhão: new education models, new problems and old unsolved issues .....	725
GAMALIEL DA SILVA CARREIRO	
Project capitalism and artistic criticism: incorporation, renewal and resistance in the Group Theater movement .....	753
LUCIENE ANDRADE LAUDA E THAYS WOLFARTH MOSSI	

The family farming and the public policies seen through the publication of scientific papers .....	773
MARCONI SEVERO MARCONI SEVERO E RONALDO BERNARDINO COLVERO	
“Leilão” contemporâneo: a crescente comodificação material e simbólica da natureza .....	797
CERES GREHS BECK	

## Book reviews

The contemporary “auction”: the growing material and symbolic commodification of nature .....	825
EDUARDO ROSA GUEDES E LAURA STRELOW STORCH	
Between desires: Carmen Miranda and the international circulation of performances .....	847
ERIK BORDA	

# **Dossiê Religião e direitos humanos**

ORGANIZADO POR NAARA LUNA E  
MARCELO NATIVIDADE



## Religião, direitos humanos e política: balanço das temáticas e pesquisas

Naara Luna<sup>1</sup>

Marcelo Tavares Natividade<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo faz uma revisão do debate sobre religião e direitos humanos no campo das ciências sociais com base em grupos de trabalhos e seminários temáticos realizados nos encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) entre 2016 e 2019. Identificam-se temáticas, objetos, campos e linhas de pesquisas, debates epistemológicos, lacunas e tendências, bem como as interseções da religião com ativismos e políticas de identidade, o direito e a governança pública, as relações de gênero e a sexualidade. Na cena pública se evidenciam as ditas “respostas” das instituições religiosas às lutas sociais contemporâneas.

**Palavras-chave:** Religião. Política. Direitos. Conservadorismo. Sociedade.

### **Religion, human rights and politics: an assessment of themes and research**

**Abstract:** *This article reviews the discussion on religion and human rights in the field of Social Sciences based on open panels and research groups held at meetings of Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) from 2016 to 2019. It identifies themes, objects, fields and research lines, epistemologic debates, gap and trends as well as the intersectionality between religion and*

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRRJ) – Seropédica – Brasil – naaraluna2015@gmail.com. Pesquisadora CNPq, bolsista de produtividade nível 2.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Ceará (UFC) – Fortaleza – Brasil – marcelonatividade@hotmail.com

*activism and identity politics, law, public governance, gender relations and sexuality. The answers of religious institutions to contemporary social struggles become evident in the public scene.*

**Keywords:** *Religion. Politics. Rights. Conservatism. Society.*

## Introdução

O artigo faz uma revisão do debate sobre religião e direitos humanos no campo das ciências sociais com base em grupos de trabalhos e seminários temáticos apresentados nos encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) entre 2016 e 2019, pela iniciativa de formar o seminário temático “Religião, Política e Direitos na Contemporaneidade”, em 2016, que continuou como Grupo de Trabalho em 2017 e 2018, e também o seminário temático “Religião, Política, Direitos Humanos: Reconhecimento e Intolerâncias em Perspectiva”, no ano seguinte. Durante esse período, observou-se que a temática ganhou particular relevância em razão de fatos políticos recentes na cena pública, que evidenciaram as dimensões articuladas da política e dos direitos e as ditas “respostas” das instituições religiosas às lutas sociais contemporâneas.

Na última década, a emergência de controvérsias públicas que conectam direitos e política intensificou o interesse dos cientistas sociais em propor grupos de trabalho, seminários temáticos, fóruns de pesquisa e mesas-redondas, dentre outros espaços de troca nos encontros da Anpocs e de outras associações das áreas de ciência política, sociologia e antropologia. Também se intensificou a procura dos cientistas e pesquisadores por espaços de apresentação e discussão de seus trabalhos nessa intersecção, revelando e atualizando múltiplos objetos, campos, epistemologias, metodologias, correntes teóricas e debates políticos que apontam as dinâmicas relações entre religião e sociedade nas ciências sociais.

Chama a atenção que a iniciativa de formar o primeiro seminário temático em 2016 encerrou um período de silêncio sobre a temática, materializado em diversos anos sem grupos de trabalho sobre religião nos encontros da Anpocs, apesar do aumento das pesquisas tanto nos programas de pós-graduação como em laboratórios, núcleos e centros de pesquisa espalhados em diferentes regiões do país. O texto está organizado de modo a explicitar a apresentação das temáticas e ênfases em cada ano, focando as recorrências e o modo como essas intersecções se materializam no desenvolvimento de pesquisas que exploram cada vez mais essas controvérsias na cena pública.

Para esse intento, procedemos à leitura e resenha dos textos publicados nos anais da Anpocs dos anos citados, compreendendo a necessidade de colocar em foco a produção do conhecimento científico nessa área. Analisamos os trabalhos publicados no 40º Encontro Anual da Anpocs em 2016, o Seminário Temático

nº 29, “Religião, Política e Direitos na Contemporaneidade”, no 41º Encontro Anual da Anpocs, em 2017, no 42º Encontro Anual da Anpocs em 2018, e também no Seminário Temático nº 37, que passou a se chamar “Religião, Política, Direitos Humanos: Reconhecimento e Intolerâncias em Perspectiva”.

Um dos autores deste artigo, o professor Marcelo Natividade, esteve na coordenação dos quatro grupos de trabalho como um dos propositores. A professora Naara Luna, nos dois anos iniciais, foi proponente do simpósio “Religião, Política e Direitos Humanos”, articulado ao grupo de trabalho, cuja coordenação assumiu a partir de 2017. Cientistas sociais e pesquisadores de distintas regiões do país, núcleos de pesquisa e instituições de ensino superior se fizeram representar nesses espaços de troca de resultados de pesquisas e produção de conhecimento científico na área, materializados na proposição desses seminários temáticos e grupos de trabalho, que colocaram em evidência a construção de uma potente agenda de pesquisa que intersecciona religião, gênero, sexualidade e direitos, em sua multiplicidade de temas e debates epistemológicos.

Este artigo é estratégico no mapeamento dessa literatura e suas linhas de pesquisa, especialmente diante de fatos políticos no país e na cena global, concernentes ao avanço de conservadorismos políticos em diferentes nações e contextos, e da configuração de formas específicas de intolerâncias e fundamentalismos que impactam lutas sociais contemporâneas no campo dos direitos.

## Os direitos sexuais e reprodutivos e o Legislativo

O ano inicial de 2016 foi o mais concorrido, com o maior número de inscritos e propostas para o grupo de trabalho sob nossa coordenação, no 40º Encontro Nacional da Anpocs. Nos textos publicados nos anais desse ano, os campos em que se realizaram as pesquisas se cruzam: o Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal são arenas onde se debatem aborto e casamento igualitário, ou “casamento gay”. A religião se mostra no espaço público: tanto em saberes religiosos que regulam moralidades no tocante à “cura gay” no Brasil, como na identidade fragmentada de judeus e homossexuais em Israel. Ainda no espaço público, denominações religiosas formam organizações assistenciais. Relações entre gênero e religião são perceptíveis tanto em dados censitários sobre chefia familiar como na etnografia em uma igreja evangélica onde uma pastora midiática orienta casais acerca da experiência sexual e da moralidade. Sexualidade e religião são entrelaçadas no debate sobre educação sexual nas escolas, tema rejeitado pela Igreja Católica. A religiosidade popular ocupa o espaço público em procissões.

Considerando esse ano inicial, os trabalhos podem ser divididos nos eixos temáticos religião e sexualidade, abrangendo questões relacionadas às vulnerabilidades de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT),

à “cura” da homossexualidade, ao casamento gay e às identidades de judeus ortodoxos, mas também ao aconselhamento sobre a sexualidade do casal heterossexual e à educação sexual nas escolas. Com respeito ao eixo temático de gênero e reprodução, trabalhos contemplam o debate sobre aborto, chefia familiar e problematização do conceito de gênero. No eixo temático sobre religião e espaço público, três trabalhos sociológicos distintos abordam organizações religiosas assistenciais: um enfatiza o associativismo religioso, outro analisa uma procissão e um último discute em termos teóricos a relação entre religião e cidadania. A quase totalidade dos trabalhos é de estudos empíricos, mas há dois artigos teóricos: um abordando gênero e outro sobre a relação entre religião e democracia. A primeira observação que salta aos olhos é a grande proporção de trabalhos relacionados a sexualidade, gênero e reprodução. Apenas uma fração minoritária, cerca de um quarto, não toca nessas dimensões. É possível que isso esteja relacionado às redes dos organizadores do seminário temático e à ênfase de suas pesquisas.

O primeiro artigo dos anais no eixo da sexualidade é “‘Cura gay’: articulações entre ciência e política na produção de saberes religiosos”. O trabalho de Alexandre Oviedo Gonçalves (2016) analisa a controvérsia pública conhecida como cura gay, mapeando “narrativas e discursos públicos acerca do tratamento psicoterapêutico da homossexualidade pronunciadas por dois atores vinculados às organizações paraeclesiais Êxodus Brasil e Grupo de Amor, Aceitação e Perdão – GAAP” (2016: 2). O problema geral é a construção de saberes sobre homossexualidade por atores religiosos. Além da abordagem sobre o secularismo, o aspecto teórico-metodológico mais importante é a “produção de moralidades e sexualidades em um âmbito que extrapola o que se convencionou circunscrever em antropologia e sociologia como práticas e discursos propriamente religiosos” (Gonçalves, 2016: 4). O argumento desses agentes é oferecer tratamento psicoterapêutico a indivíduos que supostamente desejam deixar a homossexualidade de modo voluntário. Nos discursos analisados, acionam-se argumentos do construcionismo social, objetivando demonstrar que, se a homossexualidade não é inata, pode ser desfeita, de acordo com os objetivos dessas entidades, mediante terapias. As práticas discursivas desses agentes, ao configurar a produção de moralidades sexuais por esses atores que falam em nome de uma religião, está fortemente ancorada na ciência. O trabalho avança em um campo de estudos iniciado pioneiramente por Natividade (2008; 2003) e Natividade e Oliveira (2013; 2009), que chamam atenção para como uma dada “psicologia cristã”, propagada pelos movimentos “ex-gays”, submete os saberes psicológicos aos ditames da religião, através de discursos expressivos de um construtivismo moral que visa converter homossexuais.

O artigo de Felix e Osterne (2016), “Os legisladores da moral: da união civil ao casamento igualitário no Brasil”, apresenta dados de pesquisa documental

dos projetos de lei apresentados na Câmara dos Deputados de 1995 a 2013, a respeito da regulamentação do casamento entre pessoas do mesmo sexo no Brasil. Também inclui as decisões no Supremo Tribunal Federal que equiparam a união de pessoas de mesmo sexo às uniões estáveis entre heterossexuais e a resolução do Conselho Nacional de Justiça que obriga os cartórios a celebrarem o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. O estudo mostra a evolução dessas proposições, as mais e menos alinhadas ao movimento LGBT e as desfavoráveis a essa demanda, analisando inclusive a Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Deputados, quando presidida, em 2013, pelo pastor Marcos Feliciano. O artigo defende que “o casamento igualitário extrapola os direitos civis garantidos aos homossexuais, tornando-se um ‘termômetro’ da convivência pacífica, e o respeito para com o diferente no interior de um Estado que se pretende democrático e laico”, citando Fassin (apud Felix; Osterne, 2016: 3). Nesse debate, o artigo lança a pergunta: formas de relacionamento precisam ser autorizadas pelo Estado? O estudo conclui que a normatização social da homossexualidade atualmente se apresenta como uma das questões morais mais relevantes nas sociedades do Ocidente.

Essa relação entre homossexualidade, religião, sociedade civil e política de Estado será debatida em “Abominações do Levítico II: judeus, ortodoxos e gays”. O trabalho de Marta Topel (2016) tem dois objetivos principais: 1) compreender as reivindicações dos judeus ortodoxos para ter legitimadas suas identidades lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) enquanto ortodoxos; e 2) analisar o fenômeno do chamado “pinkwashing” israelense. No caso dos judeus ortodoxos, as práticas homossexuais estariam enquadradas nas abominações da lei judaica, mas, a despeito disso, a pergunta é o que os liga aos grupos tradicionais. *Pinkwashing* é uma categoria de acusação que se refere a como o Estado de Israel usa sua posição liberal com respeito à homossexualidade em sua política externa para fazer contraste com as sociedades ditas homofóbicas dos países muçulmanos e árabes (especialmente o Irã e os territórios palestinos), afirmando Israel como o único país democrático do Oriente Médio. Segundo quem acusa, esse dito liberalismo é usado como meio de ocultar a violação dos direitos humanos nos territórios palestinos ocupados. Defendendo que os dois processos estão relacionados, Topel analisa a situação israelense a partir da interseccionalidade, levando em conta as variáveis nacionalidade, cidadania e identidade sexual. A autora critica uma abordagem unilateral desses temas e propõe como solução a etnografia nos contextos específicos, para mostrar como essas experiências são vivenciadas.

O artigo “O direito ao corpo: liberdades e controles a partir dos ensinamentos da pastora Ana Paula Valadão”, de Nina Rosas (2016), é um estudo etnográfico realizado na Igreja Batista de Lagoinha, uma igreja renovada, com enfoque no conjunto de prescrições, guias e disciplinas sobre o corpo produzido dentro

das igrejas. As pregações dessa pastora abordam temas ausentes em igrejas evangélicas, tais como sexualidade, reprodução, aparência e etiqueta (femininas), além de masculinidade e homoafetividade. A pastora reconhece parcialmente conquistas do movimento feminista, mas considera que as lutas por liberdade e autonomia implicam a perda da proteção desejada por Deus. Assim, esse conjunto de regras assume a sujeição dos corpos, pois o prazer sexual é incentivado apenas dentro do casamento heterossexual, negando experiências sexuais extraconjugais, o que está associado à rejeição do aborto e da homossexualidade. Nesse sentido, as orientações estão de acordo com o éthos menos rigoroso em termos morais que as igrejas têm assumido nas últimas décadas, o que é verbalizado pela pastora em pregações, uma exposição rara e desviante (no sentido de Becker, 2008) no protestantismo.

“Religião e sexualidade: um entrave para a educação sexual nas escolas” é o último artigo nessa temática. Elisângela Carvalho (2016) aborda a inserção da educação sexual no currículo escolar, investigando o percurso histórico. Segundo a autora, desde a década de 1960, essa discussão é marcada por fluxos e refluxos. Carvalho destaca o papel de oposição da Igreja Católica, que desenvolveu diferentes estratégias para impedir que a educação sexual fosse inserida no sistema escolar. A partir da década de 1980, a “orientação sexual” foi incluída nos parâmetros curriculares nacionais (PCN) como tema transversal. Isso impediu que a educação sexual fosse incluída como disciplina formal. A ênfase na abordagem do tema tem sido claramente biológica. Em perspectiva foucaultiana, a autora propõe que a escola, através de práticas pedagógicas diversas, suscitaria um aumento do controle dos sujeitos, não apenas por meio de proibições e punições, mas também de mecanismos, metodologias e práticas que visam produzir sujeitos autodisciplinados com respeito à maneira de viver a sexualidade.

Questões relacionadas a gênero e reprodução compõem o segundo eixo temático, como no artigo “Possíveis influências das religiões nas relações de gênero no âmbito das famílias”, de Maria Goreth Santos e Cristiane Soares (2016), pesquisadoras do IBGE. Primeiramente, o texto observa a condição subordinada das mulheres nas religiões de modo geral. Em seguida se apresenta um estudo com dados dos censos de 2000 e 2010, que relacionam o sexo e o pertencimento religioso: “Distribuição percentual da população por sexo segundo a religião”, observando que as mulheres são maioria em todas as categorias, exceto a de sem religião. A pesquisa aborda uma sequência de variáveis confrontando religião com a chefia familiar por sexo, e conclui que a chefia masculina predomina em todas as religiões, principalmente no catolicismo, sendo a maior proporção de chefia de mulheres encontrada na categoria umbanda e candomblé. Em seguida, o dado da chefia familiar é associado primeiramente ao nível de instrução, depois à ocupação (ocupados e não ocupados) e, por fim, a se encontrar ou não no mercado de trabalho (população economicamente ativa). O indicador seguinte é o

rendimento médio segundo a religião, seguido pelo rendimento médio da chefa da família. A pesquisa seguiu uma abordagem de análise de indicadores sociais com perspectiva de gênero, mostrando que o empoderamento das mulheres na vida social ao longo da década não foi acompanhado da inserção de mulheres nos níveis superiores da hierarquia. O estudo também indica que o avanço das mulheres na vida social foi mais acentuado para mulheres pertencentes às religiões menos conservadoras ou com menor institucionalização.

Também abordando gênero e religião, o artigo “Religião, gênero e habilidades sociais: uma contribuição teórica à análise sobre a condição feminina no protestantismo brasileiro”, de Robson da Costa Souza (2016), é um dos raros artigos de cunho teórico apresentados. O autor aborda um aspecto que tem sido pouco considerado nos estudos sobre a religião pública e as relações sociais de gênero: “a construção de um quadro teórico favorável à análise das mediações discursivas que se estabelecem entre a(s) agência(s) religiosa(s) e os contextos sociais mais amplos que lhe servem de suporte” (Souza, 2016: 25). Em termos gramscianos, o texto considera que estaria em jogo a legitimidade de uma categoria analítica: o gênero. Assim, o artigo revela as possibilidades analíticas relacionadas ao pós-estruturalismo feminista (das diferenças de gênero em Joan Scott à teoria *queer* de Judith Butler), a aportes teóricos pós-coloniais (principalmente Varikas, com a genealogia do pária, dando voz às categorias excluídas) e à teoria do discurso em chave marxista (Althusser, com o conceito de interpelação ideológica) e pós-marxista (Fraser: relação entre teorias do discurso e identidade de gênero; Laclau e Mouffe: conceitos de sutura e diferença).

Dois artigos abordam o tema do aborto, objeto presente em quase todos os anos no período levantado, especificamente no contexto do debate parlamentar. O artigo “O direito à vida como ponto de partida para a análise do debate parlamentar sobre aborto no Brasil e Uruguai”, de Rayani Mariano dos Santos e Luís Gustavo Teixeira da Silva (2016), faz uma análise comparativa entre o Brasil e o Uruguai no tocante ao debate parlamentar. O texto aborda os discursos na Câmara de Representantes do Uruguai entre 1985 e 2014 e na Câmara de Deputados no Brasil entre 1991 e 2014. Discute-se primeiramente a relação entre religião e política no Brasil e no Uruguai, identificando como o argumento de defesa da vida esteve presente nesses debates. Enquanto no Uruguai se desenvolveu um modelo de laicidade de Estado anticlerical e de fé cívica, no Brasil, há um cenário de proximidade entre religião e o Estado, sem estabelecer limite claro entre a “legitimidade da expressão das escolhas religiosas ou morais privadas e sua inadmissibilidade no tocante ao debate de questões públicas” (Santos; Silva, 2016: 8). No Brasil, destaca-se no debate a influência da Igreja Católica, a ocupação de espaços públicos pela Igreja Universal do Reino de Deus, a constituição da Frente Parlamentar Evangélica (em 2003) e de frentes católicas, além de frentes em defesa da vida e da família. O artigo mostra como o argumento de

inviolabilidade do direito à vida foi construído de diferentes formas e em articulação com diferentes justificativas: religiosa, moral, jurídica e científica.

Em “O direito à vida e o aborto no Congresso Nacional: os argumentos religiosos e os riscos de retrocesso dos direitos reprodutivos das mulheres”, Rulian Emmerick (2016) analisa a ascensão do conservadorismo jurídico na 52ª e 53ª legislaturas (2003-2006 e 2007-2010), examinando as proposições legislativas. Sua análise parte do discurso dos direitos humanos, problematizando o sentido e o conteúdo dos referidos direitos humanos, especialmente de como esse discurso é apropriado pelos religiosos em sua interpretação do direito à vida como absoluto. Verifica-se que as proposições que pretendem criminalizar ainda mais o aborto predominam sobre as que são favoráveis aos direitos das mulheres, fato associado à presença de uma maioria de parlamentares conservadores. A força do vínculo religioso se explicita quando se constata que parte significativa das posições pela criminalização do aborto foi apresentada por parlamentares de partidos progressistas e de esquerda. Na defesa do direito à vida desde a concepção, atores religiosos “têm adaptado seus argumentos à discursividade – científica, biológica, médica e jurídica – contemporânea” (Emmerick, 2016: 24). Outra conclusão é que os fetos são considerados por esse grupo sujeitos de direitos, enquanto “a mulher gestante não é considerada como um sujeito de direito com capacidade ética para decidir sobre os aspectos mais íntimos e mais importantes da sua vida, tais como o seu corpo, a sua sexualidade e reprodução” (Emmerick, 2016: 25).

No ano de 2016, houve um terceiro eixo temático cujo enfoque de religião, política e direitos humanos versava sobre religião no espaço público. Com respeito a organizações de caráter religioso, o artigo “O quadro associativo religioso na cidade de Florianópolis – SC: análise do comportamento das denominações religiosas ao longo de uma década”, de André Selayaran Nicoletti e Luana do Rocio Taborda (2016: 1), busca “compreender como o mapa religioso de fiéis impacta na formação de estruturas organizativas”. O artigo demonstra “as relações entre o número de adeptos às diferentes denominações religiosas e a fundação de associações com essa conotação, além da relação entre as associações religiosas com os conselhos gestores e legislativo municipal, objetivando entender a atuação das associações religiosas no espaço público” (Nicoletti; Taborda, 2016). O enfoque do artigo é compreender essas associações dentro da engenharia da participação política. Os autores trazem o resultado de uma pesquisa qualitativa com entrevistas a integrantes de uma associação espírita, uma evangélica, uma católica e uma da umbanda. Uma dimensão dessas associações é a ênfase no voluntariado. Outro aspecto é o estabelecimento de parceria com o Estado, especialmente com as secretarias municipais, no contexto de falta de recursos. O artigo constata a presença de associações religiosas nos conselhos voltados para a solidariedade e o cuidado com minorias: conselhos de assistência social,

criança e adolescente, idoso, mulher, igualdade racial e saúde, conforme temáticas mais próximas dos interesses de atuação religiosa.

No artigo “Controvérsias jurídico-políticas em organizações cristãs no Brasil”, André Ricardo de Souza (2016) enfoca as práticas econômicas e assistenciais das maiores vertentes cristãs do Brasil. Trata-se de uma pesquisa de caráter documental que compreende o processo de crescimento das atividades econômicas e dos recursos financeiros movimentados por grupos religiosos, considerando investimentos ocorridos em várias áreas, com destaque para as redes de rádio e de televisão. O autor enfoca a tradicional presença religiosa de instituições católicas, evangélicas e kardecistas no campo da assistência. Essa inserção ocorre em hospitais, escolas, abrigos de idosos e crianças, centros comunitários e redes de voluntários. A investigação tem foco na isenção fiscal concedida pelo Estado e o respaldo governamental a grupos religiosos para suas práticas assistenciais e econômicas. O texto aborda também controvérsias relativas à movimentação financeira das igrejas e descreve o engajamento dessas associações assistenciais e as mudanças na regulamentação em governos mais recentes, com a lei de filantropia. Destaca-se o envolvimento com a política partidária por parte de organizações assistenciais de origem neopentecostal, o que contrasta com os usos das organizações de origem católica, kardecista, protestantes históricos e pentecostais tradicionais. Organizações religiosas são isentas de prestar contas de suas atividades ao governo e à sociedade civil, liberdade que lhes é assegurada pela Constituição. Práticas econômicas lucrativas seriam o pano de fundo de polêmicas que surgem no debate político sobre a liberdade religiosa e organizacional, porque a isenção legal parece se traduzir em vantagem econômica.

O artigo “Entre a normatividade e a tradição: narrativas e imagens de resistência e reinvenção na procissão de ‘São José de Baixo’”, de Antônio George Lopes Paulino (2016), é um estudo histórico e etnográfico sobre a memória da capelinha de Bonsucesso, ao contrastar duas procissões dedicadas a São José no bairro Bonsucesso, em Fortaleza. A procissão mais antiga, ligada à religiosidade popular, sai da capelinha tradicional de Bonsucesso, enquanto a mais recente sai do templo erguido na década de 1980, dedicado a São José Operário. O autor descreve a disputa entre as duas procissões ocorridas no dia 19 de agosto: a procissão dos antigos, ou de São José de Baixo, e a procissão de São José Operário, que segue a liturgia da Igreja Católica. A procissão dos antigos persistiu mesmo após a demolição da capelinha, saindo de outra capela no mesmo bairro. As descrições do lugar do festejo assinalam “transformações históricas e socioespaciais que, nos relatos de vivências e em narrativas míticas desenham um bairro em relação com bairros vizinhos e informam sobre campos de poder e acerca da percepção do espaço modificado, observado a partir do cenário da capelinha” (Paulino, 2016: 1). O líder da procissão dos antigos resiste a uma solicitação do padre e continua a realizar o festejo, justificando-se por ser uma tradição começada há

muitos anos, em um período de seca, quando se fez uma procissão a São José pedindo chuva. A procissão esbarra no campo da política, pois a realização da festa pelos antigos protagonistas tem uma dimensão assistencial e clientelista: há entre os participantes mediadores de políticos que mantêm o bairro em sua cartografia eleitoral. Na descrição etnográfica da festa, o autor salienta seu caráter transgressor, instaurador, hedonista e agonístico. A religiosidade popular contrasta com a estrutura manifesta na procissão promovida pela igreja oficial.

O artigo “Sobre a relação entre religião e democracia em três perspectivas: uma revisão das considerações de Charles Taylor, Jürgen Habermas e Talal Asad”, de autoria de Eduardo Gusmão, Roberta Bivar Campos e Cleonardo Maurício Júnior (2016), é um dos raros exemplos de artigos de discussão teórica apresentados. Os autores ressaltam que o “campo das reflexões, no âmbito das ciências sociais, é enriquecido pela observação dos conflitos e das configurações nas quais atores religiosos e seculares participam” (Gusmão; Campos; Maurício Júnior, 2016: 13). As análises desenvolvidas por Charles Taylor, Jürgen Habermas e Talal Asad propõem reavaliações da modernidade. Taylor aborda sentidos e o alcance da modernidade secular em sociedades ocidentais. Ele discorda de Habermas e de Rawls no tocante à análise da religião na sociedade moderna: o desacordo se daria em relação a certa singularidade atribuída à religião pelo liberalismo político, principalmente quando este insere a doutrina secular na narrativa “mítica” do Iluminismo, apresentando-a como mudança absoluta ou passagem de uma situação orientada pela revelação divina para outra racional em sua natureza. Para Charles Taylor, essa distinção entre razão e religião em termos da credibilidade racional de discursos laicos e religiosos não se sustentaria. Segundo Habermas, a época atual vincularia as religiões à urgente necessidade de transmitirem suas ideias e convicções no mundo da vida, logo em situações que se desenrolam na esfera das interações discursivas. “Habermas compartilha preocupações em torno das seguintes questões: como aqueles que confessam uma doutrina que se baseia na autoridade religiosa da Igreja ou da Bíblia, poderiam também estar de acordo e ratificar ideias políticas razoáveis, capazes de oferecer sustentação a regimes democráticos?” (Gusmão; Campos; Maurício Júnior, 2016: 16). Outra abordagem é a crítica genealógica de Asad, dirigida ao universalismo das categorias formadoras do secularismo moderno. Asad explora as implicações políticas e ideológicas dos usos da razão secular, salientando que a antropologia precisaria rever sua dependência epistemológica de esforços que buscam definir a religião. “Para Asad, considerar a religião como uma categoria e defini-la de um modo ou de outro constituem movimentações eminentemente políticas, logo, de fundamental importância seria o entendimento das situações nas quais, nos espaços públicos de sociedades democráticas, o secular e o religioso entram em confronto” (Gusmão; Campos; Maurício Júnior, 2016: 16).

Notemos a ausência, na submissão e na publicação dos anais desse encontro da Anpocs, da temática da diversidade religiosa, incluindo os estudos sobre as religiões afro-brasileiras e o dito “espiritismo”, tema que será contemplado no ano seguinte.

## Políticas identitárias, gênero e diversidade religiosa

Em 2017, os trabalhos voltam-se para as discussões específicas sobre políticas afirmativas, especialmente o campo das políticas culturais e do combate ao racismo. Se no ano anterior observamos lacuna no tocante à abordagem das afro-religiosidades, análises desse tipo aparecem contempladas nessa reunião da Anpocs. Alguns artigos trazem ao centro do debate uma problematização das categorias políticas e analíticas que interseccionam os temas da igualdade étnico-racial e das ditas violências ou intolerâncias religiosas. Os textos contemplam discussões políticas, acadêmicas e epistemológicas sobre as múltiplas faces dos fenômenos sociais e culturais implicados no amplo debate dos direitos humanos. Como no ano anterior, alguns artigos dão continuidade à análise da pressão das instituições religiosas – e suas pautas morais – na atuação de parlamentares, em missões conservadoras em pleno Parlamento. Os textos diagnosticam o avanço de propostas como “Escola sem Partido” e “Não à Ideologia de Gênero”, que se conformam em propostas antidemocráticas que censuram a abordagem desses temas na política pública, causando grave prejuízo às populações socialmente mais vulneráveis, conforme se discute. Nessa forma de agir religiosa, conservadora, o combate à homofobia e à violência de gênero, impactados pela atuação das bancadas religiosas no Legislativo brasileiro, são objeto de disputas e anseios de interdição por agentes ligados a várias organizações religiosas, especialmente as de viés cristão. A obstrução dos direitos civis das pessoas LGBT no acesso ao casamento igualitário, na adoção por casais homoafetivos, na transexualidade e em outras demandas são objeto da análise de vários artigos publicados nos anais desse ano e dos demais. Do mesmo modo, as lutas feministas pelo acesso ao aborto e pelos direitos reprodutivos são o cerne de algumas pesquisas cujos resultados transparecem nos textos. Alguns trabalhos publicados nos anais desse encontro apresentam distinta linha reflexiva, contemplando os entrelaçamentos entre política e religião sob a perspectiva alternativa aos conservadorismos em discursos e formas de atuação progressistas. Outros artigos contemplam aspectos da devoção popular, incluindo as lutas contemporâneas dos movimentos por terra e moradia, em experiências complexas do catolicismo tradicional. Também estão presentes nas análises as intersecções da religião com múltiplos marcadores sociais da diferença como juventude, raça, territorialidades, gênero, sexualidade, violência, política e mídias. De modo geral, a produção desse ano evidencia os embates acerca dos nexos entre religião e as modernas construções

do secularismo brasileiro, em modos de apresentação e atuação das redes e instituições religiosas que visam ampliar seus modos de influência na sociedade, na cultura e na política.

Há uma diversidade de subtemas no eixo religião no espaço público. Já o eixo sobre religião e relações de gênero e sexualidade esteve menos representado em 2017, diferente do que ocorreu em 2018. No eixo religião e espaço público, parte significativa dos trabalhos faz referência às religiões afro-brasileiras e ao problema da intolerância religiosa.

Em “Apontamentos sobre racismo religioso contra religiões de matrizes africanas”, Emília Mota (2017) abre mão do par tolerância-intolerância para tratar das múltiplas violências que afetam cotidianamente adeptos de religiões afro-brasileiras. A autora dialoga com Michel Foucault para explicitar o que chama de “dispositivos racializados” de preconceito e discriminação religiosa, inovando ao introduzir nessa cena o termo “racismo religioso” para tratar das dimensões sociológicas implicadas em episódios de violência contra o povo do santo. O texto parte do diálogo com comunidades tradicionais em rodas de conversa em um projeto de extensão na Universidade Federal de Goiás e de notícias na mídia sobre ataques a terreiros de matriz africana em Goiânia e nos entornos do Distrito Federal. Evidenciam-se mecanismos históricos de diferenciação racial e de recusa das heranças da cultura e dos princípios civilizacionais africanos, com destaque para as relações étnico-raciais colonizadoras, nas quais todos os símbolos e filosofias não ocidentais são demonizados, tratados como inferiores e passíveis de ser destruídos. Trata-se menos de intolerância religiosa do que de sinais de racismos estruturais na sociedade brasileira, segundo os quais tais conflitos étnico-raciais implicam a construção do outro como inimigo. Mota é contundente na caracterização das múltiplas formas de violências e intolerâncias religiosas como tipos de racismo e de evidência da histórica situação de desvantagem e humilhação sofridas pelas populações negras.

O artigo “Entre fé, empoderamento, estigma e garantias: uma reflexão acerca das relações estabelecidas entre terreiros do Recife, poder público e sociedade abrangente”, de Lígia Barros Gama (2017), se endereça a temática afim, mas abordando como políticas culturais e o estreitamento das relações entre poder público e cultos religiosos são possibilitados pela apropriação estratégica da ideia de cultura. A autora demonstra como se recriam nexos entre políticas identitárias, raça e religião, com a participação do povo de santo em editais do Estado para acesso a espaços de cultura e arte, configurando novas relações entre políticas de igualdade racial, liberdade religiosa e saberes afro-religiosos. O texto explora uma dimensão epistemológica ao apresentar reflexão pessoal de uma ativista, pesquisadora e filha de santo, experiência que se revela em outras das apresentações no seminário temático deste ano. A experiência como adepta e como artista e cantora de afoxé se entrelaça à de investigadora, em um instituto

de patrimônio histórico e artístico. Essas múltiplas pertencas se imiscuem e evidenciam como a religião se converte em cultura, cultura afro e patrimônio cultural por meio de políticas que possibilitam aos atores desse campo religioso atingir outro patamar na afirmação de identidades, resistência e luta contra estigmas étnico-raciais. O ponto de partida do trabalho são os debates públicos sobre a criminalização das práticas e sacrifícios rituais das crenças de origem africana, nos campos do Judiciário e Legislativo, em códigos estaduais de proteção dos animais e em leis que pretendem coibir sacrifícios rituais. Dessa contenda participam múltiplos atores, incluindo ONGs, parlamentares, ativistas e o povo de santo. O preconceito religioso é contraditado pelas estratégias de luta dos movimentos religiosos, incluindo experiências no campo da arte, da cultura e dos saberes tradicionais, pela participação em editais públicos. Contudo, Gama diagnostica os entraves para a ocupação desses lugares, em razão dos descompassos entre uma dada cultura da oralidade e as dificuldades para produzir documentos visando a regularização dos terreiros como entidades da sociedade civil. Os paradoxos dessa luta são tratados na densa descrição do modo como se acirram as pressões para a saída de lugares subalternos e invisíveis pelo povo de santo e seus anseios de aparição pública.

Mariana Ramos de Moraes (2017) também adentra o universo das políticas afirmativas e relações raciais, implicadas em discussões sobre as religiões afro-brasileiras no texto “A estratégia discursiva do movimento afro-religioso no âmbito da política racial no Brasil”. A autora historiciza o deslocamento de uma política de liberdade religiosa para a reivindicação de reconhecimento no campo das políticas culturais e da cultura, seguindo a trilha dos estudos que enlaçam políticas de promoção de igualdade racial, cultura, patrimônio e diversidade religiosa. Desde os anos 1970, por meio da atuação política de importantes sacerdotisas que atuam nessa interface, articulam-se agendas dos movimentos afro-religiosos e coletivos negros, na elaboração e na implementação de políticas de igualdade racial, contemplando duas linhas de ação: combate à intolerância religiosa e luta pela igualdade racial. Essa conexão é exemplificada pela pluralização de eventos como a Conferência Mundial sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás e outras datas alusivas. O artigo destaca importantes documentos normativos do Estado em governos do Partido dos Trabalhadores, que posicionam a política de igualdade racial como parte de uma política de direitos humanos, no combate à intolerância religiosa e contra o racismo. O artigo acaba por fornecer pistas sobre as conexões entre diferentes campos da governança pública: educação, segurança e direitos humanos, dentre outros.

A relação com as religiões de matriz africana revela-se na forma de intolerância religiosa em espaços laicos, como a escola. O texto “Pentecostalismo e sociabilidade no espaço escolar público: enfrentamentos e arranjos possíveis”, de Luciana Ferreira da Silva (2017), volta-se à etnografia das sociabilidades

no sistema educacional e aos modos como valores e significados das práticas religiosas pentecostais permeiam as relações cotidianas, em desacordo com os princípios da laicidade brasileira. Por meio de trabalho de campo e inserção em escolas públicas do município de Juiz de Fora e do estado de Minas Gerais, a autora lança luz sobre a percepção de múltiplos atores, como alunas e alunos, coordenadores, diretores e funcionários de serviços gerais, como merendeiras, cozinheiros e faxineiros. Recorrendo a redes de associações comunitárias e igrejas locais, Silva também participa de atividades das comunidades, possibilitando a realização de entrevistas e mapeamento da presença de igrejas e templos nas localidades, em debates e ações sociais no combate ao racismo, intolerância religiosa e outras desigualdades sociais. Os relatos obtidos sugerem a presença de posturas de intolerância entre alunos e alunas com relação às religiões de matriz africana e ao povo dos terreiros, amparadas em percepções da diferença oriundas do pentecostalismo. O conflito emerge em datas alusivas ao combate ao racismo e à liberdade religiosa, por meio da recusa de representações positivas da macumba, do folclore popular, da capoeira, das festas populares e das artes afro-religiosas, impactando ações em defesa da igualdade racial e da diversidade religiosa.

Outro subtema no eixo religião no espaço público diz respeito à inserção dos evangélicos como atores em coletivos progressistas, na luta por justiça e cidadania, e em organizações de amparo social.

Em “Grupos protestantes e engajamento cultural: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas”, Gustavo Alencar (2017) inova ao apresentar parte de sua pesquisa de doutorado em andamento, trabalho na contracorrente dos estudos do campo. Enquanto muitos se voltam para a análise dos conservadorismos e da obstrução dos direitos sexuais e reprodutivos, diagnosticando o avassalador avanço de pautas morais fundamentalistas, Alencar aborda o olhar dos evangélicos progressistas, viabilizando o conhecimento científico de discursos alternativos. A reflexão se direciona às perspectivas religiosas atuantes em alinhamento aos direitos humanos, em reivindicações por justiça social, cidadania e participação social. De modo pioneiro, o autor identifica atores, associações, coletivos e redes atuantes, como a Rede FALE, a Frente de Evangélicos pelo Estado Democrático de Direito, a Missão na Íntegra, a Rede Evangélica Nacional de Ação Social, a Fraternidade Teológica Latino-Americana e o Grupo Esperançar, explorando seus discursos, em trabalho de campo realizado entre 2015 e 2017. Alencar lança luz sobre essa vertente do protestantismo, ainda pouco debatida pela literatura especializada, contribuindo para uma maior compreensão das dinâmicas do campo religioso brasileiro, em novas relações entre política e religião. Seu trabalho desconstrói modelos de análise que compreendem o universo de pesquisa como totalidade, situando-se na epistemologia da heterogeneidade e das disputas, destacando as formas como esses grupos e

sujeitos pretendem promover mudanças e transformações nos termos de um ativismo político e cultural e de uma autoidentidade de evangélico não conservador. O autor identifica a emergência de lideranças dissidentes, como o pastor Henrique Vieira e seus discursos que misturam teologia e crítica da sociedade, das instituições e das desigualdades, reivindicando a participação da igreja em lutas contemporâneas, contra a miséria, as violências, o machismo, o racismo e LGBTfobia. Isso é feito por meio de discussão sobre a relação entre religião, secularismos e uma certa cultura pública, engajamentos para a influência nos valores, na política e na cultura em uma dada sociedade.

Vanessa Ribeiro (2007) aprofunda a abordagem do conhecimento antropológico que liga territórios e pertença religiosa, escrevendo sobre redes de assistência e amparo evangélicas em contexto de periferia, no norte fluminense. Seu artigo, “Redes de amparo e os evangélicos pentecostais em favela: uma abordagem a partir da Assembleia de Deus no norte fluminense”, traz resultados de uma pesquisa sobre quadros religiosos da Assembleia de Deus, partindo da discussão sobre o avanço das igrejas evangélicas pentecostais nas camadas sociais mais pobres da população brasileira. O texto tem como foco a atuação das lideranças pastorais, por meio da coleta de entrevistas semiestruturadas, etnografia e conversas informais em congregações da Assembleia de Deus na favela Matadouro, em Campos dos Goytacazes (RJ). Os dados sinalizam para a compreensão sociológica de formas de ajuda e solidariedade que organizam as relações nessas redes de amparo, preconizando certo assistencialismo religioso para situações emergenciais dos fiéis, que agregam circulação de informações diversas, doações de alimentos e remédios, auxílio para pagamentos e acesso a benefícios sociais, parcerias para ingresso em casas de recuperação da drogadição e outros supostos vícios. Todas essas formas de ajuda e assistência são permeadas pelo controle institucional, em apelos para a conversão religiosa. A autora conclui que as dinâmicas envolvidas não preconizam a emancipação dos beneficiários, mas a submissão aos interesses institucionais dos dirigentes.

O ativismo social também aparece na vertente do catolicismo ligada às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). José Melo Ferreira (2017) é autor do texto “Etnografia do sagrado: um estudo sobre as CEBs e a teologia da libertação, no assentamento agrário Boi Branco em Iati/PE”. O trabalho aborda a luta pela terra em uma comunidade local, incluindo as relações com crenças, pertencas religiosas e significados cosmológicos que permeiam a vida de uma comunidade do interior. O foco nas memórias e o resgate de trajetórias de indivíduos que constituíram o assentamento colocam em destaque significados e sentidos da luta construídos na relação entre princípios, cosmologia religiosa e valores da vida civil. O apreço a categorias como liberdade, igualdade e dignidade se combinam às narrativas sobre a ajuda dos santos para, nessa vida terrena, erradicar as desigualdades sociais e construir um mundo com mais justiça social.

A Constituição Federal, os sindicatos, as CEBs, as associações e outros coletivos locais fornecem os mapas para a ação e a luta em experiências de devoção no catolicismo popular tradicional.

O eixo temático religião, gênero, reprodução e sexualidade está representado em trabalhos sobre a chamada “ideologia de gênero”, os debates envolvendo o projeto de lei do “Estatuto da Família” e o enfoque do aborto na cosmologia espírita kardecista.

Na comunicação intitulada “‘Ideologia de gênero’ e a juventude assembleiana: perspectivas sociológicas”, Bruna Araújo (2017) aborda as relações entre juventude e percepções políticas da dita “ideologia de gênero” entre jovens assembleianos. A autora apresenta dados de pesquisa de mestrado em andamento no município de Seropédica, periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro, marcada por forte adesão religiosa em dados dos últimos censos brasileiros. O mote de sua investigação são controvérsias públicas ligadas à atuação parlamentar conservadora para interferência no campo da educação brasileira, em resposta aos marcos normativos de direitos humanos dos anos 2000, como o Plano Nacional de Educação e outros. Araújo toma como objeto de interesse investigativo os impactos dessa discussão no interior das comunidades evangélicas de origem pentecostal da região. O objetivo é entender se e como moralidades juvenis de crenças assembleianas são marcadas ou não pelos valores religiosos comunitários. Dialogando com bibliografia que intersecciona juventude e religião nas ciências sociais, a autora deixa a pergunta/hipótese que pretende testar: quando o assunto é gênero e sexualidade na escola, discursos juvenis locais privilegiam um ethos privado moderno, individualizante e secular, ou expressam a adesão a valores conservadores e de negação de direitos?

Bianca Alves Silveira (2017) colabora com o debate ao também enveredar pela pesquisa dos direitos sexuais e a relação com a atuação conservadora parlamentar, investigando discursos sobre o Projeto de Lei (PL) 6.583/2013, conhecido popularmente como “Estatuto da Família”. O artigo trata das disputas do conceito de família e do modo como se configuram formas de atuação que impactam as lutas dos movimentos LGBT por reconhecimento de seu direito ao casamento igualitário e à formação das novas famílias. Silveira descreve o confronto entre moralidades amparadas em visões de mundo biologizantes – que excluem as relações homoafetivas (Deus fez o macho e a fêmea), cujos porta-vozes são bancadas e grupos religiosos conservadores – e visões de mundo mais pluralistas, com uma percepção de modelos familiares mais abertos à diversidade sexual. Os dados etnográficos discutidos no artigo compreendem o exame de enquête, feita pela Câmara dos Deputados, sobre o conceito de família, sua repercussão nas redes sociais e a coleta de entrevistas em comissões durante a tramitação. A autora avalia como o crescimento de bancadas religiosas e de suas

pautas morais tem impactado cada vez mais a tramitação de propostas que preconizam os direitos das mulheres e LGBT.

Allan Wine Barbosa (2017) apresenta reflexão sobre concepções do espiritismo kardecista acerca dos direitos reprodutivos, com foco no aborto e na autonomia feminina, no texto “Abstende-vos de semelhante ação’: direito, carma e livre-arbítrio nas considerações espíritas sobre o aborto”. Barbosa explora nexos entre moralidades e cosmologias religiosas e o aborto como um direito que deveria ser garantido pelo Estado. As relações entre elaborações discursivas locais e aspectos legais e de saúde pública são discutidas articulando religião, política e direito. O artigo aponta a mobilização de concepções cosmológicas espíritas na justificação ou recusa da interrupção forçada da gravidez. O trabalho ilustra bem os descompassos entre uma visão secular de mundo, marcada pelas lutas feministas, e as construções religiosas espíritas acerca das noções de pessoa, evolução, encarnação e indivíduo. A pesquisa documental, dedicada ao exame de volumosos textos sobre o tema na internet e em páginas institucionais, revela posicionamentos espíritas materializados em mensagens psicografadas ou no pensamento de médiuns especialistas na temática. O aborto é tematizado por meio de uma pluralidade de situações sobre as quais os espíritos opinam: o aborto legal, em caso de violência sexual e estupro; miséria; interrupções involuntárias; anencefalia; interferência de espíritos inferiores etc. A teoria da pessoa e o alerta das consequências morais e espirituais colidem com o aborto como uma decisão reprodutiva, implicada na autonomia e liberdade preconizadas pelo feminismo. É interessante notar a abordagem doutrinária contrastiva ao catolicismo. Não se trata de defesa da vida centrada no feto, mas da economia moral das relações entre diferentes espíritos (encarnados e desencarnados) e das obrigações, deveres e responsabilidades contraídos em inúmeras existências, entrelaçando biológico, espiritual e indivíduos, em uma espécie de medicina espiritual que conecta moralidades, genética e bioética.

Chama atenção na produção de 2017 a abordagem mais incisiva da diversidade religiosa e dos problemas ligados ao enfrentamento das intolerâncias religiosas, nas suas intersecções com a diferença racial e as políticas de igualdade racial.

## Religião e espaço público: relações, problemas e soluções

Em 2018, nos anais da Anpocs, o grupo de trabalho “Religião, Política e Direitos na Contemporaneidade” registra sete artigos completos. Os estudos de 2018 apresentam variedade de formas de pesquisa e de objetos. Parte significativa dos artigos diz respeito a etnografias realizadas de formas distintas: com enfoque no confronto de um novo movimento religioso e da religião nativa, em uma comunidade terapêutica religiosa, na rede social de terreiros de candomblé.

Nesse ano, a pesquisa documental foi o método mais empregado. Mais uma vez o Congresso Nacional é foco de pesquisa documental, modalidade presente também na pesquisa sócio-histórica sobre duas assembleias constituintes no Brasil e sobre organizações ecumênicas. Documentos são o meio de acesso à Convenção Batista Brasileira, em estudo sobre o protestantismo histórico, objeto raramente abordado nesse grupo de trabalho e em outros espaços de conhecimento desse tipo na Anpocs.

Registra-se a distribuição dos trabalhos em 2018 novamente nos eixos temáticos “religião no espaço público”, mais numeroso dessa vez, e “religião e direitos sexuais e reprodutivos”, reduzido nesse ano. Na temática religião e espaço público, contamos dois artigos que se aproximam do tema da intolerância religiosa: um estudo sobre organizações ecumênicas, e outro sobre a relação das comunidades de terreiros de candomblé com a polícia. A inserção de atores religiosos no espaço público aparece também em estudos sobre constituintes brasileiras, comunidades terapêuticas e novos movimentos religiosos. Em 2018, o eixo referente a direitos sexuais e reprodutivos foi menos representado: um estudo sobre o tema candente da ideologia de gênero no meio evangélico e outro acerca do debate sobre aborto no Congresso Nacional. Começamos pelo eixo da religião com respeito à sexualidade e direitos reprodutivos: um trabalho aborda ideologia de gênero, e outro, aborto.

Caio Marçal, em “Meninos vestem azul, meninas vestem rosa: a militância batista contra a ‘ideologia de gênero’”, com base em relevante pesquisa documental, aborda o engajamento no debate acerca da “ideologia de gênero”, no âmbito da Convenção Batista Brasileira (CBB). O texto remonta às origens do fundamentalismo nos Estados Unidos no início do século XX, que apontou como inimigos os setores liberais de seminários e clérigos, além de inimigos externos, como as ciências. Mais recentemente, o fundamentalismo protesta contra o crescente igualitarismo dos sexos na “guerra cultural” contra a “ideologia de gênero”. Tal movimento rejeita políticas que contemplem a diversidade de arranjos familiares, a igualdade de gênero, os estudos de gênero, a educação sexual e as políticas voltadas para a sexualidade. Esses religiosos acreditam em uma interpretação neomarxista da história mundial segundo a qual gênero, e não classe ou raça, seria a categoria básica. Assim, acusam defensores da dita “ideologia de gênero” de promover a homossexualidade compulsória, cursos de educação sexual para induzir a experimentação entre as crianças e a destituição dos direitos dos pais de impedir que as crianças sejam educadas sexualmente. O artigo relata as ações da CBB em reação a essa ameaça, examinando a campanha para culto com vestes azuis para homens e rosa para mulheres, cânticos infantis, uma nota pública e a distribuição de cartilhas. Uma nota da convenção, intitulada “Fortalecer a família: um projeto de Deus”, denuncia a “doutrinação” que teria chegado nas escolas, “confrontando o direito dos pais de orientar e simbolizar os seus filhos de acordo

com o sexo do nascimento”, ideologia que contraria o fundamento nas narrativas bíblicas. Destaca-se a atuação da psicóloga cristã Marisa Lobo, que alega a imposição de ideias por uma “esquerda autoritária” com o objetivo de “anular todas as diferenças entre os seres humanos”. A CBB disseminou em 2018 a cartilha elaborada por Marisa Lobo, que, em linguagem acessível, traz o discurso de pânico moral contra uma suposta doutrinação das escolas para corromper as crianças. Nessa perspectiva de guerra cultural, a concepção de sexo é biológica e deve prevalecer a palavra de Deus no final.

Outro artigo, de Vinícius Manduca (2018), discute direitos reprodutivos: “A prematura discussão do direito à vida na PEC 181/15”. O artigo aborda a articulação no Congresso Nacional em torno dessa Proposta de Emenda Constitucional (PEC), que versava originalmente sobre a prorrogação da licença-maternidade em caso de nascimento prematuro. Por uma manobra, foi acrescentado no texto da PEC estabelecer “o direito à vida desde a concepção”, a fim de criminalizar o aborto mesmo nos casos permitidos pela lei, inserção essa que valeu à PEC o apodo de “Cavalo de Tróia”. Tal manobra veio em resposta ao parecer do ministro Luiz Roberto Barroso, da 1ª turma do Supremo Tribunal Federal, segundo o qual o aborto não seria crime até o terceiro mês de gestação, fato que rendeu acusações de ativismo judicial. O artigo mostra as articulações entre parlamentares da Frente Parlamentar Evangélica e da Renovação Carismática Católica no tocante à liberdade religiosa e à moral sexual e reprodutiva. A posição pela criminalização do aborto une atores religiosos evangélicos, católicos e espíritas, uma força política que desmobiliza a luta pela descriminalização. A articulação desses religiosos aparece na defesa da vida (contra o aborto) e da defesa da família (família tradicional heterossexual), em resposta aos avanços nas políticas sociais na década de 1990, e mudanças legais como a obrigatoriedade de atender o aborto previsto em lei e decisões do STF em sentido semelhante ao parecer do ministro acima. A comissão da PEC era composta majoritariamente por religiosos (evangélicos e católicos) e integrantes de frentes parlamentares evangélica, católica e em defesa da vida, além de um número reduzido de mulheres. A comissão teve três audiências públicas, acerca de ativismo judicial, riscos do aborto e família, nenhuma delas sobre prematuridade, o tema inicial da PEC.

Com respeito à religião no espaço público, três trabalhos são etnografias: um em redes de terreiros, outro em comunidade terapêutica, e o último versa sobre um novo movimento religioso. Outros dois são pesquisas documentais: um sobre assembleias constituintes e outro sobre organizações de combate à intolerância religiosa.

O artigo “A polícia não vai entrar no meu terreiro’: notas sobre rumores em Goiás”, de Emília Guimarães Mota (2018), aborda violências sofridas por religiões de matriz africana. “O caso trata dos desdobramentos, repercussões e rumores decorrentes de uma nota publicada na rede social de um membro da gestão

da Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás”, a FUCEG (Mota, 2018: 2). O texto é uma tentativa de explorar a abordagem dos rumores para os estudos sobre as religiões de matrizes africanas, dando margem para reflexões sobre uso das redes sociais, internet, circulação de informações e mobilização social através dessas ferramentas. O trabalho analisa como o rumor de que a FUCEG teria solicitado apoio à polícia para entrar nos terreiros provocou alvoroço e mobilização entre os adeptos dessas religiões. O artigo traz um breve histórico da FUCEG como entidade que atua no registro, mapeamento e contabilização dos terreiros, sendo acusada pelos adeptos de fiscalizar e regular a conduta de centros e terreiros. O mote do artigo está no debate encontrado em grupo de conversa de WhatsApp acerca da possibilidade de entrada da polícia nos terreiros. A justificativa seria um convênio para mapear os terreiros a fim de viabilizar o acesso a políticas públicas, mas a memória da repressão em anos anteriores incitou reações de repúdio à presença policial. Outra preocupação dizia respeito aos terreiros serem forçados a se adequar a formatos que não pertenciam às religiões de matriz africana. A autora conclui que os “afro-religiosos” parecem rejeitar o tipo de representatividade que a FUCEG propõe.

O segundo texto é uma etnografia propriamente dita: “Mulheres em tratamento em uma comunidade terapêutica religiosa: relatos e experiências sobre dependência química”, de Janine Targino da Silva e Wania Mesquita (2018). O artigo enfoca a trajetória dessas mulheres, desenvolvendo o estudo por meio de observação etnográfica da comunidade terapêutica e de entrevistas semiestruturadas com as mulheres adictas e com integrantes da equipe técnica da comunidade. A perspectiva de gênero foi adotada para nortear a observação. O objetivo do referido centro é “formar mulheres cristãs”. As entrevistadas envolvidas com o tráfico, na maior parte dos casos, ocupavam lugares subalternos naquela organização. Também se salienta o quanto os relacionamentos afetivos mantidos com os traficantes são portas de entrada para essas mulheres no narcotráfico. Situações de abuso são relatadas como desencadeadoras do início da dependência. Foram encontrados casos de correlação entre prostituição e dependência química. Um último aspecto enfocado é a conversão religiosa das internas e o incentivo do centro terapêutico para que participem dos cultos e das sessões de estudos bíblicos.

O artigo “As atuações das igrejas cristãs em duas constituintes democráticas brasileiras”, de autoria de Guilherme Arduini e Vinicius Wohnrath (2018), aborda questões relacionadas à família e à vida privada. O estudo compara as constituintes de 1934 e de 1988, que se desenvolveram em contextos democráticos no tocante à participação de religiosos: quase que apenas católicos em 1934 e católicos e evangélicos em 1988. O enfoque está nos debates que resultaram na organização constitucional sobre família, casamento, educação da prole e direitos reprodutivos. Destaca-se, dentre os católicos, a participação da Liga Eleitoral

Católica (LEC), na década de 1930, e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a partir de sua fundação em 1952. Na Constituinte de 1987-1988, nota-se a influência da CNBB, com engajamento na defesa dos direitos humanos, e o ingresso de deputados apoiados por denominações neopentecostais, no que depois daria origem à Frente Parlamentar Evangélica. Com respeito às pautas escolhidas pelas igrejas cristãs, três temas inter-relacionados se mantiveram nas décadas de 1930 e 1980: a definição do que é família, direitos reprodutivos e as políticas públicas de formação de crianças e jovens. Permitir o divórcio (na década de 1930) ou o casamento homoafetivo (na década de 1980) afeta o poder de chefes religiosos sobre o conjunto da sociedade em termos da moral socialmente aceita. Identifica-se uma disputa da “transcrição das práticas socialmente prescritas pelas instituições cristãs para seus fiéis no ordenamento jurídico” (Arduini; Wohnrath, 2018: 22). No tocante às relações entre agentes políticos e agentes religiosos, na década de 1930, a hegemonia católica no espaço público e a fraqueza dos partidos explicam a aparente neutralidade partidária dessa instituição. Já na década de 1980, um grande número de igrejas disputa alianças, assim como partidos e políticos profissionais buscam apoio, por isso a promiscuidade entre o político e o religioso é mais aparente. Um último aspecto é a resposta de setores da sociedade brasileira contrários à união entre política e religião, barrendo a influência das igrejas cristãs nas leis que regem a sociedade brasileira.

Um artigo de André Ricardo de Souza (2018), com abordagem sociológica, analisa “O enfrentamento da intolerância religiosa por organizações nacionais ecumênicas”. O trabalho discute a radicalização intolerante no país, que vai das posturas ideológicas político-partidárias às relações étnico-raciais e de gênero, abrangendo também as identidades religiosas, foco do artigo. A intolerância religiosa se dá por meio de diversas formas de violência (física, verbal, simbólica), sendo exercida por grupos religiosos que se definem por oposição a outros. No Brasil, a maior parte das denúncias de intolerância envolve adeptos das religiões afro-brasileiras. O artigo trabalha com dados da então secretaria de direitos humanos, demonstrando a ausência de informações sobre o agressor. Quando há dados, 20% são evangélicos. O Rio de Janeiro é o estado com mais casos de intolerância religiosa. O combate neopentecostal ao diabo está associado aos ataques e perseguições aos adeptos das religiões de matriz africana. Organizações da sociedade civil combatem a intolerância, caso da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR). O artigo em seguida apresenta as respostas à intolerância a partir de organizações ecumênicas, como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), que se engajou no diálogo inter-religioso ao apoiar terreiros de candomblé que haviam sido incendiados em ataques. Outra organização analisada é a Rede Ecumênica da Juventude, formada por jovens católicos, protestantes e do candomblé. Essa rede participa das atividades da CCIR no Rio de Janeiro e tem se envolvido no combate à intolerância

religiosa com campanhas contra o extermínio da juventude negra e com o Dia de Combate à Intolerância. Assim, o artigo verifica como os próprios atores religiosos buscam responder à intolerância, agravada depois do impeachment da presidente Dilma Rousseff.

Em 2018, foi apresentado um raro trabalho de pesquisa de campo etnográfica realizada no exterior. O artigo “A Igreja de Gbanamè: reformismo católico romano e ataques à religião vodun, Benim”, do antropólogo Hippolyte Brice Sogbossi (2018), mostra uma pesquisa realizada no antigo Daomé (hoje Benin) terra de origem do vodum, religião que conviveu com o Islã. O artigo aborda o crescimento de igrejas protestantes e da Igreja Católica, enfocando especialmente um movimento reformista da Igreja Católica, liderado por um sacerdote exorcista e duas mulheres jovens, atacando a bruxaria e os “demônios” do vodum, origem dos infortúnios vividos pela população. Outro movimento religioso é o “cristianismo celeste”. Alguns desses movimentos são acusados de arruinar financeiramente a população que vive em situação de extrema desigualdade social. O autor caracteriza o ambiente social a partir do regionalismo, do nepotismo e da corrupção. O texto mostra uma pequena etnografia na cidade de Gbanamé, sede do grupo reformista católico fundado pelo padre Mathias ao ser expulso da Igreja Católica e da médium Parfaite, considerada “deus que se vê”, em contraste com o “Deus dos católicos que não se vê”. O autor descreve uma procissão feita para combater as religiões tradicionais e como a polícia consegue dispersar esses ativistas. A líder reformista católica acusa a Igreja Católica de bruxaria, de ser presidida por Satanás. As acusações envolvem também o atual presidente da República. O artigo analisa duas entrevistas concedidas pela líder religiosa e depois os ataques contra o vodum ocorridos na noite etnografada.

## Entre conservadorismos, intolerâncias, direitos e políticas assistenciais

O Seminário Temático nº 37, “Religião, Política, Direitos Humanos: Reconhecimento e Intolerâncias em Perspectiva”, acabou por produzir deslocamentos mais visíveis nas temáticas e abordagens em relação aos anos anteriores, tratando de modo mais explícito do problema das intolerâncias e dos fundamentalismos ligados às lutas sociais contemporâneas e às respostas das instituições religiosas, bem como sinalizando perspectivas dissidentes e contradições, dificuldades e dilemas implicados nessas formas de atuar. Estão aqui abordadas as políticas de segurança e os sistemas carcerários, em especial as formas de atuação de assistencialismo religioso. Também são contemplados o clássico tópico da devoção popular – mas em uma relação inovadora –, a beatificação e os milagres de uma santa protetora das mulheres vítimas de violência sexual e doméstica, colocando em foco as relações entre direito das mulheres, feminismos e catolicismos tradicionais locais. O problema dos refugiados e a assistência social de

determinadas associações religiosas liga religião e relações étnico-raciais. Assim como nos demais anos, os trabalhos publicados elegem como tema preferencial os conservadorismos no campo dos direitos sexuais e reprodutivos.

Também no último ano considerado em nossa revisão, é possível dividir os trabalhos em eixos temáticos: o primeiro referente à religião no espaço público, e o segundo ao confronto das religiões com relações de gênero e sexualidade.

Entre os trabalhos que enfocam a religião no espaço público, está o de Caio do Amaral Mader (2019), “Escrevendo em papéis, justapondo margens institucionais: as interfaces entre Estado e Igreja a partir de uma etnografia de documentos”. Fruto de pesquisa de mestrado, o texto problematiza a relação entre políticas de segurança pública e o trabalho de assistência promovido por uma pastoral católica. Mader reflete sobre as contradições, as tensões e enfrentamentos que perpassam uma dada política de assistência humanitário-religiosa e problematiza como, por meio da escuta pastoral, de testemunhos compartilhados, evidencia-se os modos como se cruzam nessas histórias clivagens de classe, raça e gênero. Essa problematização ocorre pela colocação em discurso da relação pesquisador-pesquisado e as múltiplas formas de violência implicadas em políticas de escuta, quando o assunto compreende encarceramento, violências e direitos humanos.

Um segundo trabalho nesse eixo é o de Marina Helena Rodrigues Maia (2019), “A (i)legitimidade da Frente Parlamentar Evangélica em um Estado laico: a sua atuação na 54ª legislatura”, estudo sobre as formas de atuação das ditas “bancadas religiosas” em um dado recorte temporal e espacial. Com foco na atuação de parlamentares na Câmara dos Deputados na referida legislatura, a autora avança na compreensão dos modos como os seus múltiplos atores desafiam os princípios da laicidade, operando por meio da imposição de visões de mundo e da negação de direitos de certas minorias sociais e étnicas. Maia examina certos modos de agir baseados na recusa de princípios basilares da democracia, como equidade, igualdade e diversidade, suplantados pela atuação bélica que visa não o bem comum, mas legislar para os interesses das instituições religiosas, inclusive com justificativas de seus projetos hegemônicos religiosos amparados em citações bíblicas. Na defesa de seus interesses, destaca-se a atuação desses parlamentares na Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática (CCTCI), que aprecia a concessão de serviços de rádio e televisão, o que permite controlar as redes de comunicação em massa, ampliando alcançar e angariar membros para suas igrejas. Nessa batalha, as proposições apresentadas não visam assegurar ou ampliar direitos de minorias sociais, mas atacar e obstruir pautas feministas e LGBT, configurando o que a autora chama de “desvios de princípios da laicidade” e imposições de visões de mundo totalitárias.

No eixo temático de religião, gênero e sexualidade, temos “Sorria, Jesus te aceita”: diálogos entre modelo de santidade, batalha espiritual e dissidências

sexuais e de gênero em uma igreja inclusiva”, de Lucas Vinicius Oliveira dos Santos (2019), a partir de um trabalho de conclusão de curso, premiado como melhor painel de antropologia na Anpocs 2019. O texto retoma o tema das configurações entre sexo, gênero e religião, abordando o conhecido fenômeno das igrejas inclusivas. Dialogando com a produtiva literatura acadêmica sobre o tema, Santos alimenta a reflexão sobre ênfases discursivas internas ao campo, disputas e correntes antagônicas, que configuram os conhecidos pentecostalismos inclusivos, marcados menos por visões de mundo demonizantes da alteridade do que por éticas do cuidado de si e busca por corpos santificados.

Um segundo estudo com referência à temática de gênero e religião é o trabalho “Isabel Maria, a santa protetora das mulheres espancadas: narrativas de mulheres devotas e seus modos de vivenciar a violência doméstica no contexto do catolicismo popular”, de Daniele Ribeiro Alves e Antônio Cristian Saraiva Paiva (2019), que interseccionam religião, direitos e feminismos ao discutir as configurações de uma forma de devoção popular em um município do interior do Ceará. Alves e Paiva apresentam resultados de uma pesquisa que reflete como a questão da violência doméstica é assimilada em determinadas formas de devoção e de compreensão de santidade feminina na contemporaneidade, em especial no catolicismo popular. A partir de fontes documentais, os autores contam como a morte de Isabel Maria, em 1926, na cidade de Guaraciaba do Norte, na região de Ibiapaba, no interior do Ceará, assassinada a facadas na frente do filho e jogada no abismo pelo marido, enseja apropriações locais de formas de devoção, nesse caso, uma santa do povo que, uma vez canonizada, opera milagres nas trajetórias de mulheres vítimas de violência doméstica. O texto explora narrativas de mulheres devotas e seus modos de vivenciar a violência doméstica, no contexto do catolicismo popular, evidenciando os enlaces entre memórias, emoções e formas de agência em um dado contexto interiorano, implicados no recurso a formas de proteção jurídica ou em políticas de silenciamento. Os leitores do texto são levados a se perguntar: mas o que as devotas sabem sobre a Lei Maria da Penha? É em meio a essa dúvida e provocação que se discutem as formas como as interlocutoras interpretam a violência cotidiana, significam as relações entre os gêneros e decidem (ou não) buscar proteção e autonomia ingressando em sistemas de proteção jurídicos. O trabalho é sem dúvida uma grande contribuição à compreensão sociológica e antropológica dos nexos entre feminismos, devoção e religiões populares em contextos locais.

Apresentemos, por último, os artigos do Seminário Temático nº 43, que integram o dossiê “Religião e Direitos Humanos” aqui na *Contemporânea* e que estão publicados em versão preliminar nos anais da Anpocs de 2019.

No texto “As organizações cristãs de abrangência nacional em face da questão dos refugiados”, André Ricardo de Souza e Svetlana Ruseishvili (2020) relatam os nexos entre política e religião tomando como foco as ações de assistência social

de organizações religiosas a grupos de refugiados no Brasil. O foco incide na atuação desses grupos nas brechas e lacunas do Estado em proteção de minorias étnicas. Articulações entre associações, conselhos, coletivos ativistas, comunidades paroquianas locais, programas, núcleos e projetos de universidades públicas e privadas, entidades que atuam no campo dos direitos humanos e da proteção social da diversidade étnico-racial em nível local, nacional e internacional, materializam-se no auxílio a grupos de pessoas em situação de extrema vulnerabilidade social que chegam ao Brasil em fluxos migratórios decorrentes de guerras e outros graves conflitos étnicos. No conjunto de atividades prestadas estão ajuda e encaminhamentos para aquisição de direitos no campo da moradia, do trabalho, da educação pública e do acesso aos sistemas de segurança e saúde. Essa mobilização de caráter inter-religioso e ecumênico, com histórico de atuação na América Latina, agrega católicos, pentecostais e igrejas protestantes históricas em experiências de acolhimento e apoio aos refugiados e outros povos migrantes no Brasil. As configurações entre religião e política são tomadas na investigação de ações religiosas no campo da assistência social junto às populações refugiadas, ligando religião, raça e etnicidade.

Camila Silva Nicácio (2020) apresenta o texto “A formalização da intolerância religiosa em registros policiais: retrato de um problema em (des)construção”. Ela se debruça sobre farta fonte documental, em especial boletins de ocorrência, inquéritos policiais e outros registros, de modo a discutir as dimensões públicas da dita “intolerância religiosa” e como se cruzam aspectos técnicos e sociológicos em dinâmicas de visibilização e invisibilização. Partindo da evidência etnográfica do aumento desses dados, a autora discute a formalização das demandas que interseccionam religião, igualdade racial, democracia, construções da diferença e expressões do pluralismo religioso brasileiro. Nicácio acompanha debates atuais acerca do secularismo brasileiro e do modo como se interseccionam linguagens do direito, da religião e do mundo laico na tessitura da vida social contemporânea. Os conflitos ligados à diversidade religiosa são tratados por meio da análise do trânsito de categorias entre os campos jurídico e religioso, articulando debates do combate ao racismo aos da liberdade religiosa. Violência e intolerância são pensadas em suas dimensões históricas, na consolidação da democracia brasileira, tendo a Constituição de 1988 e a criminalização do racismo no país como um importante marco cultural. A emergência de atores e movimentos afro-religiosos e seus discursos de vitimização incrementam a pluralização de denúncias e encaminhamentos no entrecruzamento entre racismo e intolerância religiosa. Contudo, a precariedade de protocolos e da sistematização das informações dificulta compreender a magnitude do racismo religioso brasileiro. Nicácio identifica ainda como episódios e eventos recentes colocam em cena novos atores e agências religiosas em disputas para transformar a intolerância religiosa em uma questão de políticas de segurança

pública. Também nesse artigo o racismo religioso aparece como termo político e acadêmico privilegiado, interseccionando as batalhas da igualdade racial e do respeito às afro-religiosidades.

Daniela Leandro Rezende, Luciana Beatriz Ávila e Camila Olívia Teixeira (2020) são autoras do texto “Cidadania religiosa e movimentos antigênero na Câmara dos Deputados brasileira: uma análise dos discursos de legisladores/as, 2014-2017”. O trabalho se dedica a mapear o avanço conservador no debate legislativo, em ações que pretendem impedir trabalhos educativos que preconizam a igualdade de gênero e a luta contra a homofobia nas escolas. A pauta conservadora se estrutura em torno de argumentos que imbricam sexo, natureza, preservação da família e nacionalismos, evidenciando a imposição de moralidades religiosas nas ações do Estado em diferentes contextos, em uma agenda global conservadora, em contextos nacionais e internacionais. Por meio de uma análise linguística, as autoras aprofundam os contornos de um debate local que se intensifica no pós-golpe que afastou Dilma Rousseff da presidência do país. Valendo-se da noção de “cidadania religiosa”, cunhada por Vaggione, elas discutem a ampliação das esferas de influência das agências religiosas. Uma das importantes conclusões do trabalho concerne ao modo como tais organizações religiosas operam pela propagação de pânicos morais, especialmente a partir do golpe, por meio de agenciamentos da noção de gênero como risco à sociedade.

Célia Arribas (2020), no artigo “Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores”, reflete sobre religião e política ao explorar fatos recentes do país, tendo como marcador histórico e cultural o golpe que afastou Dilma Rousseff da Presidência da República. Por meio de abordagem inovadora, Arribas desloca a análise dos conservadorismos dos evangélicos para situá-la nos termos do pluralismo religioso brasileiro, ao abordar o conservadorismo espírita. O foco incide nas percepções e representações espíritas sobre política, gênero e sexualidade e o adensamento dos debates pós-golpe no terreno da diversidade sexual e de gênero, em face das pautas de direitos civis de mulheres e de populações LGBT. A intensificação de discursos conservadores é debatida no exame da atuação de lideranças como Divaldo Pereira Franco, cujas falas e narrativas despontam na denúncia da suposta ideologia de gênero, na postura antiaborto e contra a igualdade sexual, em expressões de reacionarismos espíritas. Na contradição, emergem no pós-golpe correntes espíritas progressistas, empenhadas em reflexões em defesa da democracia, do Estado laico e dos direitos humanos, articulando religiosidades espíritas e a busca da justiça social, na crítica às desigualdades sociais, incluindo raciais, de gênero, sexuais e as religiosas. Nessa linha discursiva, são articuladas concepções religiosas e cosmológicas na proposição de discursos sobre a pessoa amparados em ideais de igualdade e justiça social. Por outro lado, o texto demonstra o imbricamento entre concepções cosmológicas e formas de regulação dos corpos, do gênero e da sexualidade,

tanto nos discursos progressistas, que incluem e ampliam os modelos de relações familiares ao incluir as relações homoafetivas, como nos discursos reacionários que reforçam as concepções tradicionalistas de família. Doutrinas e formas de regulação dos corpos e do gênero se materializam em percepções evolucionistas que atravessam as duas correntes e enquadram tanto as relações heterossexuais como as homoafetivas, em modelos de conduta que preconizam a monogamia, o casamento e a formação das famílias, desqualificando condutas e identidades dissidentes. Compreensões dos corpos que articulam energias sexuais e reprodução excluem formas de exercício da vida sexual centradas no hedonismo e no prazer, em discussões sobre carma, excessos e sagrado.

O artigo “Me Too e a quebra do silêncio”, de Carolina Mesquita (2020), apresenta inquietante reflexão sobre violência sexual, direitos e saúde nas controvérsias públicas sobre a atuação do médium João de Deus, na Casa Dom Inácio de Loyola. As acusações de abuso feitas por mulheres usuárias desses serviços espirituais colocam em discussão a extrema vulnerabilidade que envolve a manipulação dos corpos femininos pelo biopoder e pelo poder religioso. Os enlaces entre religião, medicina e violência são destacados em um texto que expõe as questões da autonomia feminina e das pautas feministas em meio às repercussões sociais desses fatos. As relações de gênero e sexualidade são colocadas no centro de uma análise pouco explorada, que intersecciona poder, saúde, religião e espiritismo. A subjetividade da autora é posta em pauta, em uma análise sobre subjetividade, ética em pesquisa, feminismos e poder.

## Considerações finais

Ao longo desses quatro anos, o grupo de trabalho abordou os temas religião e política, religião e direitos. Que achados estão associados a essas temáticas? Os trabalhos marcam forte conexão com questões que têm assolado o Brasil. Estudos referentes a outras partes do mundo foram escassos. De modo geral, o debate teórico apareceu pouco (nem os clássicos, nem a secularização, nem aportes teóricos) e foi menos determinante: os estudos são sumamente provocados por um campo complexo que incita a reflexão. Assim, o Congresso Nacional e o STF foram apresentados várias vezes como palcos onde se desenvolvem disputas acerca de aborto, casamento igualitário e “cura gay” e onde se engajam atores como a Frente Parlamentar Evangélica, parlamentares ligados à Renovação Carismática Católica e partidos políticos de diversos matizes. Outros braços do Estado foram objeto de pesquisas, como a escola, cenário de estudo do ensino religioso, da educação sexual, da intolerância. A intolerância religiosa, aliás, foi outra questão frequentemente explorada, quase sempre em relação com as religiões de matriz africana e buscando regulação do Estado. Agentes religiosos têm papel importante em

associações de assistência e diversos ativismos, estando essas entidades da sociedade civil em relação com o Estado ou com outros setores da sociedade.

Os grupos religiosos aparecem em disputas sobre questões colocadas a partir da sociedade mais ampla: dos debates sobre ideologia de gênero à reinvenção de comunidades pentecostais no fenômeno das igrejas inclusivas. Houve espaço também para o tradicional: a religiosidade popular como forma de resistência e modalidade de luta e as CEBs, outra faceta representada.

A análise dos textos lançou luz sobre contextos que evidenciam os significados contemporâneos construídos pela relação entre religião e direitos humanos, numa perspectiva plural de tensão, controvérsias, aproximações, apropriações, conservadorismos, intolerâncias, ativismos progressistas, devoções populares. Por outro lado, invoca-se a clássica relação entre pertencimentos identitários, ética e pesquisa. As intersecções entre religião e marcadores sociais da diferença se evidenciam na clivagem instituições religiosas, gênero e sexualidade e, em especial, na abordagem dos ativismos das bancadas religiosas na obstrução de direitos e participação cada vez mais intensificada nas instâncias decisórias do país. O debate epistemológico sobre os significados, formas, conteúdos e fronteiras entre laico e religioso está contemplado nos artigos em discussões contemporâneas pontuais sobre secularismos e religiões.

Um dado importante diz respeito à ampliação do perfil dos selecionados nos últimos anos. A produção evidencia a incorporação de análises e artigos de pesquisadores institucionalizados em importantes centros de pesquisa e núcleos de produção do conhecimento científico, em diferentes regiões do país, revelando diversidade e amplitude de objetos, contextos, abordagens e correntes de pensamento. Também cresceu, nos grupos de trabalho e seminários temáticos, a incorporação de resultados parciais de trabalhos em andamento, evidenciando o papel desse espaço na formação de discentes de pós-graduação no país, além de alimentar o diálogo de linhas de pesquisa.

## Referências

- ALENCAR, Gustavo. Grupos protestantes e engajamento cultural: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-27.
- ALVES, Daniele Ribeiro; PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. Isabel Maria, a santa protetora das mulheres espancadas: narrativas de mulheres devotas e seus modos de vivenciar a violência doméstica no contexto do catolicismo popular. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 43., 2019, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2019. p. 1-25.

- ARAÚJO, Bruna. “Ideologia de gênero” e a juventude assembleiana: perspectivas sociológicas. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-19.
- ARDUINI, Guilherme; WOHNATH, Vinicius. As atuações das igrejas cristãs em duas constituintes democráticas brasileiras. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 42., 2018, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-28.
- ARRIBAS, Célia. Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores. *Contemporânea*, São Carlos, 2020. No prelo.
- BARBOSA, Allan Wine Santos. “Abstende-vos de semelhante ação”: direito, carma e livre-arbítrio nas considerações espíritas sobre o aborto. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-19
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CARVALHO, Elisângela de Araujo Guimarães. Religião e sexualidade: um entrave para a educação sexual nas escolas. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-31.
- EMMERICK, Rulian. O direito à vida e o aborto no Congresso Nacional: os argumentos religiosos e os riscos de retrocesso dos direitos reprodutivos das mulheres. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-29.
- FELIX, Alexandre Landim; OSTERNE, Maria do Socorro Ferreira. Os legisladores da moral: da união civil ao casamento igualitário no Brasil. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-31.
- FERREIRA, José Roberto de Melo. Etnografia do sagrado: um estudo sobre as CEBs e a teologia da libertação, no assentamento agrário Boi Branco em Iati/PE. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-29.
- GAMA, Lígia Barros. Entre fé, empoderamento, estigma e garantias: uma reflexão acerca das relações estabelecidas entre terreiros do Recife, poder público e sociedade abrangente. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-17.
- GONÇALVES, Alexandre Oviedo. “Cura Gay”: articulações entre ciência e política na produção de saberes religiosos. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-27.

- GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; MAURÍCIO JÚNIOR, Cleonardo Gil de Barros. Sobre a relação entre religião e democracia em três perspectivas: uma revisão das considerações de Charles Taylor, Jürgen Habermas e Talal Asad. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-18.
- MADER, Caio do Amaral. Escrevendo em papéis, justapondo margens institucionais: as interfaces entre Estado e Igreja a partir de uma etnografia de documentos. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 43., 2019, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2019. p. 1-33.
- MAIA, Marina Helena Rodrigues. A (i)legitimidade da Frente Parlamentar Evangélica em um Estado laico: a sua atuação na 54ª legislatura. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 43., 2019, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2019. p. 1-30.
- MANDUCA, Vinicius. A prematura discussão do direito à vida na PEC 181/15. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 42., 2018, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-22.
- MARÇAL, Caio César Sousa. Meninos de azul, menina de rosa: a militância batista contra a “ideologia de gênero”. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 42., 2018, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-22.
- MESQUITA, Carolina. *Me too e a quebra do silêncio. Contemporânea*, São Carlos, 2020. No prelo.
- MORAIS, Mariana Ramos de. A estratégia discursiva do movimento afro-religioso no âmbito da política racial no Brasil. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-26.
- MOTA, Emília Guimarães. “A polícia não vai entrar no meu terreno”: notas sobre rumores em Goiás. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 42., 2018, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-19.
- MOTA, Emília Guimarães. Apontamentos sobre racismo religioso contra religiões de matrizes africanas. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-25.
- NATIVIDADE, Marcelo. Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 132-152, n. 1, 2003.
- NATIVIDADE, Marcelo. *Deus me aceita como eu sou: disputas sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. 2008. Doutorado (Tese) – Instituto de

- Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. “Nós acolhemos os homossexuais”: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *Revista TOMO*, São Cristóvão (SE), n. 14, p. 203-227, 2009.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- NICÁCIO, Camila Silva. A formalização da intolerância religiosa em registros policiais: retrato de um problema em (des)construção. *Contemporânea*, São Carlos, 2020. No prelo.
- NICOLETTI, André Selayaran; TABORDA, Luana do Rocio. O quadro associativo religioso na cidade de Florianópolis – SC: análise do comportamento das denominações religiosas ao longo de uma década. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-29.
- PAULINO, Antonio George Lopes. Entre a normatividade e a tradição: narrativas e imagens de resistência e reinvenção na procissão de “São José de Baixo”. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-30.
- REZENDE, Daniela Leandro; ÁVILA, Luciana Beatriz; TEIXEIRA, Camila Olívia. Cidadania religiosa e movimentos antigênero na Câmara dos Deputados brasileira: uma análise dos discursos de legisladores/as, 2014-2017. *Contemporânea*, São Carlos, 2020. No prelo.
- RIBEIRO, Vanessa da Silva Palagar. Redes de amparo e os evangélicos pentecostais em favela: uma abordagem a partir da Assembleia de Deus no norte fluminense. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 41., 2017, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p.1-27.
- ROSAS, Nina. O direito ao corpo: liberdades e controles a partir dos ensinamentos da pastora Ana Paula Valadão. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-21.
- SANTOS, Lucas Vinicius Oliveira dos. Sorria, Jesus te aceita: diálogos entre modelos de santidade, batalha espiritual e dissidências sexuais e de gênero em uma Igreja Inclusiva. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 43., 2019, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2019. p. 1-20.
- SANTOS, Maria Goreth; SOARES, Cristiane. Possíveis influências das religiões nas relações de gênero no âmbito das famílias. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO*

- NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-20.
- SANTOS, Rayani Mariano dos; SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. O direito à vida como ponto de partida para a análise do debate parlamentar sobre aborto no Brasil e Uruguai. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 40., 2016, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-30.
- SILVA, Janine Targino da; MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Mulheres em tratamento em uma comunidade terapêutica religiosa: relatos e experiências sobre dependência química. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 42., 2018, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-22.
- SILVA, Luciana Ferreira da. Pentecostalismo e sociabilidade no espaço escolar público: enfrentamentos e arranjos possíveis. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 41., 2017, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-28.
- SILVEIRA, Bianca Alves. O conceito de família e os desafios para o reconhecimento dos direitos LGBT no contexto do conflito entre o PL 6583/13 e a ADI 4277. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 41., 2017, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2017. p. 1-27.
- SOGBOSSI, Hippolyte Brice. A Igreja de Gbanamè: reformismo católico romano e ataques à religião vodun, Benim. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 42., 2018, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-19.
- SOUZA, André Ricardo de. Controvérsias jurídico-políticas em organizações cristãs no Brasil. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 40., 2016, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-28.
- SOUZA, André Ricardo de. O enfrentamento da intolerância religiosa por organizações nacionais ecumênicas. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 42., 2018, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018. p. 1-20.
- SOUZA, André Ricardo; RUSEISHVILL, Svetlana. As organizações cristãs de abrangência nacional em face da questão dos refugiados. *Contemporânea*, São Carlos, 2020. No prelo.
- SOUZA, Robson da Costa. Religião, gênero e habilidades sociais: uma contribuição teórica à análise sobre a condição feminina no protestantismo brasileiro. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 40., 2016, Caxambu. Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-30.

TOPEL, Marta F. Abominações do Levítico II: judeus, ortodoxos e gays, os dilemas de uma identidade fragmentada. *In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS*, 40., 2016, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2016. p. 1-19.

Recebido em: 09/06/2020

Aceito em: 11/06/2020

**Como citar este artigo:**

LUNA, Naara e NATIVIDADE, Marcelo. Religião, direitos humanos e política: balanço das temáticas e pesquisas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 503-535.



## As organizações cristãs de abrangência nacional em face da questão dos refugiados

André Ricardo de Souza<sup>1</sup>

Svetlana Ruseishvili<sup>2</sup>

**Resumo:** O deslocamento forçado é um problema social de crescente importância no mundo contemporâneo, e que atinge também os países latino-americanos. Organizações religiosas prestam auxílio a refugiados e o fazem procurando combinar esforços, quando possível, com o poder público e demais entidades. Dentre elas, no Brasil e em outros países, tradicionalmente se destaca a Cáritas. O outro órgão nacional que atua junto com a Cáritas no enfrentamento do problema é o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic). Este artigo aborda o modo como ambas as organizações atuam em tal frente.

**Palavras-chave:** Refugiados. Organizações cristãs. Ecumenismo. Conic. Cáritas.

### National christian organization actions towards refugees

**Abstract:** *The importance of forced migration as a social problem has increased internationally in the past decades. Religious organizations actively assist and provide social services to refugees, seeking to collaborate with government agencies and other NGOs. Cáritas is one of these faith-based organizations, intended to assist groups in the most socially vulnerable situations. The Conselho Nacional*

<sup>1</sup> Departamento de Sociologia – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil – [anrisouza@uol.com.br](mailto:anrisouza@uol.com.br)

<sup>2</sup> Departamento de Sociologia – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil – [svetlana@ufscar.br](mailto:svetlana@ufscar.br)

*de Igrejas Cristãs (CONIC) is the other religious organization considered in this paper. We explore the way in which these two faith-based organizations operate in refugees and asylum-seekers assistance.*

**Keywords:** *Refugees. Christian organizations. Ecumenism. CONIC. Cáritas.*

## Introdução

O deslocamento humano vem chamando cada vez mais atenção em face dos vários conflitos que persistem em diferentes lugares do globo, somados a calamidades naturais e contradições próprias do capitalismo neoliberal. As últimas estatísticas da Organização Internacional para as Migrações (OIM) da Organização das Nações Unidas (ONU) estimam que 3,3% da população mundial (244 milhões de pessoas) são migrantes internacionais (IOM, 2018: 15).

De acordo com relatório anual do Alto Comissariado das Nações Unidas (Acnur) para refugiados, em 2018 o número de deslocados forçados no mundo chegou a 70,8 milhões de pessoas (UNHCR, 2019). O deslocamento forçado – termo adotado por agências internacionais nos últimos anos – designa todo tipo de transferência espacial dentro de um único país ou entre diferentes territórios nacionais, provocada por perseguição, conflitos, violência generalizada, catástrofes naturais, colapso do sistema econômico e outras razões de origem social, ambiental, econômica e política.

Há hoje entre os teóricos das migrações certo consenso sobre a impossibilidade de distinguir o deslocamento forçado das migrações “voluntárias”. Isso porque, como aponta Sassen (2016), os processos globais da expansão do capitalismo neoliberal agem como fatores de expulsão de algumas populações de seus territórios tradicionais, sobretudo no chamado Sul global. Como se pode observar, as razões do elevado número de migrantes e deslocados forçados no mundo não se resumem apenas aos conflitos armados e perseguições políticas, mas estão intimamente relacionadas com: empobrecimento, especulação imobiliária, mudanças climáticas, questões ambientais abrangendo limitação de acesso a recursos naturais, encarceramento em massa e outros problemas.

Embora haja expressa preocupação das agências internacionais em considerar essas peculiaridades dos processos migratórios globais no mundo contemporâneo, o Acnur continua categorizando os deslocados forçados de acordo com seu status jurídico. Dentre as principais categorias estão: a) refugiados reconhecidos: 25,9 milhões de pessoas pelo mundo; b) deslocados internos: 41,3 milhões de pessoas; e c) solicitantes de refúgio: 3,5 milhões, em 2018.

A atribuição do status de refugiado a uma pessoa em deslocamento pelos países se baseia nos princípios definidos pela Convenção de Genebra Relativa ao

Estatuto dos Refugiados, elaborada em 1951 e atualizada em 1967 pelo Protocolo Facultativo. Conforme tal normativa, o refugiado é:

(...) qualquer pessoa que, temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele. (Acnur, 1951)

Refugiado é um status jurídico dado pelo Estado-nação na base desse marco internacional para uma pessoa de origem estrangeira que foi obrigada a deixar seu país de origem pelas razões apontadas pela Convenção. A necessidade de incluir os deslocados internos – aqueles que não cruzam fronteiras internacionais, no escopo de mecanismos de proteção internacional – levou o Acnur, já nos anos 1990, a reconhecê-los também como público alvo da instituição e como uma categoria emancipada (Sartoretto, 2018: 69).

Já a terceira categoria de deslocados – solicitantes de refúgio – demonstra crescimento constante nesta década, em decorrência da proliferação de políticas migratórias restritivas e processos de revisão de fronteiras por parte de alguns Estados-nações, sobretudo no Norte global. Sua cristalização em uma categoria distinta se explica pelo fato de que, entre os deslocados forçados, a categoria dos solicitantes de refúgio (*asylum seeker*) atualmente é a mais vulnerável, do ponto de vista da manutenção do nível de vida material digno e do acesso à documentação, aos direitos, ao mercado de trabalho e à autonomia. A proliferação de centros de detenção para aqueles que buscam abrigo em outro país é um dos fatores que promove não apenas a segregação espacial, mas também a exclusão dos indivíduos da sociedade civil e sua dependência dos organismos internacionais para existir material e socialmente.

Diferentemente da imagem construída pelas mídias no mundo ocidental, de uma “invasão” dos refugiados, os relatórios do Acnur vêm mostrando que a maioria dos deslocados forçados se concentra nos países não europeus: Turquia, Paquistão, Uganda, Líbano, Irã, Bangladesh e Sudão, sendo que entre países europeus apenas a Alemanha está presente na lista, ocupando o sétimo lugar, com mais de 970.400 refugiados em seu território. De uma maneira geral, as pesquisas têm demonstrado que os fluxos de deslocamento internacional são mais intensos nos países fronteiriços, se resumindo à mobilidade de curta e média distância e à circulação regional:

as migrações internas e internacionais afetam quase todas as regiões do mundo. Se as categorias de migrantes e de países se tornaram mais fluidas ao globalizar-se, a globalização das migrações se faz acompanhar também, e paradoxalmente, de uma regionalização dos fluxos migratórios. Em escala mundial, as migrações organizam-se geograficamente em sistemas migratórios complexos em torno de uma mesma região. (Wihtol de Wenden, 2016: 19)

Verifica-se, portanto, que as teorias migratórias refletem os fluxos internacionais não mais apenas como deslocamentos populacionais do Sul para os países desenvolvidos do Norte global. Isso é evidenciado pelas estatísticas, que precisam ser analisadas considerando-se a complexa dinâmica migratória entre países da mesma região nos territórios fora do Norte. As pesquisas mostram que o fenômeno dos fluxos populacionais Sul-Sul não pode ser resumido apenas à dinâmica da mobilidade de força de trabalho, mas em muitos casos implica outras relações sociais, como envio de remessas de recursos (Ratha; Shaw, 2007), circulação para além de fronteiras nacionais, acesso a serviços públicos, rotas de passagem e reassentamento de refugiados, entre outras (Baeninger, 2018).

Nessa perspectiva, o Brasil está inserido tanto no contexto regional de deslocamentos Sul-Sul quanto na lógica Sul-Norte. Por isso ele precisa ser pensado como país receptor e, ao mesmo tempo, exportador de migrantes. Em 2015, o Brasil tinha cerca de 750 mil migrantes residindo em seu território (Botega; Cavalcanti; Oliveira, 2015), enquanto o número de brasileiros que viviam em outros países era três vezes maior –aproximadamente 3 milhões de pessoas (Brasil, 2015).

Além disso, o território brasileiro vem se consolidando como rota de passagem para migrantes de outras regiões rumo aos países desenvolvidos da América do Norte. Para a região do Caribe, o caso dos haitianos talvez seja o mais bem investigado (Handerson, 2015; Jesus, 2019; Pazzini, 2019). Ademais, as pesquisas têm identificado diversos grupos de migrantes que incluem o Brasil como uma escala em trajetos que visam acessar outros territórios, como no caso de africanos visando alcançar a fronteira México-Estados Unidos ou, entre os mais recentes, os venezuelanos que vão para o Chile ou para a Argentina (Sá; Fernandes, 2016; Baeninger, 2017; Sangalli, Gonçalves, 2019; Vieira, 2015).

Quanto à população em situação de refúgio no Brasil, o número de refugiados reconhecidos aumentou de 11.231 em 2019 a 43 mil em 2020, 88% dos quais eram venezuelanos (Brasil, 2019b; Cáritas, 2020). Ao mesmo tempo, o número de processos de solicitação de refúgio tramitando no Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) era de 161.057 no início de 2019. A grande maioria era de venezuelanos (61.681 em 2018 e em constante crescimento) e de haitianos (7.030, também em 2018). Mais uma vez, a figura do solicitante de

refúgio se torna uma categoria relevante, sendo produto direto da governança migratória atual adotada pelo Brasil sob influência das principais organizações internacionais.

Há que se considerar, no entanto, uma mudança na política brasileira desde a posse de Jair Bolsonaro na Presidência da República, em janeiro de 2019. No dia 8 daquele mês, o governo efetivou a saída brasileira do Pacto Global de Migração da ONU, acordo ratificado por 164 países, após três anos de negociação, que prevê medidas para resguardar direitos dos migrantes. A ruptura foi uma manifestação clara de menor disposição do governo em promover políticas públicas para acolher estrangeiros em tal condição. Efetivamente, várias medidas restritivas foram promovidas pelo governo ao longo de 2019 e 2020, contrariando a nova Lei de Migração (Brasil, 2017) e sinalizando uma guinada securitária na política migratória brasileira (Ruseishvili; Chaves, 2020).

## Entidades religiosas no contexto da governança migratória

As entidades religiosas em análise neste artigo exercem papel importante em relação à estrutura de gerenciamento de fluxos de migrantes no Brasil atual e, por isso, precisam ser analisadas dentro do panorama geral da governança migratória. Tal conceito migrou da área de economia e administração para a de ciências sociais nos anos 1980 e, desde então, tem ocupado espaço crescente em discussões sobre os mais diversos temas, desde governança corporativa até políticas públicas e relações internacionais.

Em um sentido muito genérico, essa palavra significa qualquer estratégia, processo, procedimento ou programa para controlar, regular ou gerenciar problemas em um nível global, nacional, local ou organizacional (...) A governança envolve um deslocamento do foco teórico e analítico das “instituições” para os “processos” de comando (*rule*), e anuncia o eclipse ou erosão da soberania estatal. Ela dá conta da interdependência crescente entre autoridades políticas e atores sociais e econômicos, capturando as redes de políticas e as parcerias público-privadas que emergem das interações entre uma variedade de burocracias, organizações e associações. A governança abarca, de um lado, o deslocamento de práticas que anteriormente eram definidas em termos do Estado-nação para níveis supranacionais; de outro, a literatura sobre governança enfatiza que há importantes mecanismos de regulação social ao lado do Estado – tal qual a comunidade, as organizações e o mercado. (Lemke, 2017: 49-50)

No campo interdisciplinar dos estudos de migrações, o conceito da governança foi introduzido por organismos internacionais vinculados sobretudo

à ONU, nos anos 1990, e seu uso se intensificou na década seguinte. Agências como Acnur e OIM têm usado o termo corriqueiramente para se referir a uma estrutura complexa e multiescalar de ações voltadas a migrantes e refugiados em diversos países. Desse modo, a ideia de governança encontrou um solo fértil nas discussões sobre as políticas migratórias, justamente por conta da complexidade do fenômeno, que envolve agentes de diversos níveis da administração pública – federal, estadual e municipal, agentes da sociedade civil organizada, entidades religiosas, associações dos migrantes etc. – e de diferentes escalas (nacional e internacional), assim como diversos universos normativos (acordos internacionais, bilaterais e legislação nacional).

O Brasil recebeu diferentes grupos de refugiados ao longo do século XX (Seyferth, 1997; Milesi; Andrade, 2005; Paiva, 2000; Ruseishvili, 2018; Moreira, 2006, 2012; Salles, 2007), e isso foi fruto de acordos e decisões políticas pontuais. Por exemplo, no pós-Segunda Guerra Mundial, entre 1947 e final da década de 1950, o país recebeu cerca de 43 mil refugiados de guerra da Europa como resultado de negociação com a Organização Internacional para Refugiados (OIR), criada em 1946 e precursora do Acnur (Ruseishvili, 2018: 3).

Embora a Convenção de 1951 tenha sido ratificada pelo Brasil só em 1961 e seu Protocolo de 1967 apenas em 1972, a legislação específica que marca o início da construção de políticas públicas para os refugiados surge apenas após a queda do regime militar. Facundo (2017: 75), com base nas análises de Jubilut (2007), afirma que a estruturação do arcabouço normativo sobre o refúgio no Brasil foi intentada como “parte da pauta geral dos direitos humanos” e evidenciava o desejo de o país se requalificar no cenário político internacional, já no contexto histórico de “redemocratização”.

Em 22 de julho de 1997, foi sancionada a Lei nº 9.474 (Lei do Refúgio).<sup>3</sup> Como enfatizam Lima et al. (2017: 57):

(...) essa lei, além de abranger os princípios previstos pela Convenção de 1951 e pelo Protocolo de 1967 das Nações Unidas sobre refugiados, incorpora a definição mais ampla de refúgio encontrada na Declaração de Cartagena de 1984, ou seja, a concessão de refúgio à pessoa devido a ‘grave e generalizada violação de direitos humanos’.

Tal lei também previa a criação do Conare, órgão executivo interministerial presidido pelo Ministério da Justiça e com a vice-presidência do Ministério das Relações Exteriores (Lima et al., 2017: 61). Conforme a legislação, as principais competências do Conare são: analisar o pedido de refúgio e declarar o reconhecimento da condição de refugiado, decidir sobre a perda ou cassação dessa

<sup>3</sup> Ela deriva do Programa Nacional de Direitos Humanos, de 1996 (Jubilut, 2007).

condição, assim como “orientar e coordenar as ações necessárias à eficácia da proteção, assistência e apoio jurídico aos refugiados” (Brasil, 1997).

Conforme apontado por Facundo (2017: 68), a estrutura do Comitê foi pensada como tripartite, formada por representantes do governo, da “sociedade civil organizada” e do Acnur. Nesse sentido, as decisões do Conare foram pensadas para decorrer de negociação entre agentes de diferentes escalas de ação, de acordo com a orientação do Acnur, na lógica da governança. Dessa maneira, o Comitê é formado por a) agentes governamentais – representantes do Ministério da Justiça (que preside as reuniões) e dos ministérios de Relações Internacionais e Saúde e Educação, assim como um representante do Departamento de Polícia Federal; b) agentes da “sociedade civil organizada” – representante de organização não governamental que “se dedique às atividades de assistência e proteção a refugiados no País” (Brasil, 1997) –; e c) agentes do organismo internacional para refugiados Acnur, porém sem direito à voto.

Desde a criação do Conare, o assento reservado à organização não governamental tem sido ocupado pela entidade religiosa Cáritas, que não mais atua apenas no âmbito da militância católica, mas como organismo com trabalho bastante institucionalizado mediante recursos recebidos externamente. Esse papel fundamental da igreja na formulação de políticas públicas para os refugiados no Brasil tem raízes históricas, sendo fortemente ligado ao pioneirismo e *know-how* acumulado por esse organismo quanto à recepção e ao acompanhamento de migrantes e refugiados.

Cabe dizer, de forma geral, que organizações cristãs têm desempenhado papel central no modelo brasileiro de gerenciamento das migrações com formato de “governança”. Nessa gestão, há uma tácita “divisão de trabalho” entre os órgãos governamentais, a sociedade civil e o Exército. As ações desenvolvidas, desde 2017, para gerenciar o êxodo dos venezuelanos foram permeadas pela concepção de que a função do governo é documentar os migrantes, a das Forças Armadas é organizá-los e distribuí-los no país, enquanto a responsabilidade de inseri-los é da própria sociedade civil. Nesse sentido, as entidades religiosas têm protagonismo por contar com recursos próprios, dispondo de estrutura organizacional relativamente fixa e de recursos humanos incentivados por motivos não utilitários, mas sim de caráter moral (Fassin, 2010).

De acordo com o informe de interiorização dos venezuelanos, publicado em junho de 2019 pela Operação Acolhida, do Ministério da Defesa, entre os 10.200 beneficiários, um quarto (2.568 pessoas) foi transportado de Roraima a outros estados por meio dos esforços financeiros e humanos da “sociedade civil”, de que as entidades religiosas são protagonistas (Brasil, 2019a). A notícia da atuação do empresário Carlos Wizard Martins – militante mórmon –, que até maio de 2019 já transferiu de Roraima, por conta própria, 2.443 pessoas (Costa, 2019), é um

exemplo de como as iniciativas religiosas atuam quanto às migrações contemporâneas no Brasil.

## Cáritas e Conare

A parceria da Cáritas com o Acnur no Brasil teve início em 1977, momento em que o governo militar não mostrava intenção de participar da acolhida dos refugiados – em maioria políticos – dos países vizinhos da América Latina, também marcados por regimes militares (Facundo, 2017: 77; Sales; Arns, 2010). Nesse contexto, o acordo entre as duas entidades visou construir uma parceria operacional em que a organização vinculada à ONU se comprometia a repassar recursos para apoiar atividades de assistência a refugiados realizadas pela Cáritas (Facundo, 2017: 72).

Ressalta-se que nesse período a atuação do próprio Acnur no Brasil era sujeita às restrições do governo militar, que por sua vez interpretava a presença dos estrangeiros como potencial ameaça à segurança nacional. Porém, como aponta Andrade (2017: 59):

Se no início a presença no Acnur, a partir de 1977, era tolerada pelas autoridades brasileiras – cujos órgãos de segurança temiam a chegada em massa de refugiados no território nacional – o resultado do seu trabalho ensejou a confiança necessária para o reconhecimento oficial da sua presença no Brasil. Com efeito, em 1982 o Governo brasileiro decidiu a favor da instalação de um escritório do Acnur, submetido à Representação Regional em Buenos Aires, o qual gozaria dos “mesmos privilégios e imunidades concedidos às agências (*sic*) da ONU, conforme os termos da Convenção sobre Privilégios e Imunidades, de 1946”.

Como apontaram os falecidos cardeais, respectivamente, do Rio de Janeiro e de São Paulo, dom Eugênio Sales e dom Paulo Evaristo Arns (2010), a parceria entre Acnur e organizações ligadas à Igreja Católica se fortaleceu ainda mais com o processo de reabertura democrática. Desse modo, após a criação do Conare pela Lei do Refúgio em 1997, a Cáritas foi naturalmente incorporada em sua estrutura como representante da sociedade civil devido ao acúmulo considerável da prática de assistência aos refugiados e ao diálogo estabelecido com o Acnur (Facundo, 2017: 76).

A partir de 2014, a atuação da Cáritas na governança do refúgio no Brasil passou a se resumir a dois eixos de atuação: a) assistência ao refugiado nas questões de regularização, saúde e inserção social; e b) atuação institucional com poder de decisão nas estruturas responsáveis pelo reconhecimento de refúgio. Para realizar seu papel de assistente, a entidade católica possui unidades com

uma estrutura organizada para atuar diretamente junto à população refugiada, principalmente nos grandes centros urbanos. Em tais unidades, os solicitantes de refúgio recebem orientação para preencher corretamente o formulário que deve ser apresentado à Polícia Federal para dar andamento ao processo de reconhecimento.

Enquanto agente institucional, a Cáritas tem duas funções centrais: a) formular diretrizes para auxiliar a tomada de decisões do Conare, por meio de sua participação no Grupo de Estudos Prévios (GEP);<sup>4</sup> e b) participar das sessões plenárias do Comitê, tendo direito a voto sobre o deferimento das solicitações em análise. A atuação da Cáritas nas plenárias do Conare é marcada por certa ambiguidade quanto à representatividade de seu voto. Sendo formalmente a representante da sociedade civil, muitas vezes sua posição expressa também a do Acnur sobre o assunto, na medida em que esse último não tem direito a voto.

Lembremos que (o Acnur) tem caráter de convidado e que a Cáritas, às vezes, atua como se fosse delegada deste organismo. (...) podemos falar então de pelo menos uma dupla existência para a Cáritas nessa tríade, na qual ela é ao mesmo tempo sociedade civil e mandatária do Acnur no Brasil. (Facundo, 2017: 81)

## O trabalho da Cáritas

Antes de tratar da Cáritas mais detidamente, cabe dizer que no âmbito do catolicismo mundial foi formada em 1951 a International Catholic Migration Commission (ICMC), que veio a obter estatuto canônico em 2008, reunindo conferências nacionais episcopais e se voltando para o trabalho com migrantes e refugiados em 40 países. No meio católico, portanto, o ICMC é precursor em termos de apoio a migrantes e refugiados.

A Cáritas, por sua vez, é um organismo da Igreja presente em mais de duzentos territórios nacionais, na forma de uma rede com nome de Caritas Internationalis, fundada em 1897 e com sede no Vaticano. Tal rede está subdividida em sete regiões: América Latina e Caribe, África, Europa, Oceania, Ásia, América do Norte e a chamada MONA – Oriente Médio e Norte da África. Nessas diversas partes do globo, a organização costuma agir em parceria com organizações nacionais e internacionais, com foco na defesa dos direitos humanos e numa perspectiva ecumênica. Seu apoio do episcopado varia conforme

<sup>4</sup> Trata-se de uma comissão formada por entidades representantes da sociedade civil e do Acnur, que se reúne para discutir previamente os processos de solicitação de refúgio a serem discutidos em plenária (Lima, 2017: 66).

as peculiaridades nacionais. Ela conta com o “status consultivo geral”, atribuído pelo Conselho Socioeconômico da ONU.

Por sua vez, a Cáritas Brasileira foi fundada em 1956 e é reconhecida como entidade de utilidade pública federal, o que lhe permite firmar convênios com órgãos governamentais. Gradativamente, ela avançou de modo a ocupar um espaço próprio no espectro das pastorais sociais, se expandindo e estruturando nacionalmente. Formou-se uma rede de unidades regionais, composta por entidades assistenciais. Trata-se de um conjunto de escritórios de representação que funcionam nas sedes das cúrias diocesanas ou de órgãos regionais de assistência social. Juridicamente, essas entidades são independentes, ou seja, dispõem de personalidade jurídica própria, porém seguem as diretrizes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), bem como da Caritas Internationalis. Naturalmente, em algumas regiões o trabalho é mais estruturado do que em outras, algo que varia conforme o apoio dos bispos diocesanos.

Como visto, desde 1977 a Cáritas Brasileira tem um convênio com o Acnur, e a cooperação entre ambos decorre do chamado “catolicismo social”, voltado para ações em prol de segmentos marginalizados (Jubilut, 2005). O suporte financeiro do Acnur se traduz em transporte, medicação e alimentação. A Cáritas, por seu turno, auxilia o segmento dos refugiados e deslocados territoriais através de suas unidades locais, com destaque para as arquidioceses de São Paulo e Rio de Janeiro. Na capital paulista, ela atua por meio de seu Centro de Referência para Refugiados mediante parcerias com instituições como: Casa do Migrante, Casa das Mulheres, Arsenal da Esperança<sup>5</sup> e o chamado Sistema S – Serviço Nacional da Indústria (Senai), Serviço Nacional do Comércio (Senac), Serviço Social do Comércio (Sesc) e Serviço Social da Indústria (Sesi). Através de convênios e parcerias, busca-se fornecer aos refugiados: cursos de idioma, refeições a custo baixo, atendimento psicológico, cursos profissionalizantes e também alojamento. Cabe dizer que, algumas vezes, as pessoas em busca de refúgio chegam a trazer o nome da Cáritas por escrito, apresentando-o nos portos e aeroportos.<sup>6</sup>

O trabalho da Cáritas com refugiados no Brasil teve início no Rio de Janeiro, em 1977, atuando junto com o Acnur e a Comissão Justiça e Paz, acolhendo chilenos que escapavam do regime ditatorial do general Augusto Pinochet. Logo em seguida, foi a vez da unidade arquidiocesana de São Paulo iniciar tal trabalho

<sup>5</sup> Assim como a Cáritas no Brasil, outras 500 organizações não governamentais (ONGs) atuam como entidades implementadoras de programas junto com o Acnur, estando entre elas 17 unidades nacionais da Cáritas (Jubilut, 2005).

<sup>6</sup> Muitos migrantes também chegam ao Brasil, sobretudo a São Paulo, sabendo apenas dizer “Missão Paz”, que é o nome de uma organização ligada à congregação dos Missionários Scalabrinianos, buscada por eles. Na região central dessa cidade, a Missão Paz conta com três espaços de acolhimento: a Casa do Migrante, a Igreja Nossa Senhora da Paz e o Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM).

(Sales; Arns, 2010). Tem-se, portanto, a atuação católica como elemento marcante do relato fundador desse tipo de trabalho no Brasil (Facundo, 2017).

Posteriormente às experiências iniciais no Rio e na capital paulista, foram formadas unidades da Cáritas de apoio a refugiados também em Manaus e em Curitiba, contando todas elas com recursos da agência ligada à ONU. Na década de 1990, após a promulgação da Constituição de 1988, teve início um novo período de institucionalização do trabalho quanto ao refúgio, feito agora explicitamente, não a despeito do Governo Federal, mas com ele (Facundo, 2017: 75).

O trabalho consiste, inicialmente, na triagem junto ao Acnur e ao Conare. No caso de São Paulo, vêm ocorrendo também parcerias com a Defensoria Pública da União, a Defensoria Pública do Estado – em escala bem menor –, o Juizado da Infância e Adolescência e o Posto Humanizado do Aeroporto de Guarulhos.<sup>7</sup> Em outras cidades, a Cáritas atua ainda junto com a Associação Antônio Vieira (ASAV), o Centro de Direitos Humanos e Memória Popular (CDHMP) e o Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH). Fundado em 1999 e sediado em Brasília, o IMDH é vinculado à Congregação das Irmãs Scalabrinianas e atua em parceria com aproximadamente 50 entidades que compõem a Rede Solidária para Migrantes e Refugiados.

Financeiramente, no Brasil, a Cáritas conta apenas com o Acnur. Cabe a ela e demais organizações atuantes nessa área auxiliar os refugiados a se integrar na sociedade onde eles se encontram. Na unidade da Cáritas, o primeiro setor com o qual o solicitante de refúgio tem contato é chamado de “Proteção”, abrangendo assistência jurídica. Já o segundo é de “Assistência”, através de auxílio financeiro, dado prioritariamente a grupos mais vulneráveis: mulheres desacompanhadas, mães sem marido, idosos e portadores de doenças crônicas. O terceiro passo é o da busca de “Integração”, mediante encaminhamento para providenciar carteira de trabalho e cadastro de pessoa física (CPF), abrangendo busca de trabalho e formação educacional. O idioma costuma ser um obstáculo para que o refugiado consiga por si só um emprego, por isso assistentes sociais auxiliam na elaboração de currículos e no agendamento de entrevistas (Perin, 2014).

O Centro de Referência para Refugiados da Cáritas Arquidiocesana de São Paulo foi criado em 1999. Mas, já na década de 1970, sob a liderança pastoral de dom Paulo Evaristo Arns, a Cáritas paulistana buscava acolher refugiados latino-americanos perseguidos por regimes militares. O centro funciona como um

<sup>7</sup> Além disso, em relação ao Ministério Público do Trabalho, a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo acompanhou demandas quanto ao trabalho escravo de refugiados, que geraram até o momento três multas. Como procedimentos-padrão, a Cáritas também faz encaminhamentos de solicitantes de refúgio, que estão nas ruas por não disporem de habitação, para o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (Creas) e daqueles aos quais a psicóloga da entidade católica não pode atender ou então enfrentam problemas de dependência química, respectivamente para o Centro de Atenção Psicossocial (Caps) e o Caps AD (álcool e drogas).

escritório que lida sobretudo com assuntos burocráticos, abrangendo: situação de documentos, encaminhamentos, atendimento jurídico, formulários e relatórios. A Cáritas se responsabiliza por declarações e encaminhamentos aos refugiados, principalmente para a busca de emprego e atendimento de saúde. Os solicitantes de refúgio com filhos em idade escolar, mesmo antes de ter um protocolo, já podem matriculá-los na rede pública, além de fazer uso das Unidades Básicas de Saúde (UBS) e dos hospitais públicos.

Assistentes sociais também encaminham para cursos os refugiados interessados, geralmente a cursos técnicos no Sistema S. O centro não conta com albergues, tendo que fazer encaminhamentos para a Casa do Migrante, a Casa das Mulheres, o Arsenal da Esperança ou a Tenda Social do parque Dom Pedro, no centro de São Paulo. Alguns refugiados são também abrigados em paróquias. A entidade dispõe do trabalho de psicóloga e psiquiatra, contratados através de convênio firmado com o Acnur, e tem feito parcerias também com instituições de ensino superior: Universidade de São Paulo (USP) através de seu Instituto de Psiquiatria; a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), que dispõe de um memorial do refugiado; e duas instituições privadas: a Universidade Presbiteriana Mackenzie, no encaminhamento de questões trabalhistas, e a Universidade Nove de Julho (Uninove), na saúde. Quanto ao Sesc, a instituição oferece cursos de português e disponibiliza uma de suas unidades para a celebração anual do dia do refugiado, 20 de junho, instituído em 2000 pela Assembleia Geral das Nações Unidas.

Além do Sesc, foram estabelecidas em São Paulo parcerias educacionais também com algumas organizações: Centro Scalabriniano de Promoção do Migrante (Cesprom) e o Serviço de Apoio Sócio Educativo de Capacitação e Orientação Profissional (Sasecop), que oferecem cursos de corte e costura, informática, panificação, pedreiro, eletricitista etc. Como a concessão de refúgio acaba sendo utilizada também para o tráfico de pessoas, a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo participa do Núcleo de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, subordinado à Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo (Camargo, 2015). Por fim, cabe dizer que o Centro de Referência do Refugiado de São Paulo conta com uma equipe chamada Labores, que cuida da reinserção no mercado de trabalho por meio do Programa de Apoio para Recolocação de Refugiados (PARR), criado em 2011 pela EMDOC, empresa de consultoria especializada em imigração, com o apoio do Acnur e que mantém dois funcionários seus atuando no espaço físico da Cáritas Arquidiocesana de São Paulo.

Quanto à atuação nacional da Cáritas Brasileira, cabe dizer que a questão dos refugiados e migrantes é uma das áreas de atuação prioritária, ainda mais em função do grande fluxo de venezuelanos ao país, tendo havido experiência prévia

com haitianos e sírios.<sup>8</sup> Um levantamento feito pela própria Cáritas Brasileira, entre 2014 e 2015, para ser apresentado à Secretaria Nacional dos Direitos Humanos do governo Dilma Rousseff, mostrou que a entidade católica atuava naquele momento com 65 nacionalidades diferentes, incluindo os venezuelanos. Segundo o Acnur, 3 milhões de pessoas (10% da população nacional) saíram da Venezuela. Desde 2015, o Brasil recebeu mais de 120 mil pessoas daquele país, e o número segue crescendo (UNHCR, 2020: 72). O foco nos quatro últimos anos tem sido o grande volume de venezuelanos, vindos pelo Norte, chegando às capitais Boa Vista, Manaus e Belém, e se espalhando para algumas cidades, inclusive de outras regiões do país.

Para o trabalho com refugiados e migrantes, a Cáritas não conta com financiamento do Governo Federal, dispondo de recursos oriundos de cooperação internacional com Cáritas da Suíça e da França, bem como do Escritório para População, Refugiados e Migração (PRM), ligado ao Departamento de Estado dos Estados Unidos. Em outubro de 2018, a Cáritas Brasileira lançou o Programa Pana – termo popular na Venezuela, que significa “amigo” – para acolher refugiados mediante pagamento de aluguel e suprimento de itens de primeira necessidade: alimentos, medicamentos, roupas e material de higiene. O programa é desenvolvido em sete capitais – Boa Vista, Brasília, São Paulo, Curitiba, Florianópolis, Recife e Porto Velho – e mais duas cidades de Santa Catarina, uma do Paraná e outra do Distrito Federal. O governo brasileiro auxilia apenas no transporte dos venezuelanos de Boa Vista para as outras cidades. Na capital de Roraima, onde há mais de 2.500 venezuelanos em situação de rua, a Cáritas desenvolve um trabalho específico de apoio, sobretudo fornecendo água e condições de higiene. Como se vê, trata-se de uma longa trajetória da Cáritas nesse tipo de trabalho, que se intensificou com o fluxo venezuelano ao país.

## Da Cáritas ao Conic

O Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), a principal organização ecumênica no país, foi instituído em 1982 a partir da mobilização, principalmente, das igrejas Metodista, Católica e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). O Conselho conta atualmente com seis igrejas: Católica Apostólica Romana, IECLB, Sirian Orododoxa de Antioquia, Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), Presbiteriana Unida (IPU) e Aliança dos Batistas do Brasil (ABB).

Em termos de financiamento de todas as suas atividades, essa entidade ecumênica conta com o auxílio de três agências de cooperação internacional:

<sup>8</sup> São experiências diferentes, sobretudo da falta de uma política migratória integrada no Brasil. Cada grupo vem com documentação diferente, entra por locais distintos e não há um protocolo único, ou uma instituição específica que poderia acumular o know-how para gerenciar tais fluxos. Por isso, cada novo fluxo grande é um desafio, fazendo com que o poder público busque auxílio de organizações da sociedade civil.

a Christian Aid, da Inglaterra, a Adveniat, ligada aos franciscanos e ao episcopado católico da Alemanha, e a EEMW Evanguevish Missionfheir, da Igreja Evangélica da Alemanha.

Em 2010, com o grande fluxo de haitianos para o Acre, o Conic elaborou, junto com o Fórum Ecumênico-Brasil (FE ACT Brasil) e a Cáritas Brasileira, um “projeto emergencial”, focando São Paulo e Santa Catarina, estados muito buscados pelas pessoas vindas daquele país. Tal projeto decorreu da constatação de que, além do trabalho maior da Cáritas, era necessário outro, complementar, em face da xenofobia e do racismo. Foram apontadas comunidades de igrejas membro do Conic, com seus respectivos templos e salões como espaços propícios à realização de algo nesse sentido. Ocorreram então oficinas na capital paulista e na cidade catarinense de Joinville. Essas atividades se repetiram por três anos.

A partir daquela experiência, o Conic conseguiu individualmente fazer outro projeto, denominado “Imigrantes e Refugiados: desafios da Casa Comum”, de modo a obter recursos da organização alemã Pão para o Mundo. Tal projeto consiste em dar apoio ao trabalho em comunidades de igrejas integrantes dessa organização ecumênica, abordando os temas xenofobia, racismo e acolhimento.

Como espécie de preparação para implementar esse projeto, em 2018 a secretária geral do Conic, a pastora luterana Romi Bencke, participou do Seminário Internacional de Migrações e Refúgio, realizado pela Cáritas Brasileira. Foram parceiros ainda na organização daquele evento: o Setor Pastoral da Mobilidade Humana (SMH) da CNBB, o Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados (SJMR), o Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM), o IMDH, o Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM) e a Missão Paz. Durante o seminário, a Cáritas Brasileira assinou convênio com a Fundação Banco do Brasil, contando também com parceria com a Cisco Networking Academy Brasil, voltada para a chamada “economia digital”. Tal convênio prevê ações como curso de língua portuguesa e cultura brasileira, leis trabalhistas, cooperativismo e economia solidária, empreendedorismo e informática.

Como resultado do edital do projeto próprio do Conic, duas pessoas foram contratadas em setembro de 2018 a fim de mobilizar comunidades cristãs para participar em oficinas de capacitação sobre o tema migração e refúgio, contemplando a visão do estrangeiro em perspectiva bíblica e pastoral. Em São Paulo, houve inicialmente atividades com a Cáritas Arquidiocesana da cidade. Posteriormente, foi estabelecido ainda trabalho com a entidade ecumênica Centro de Apoio e Pastoral do Migrante (Cami), que atua também com evangélicos pentecostais, que tendem a ser refratários a iniciativas ecumênicas. Algo inusitado foi o envolvimento de uma denominação pentecostal nessas atividades: a Assembleia de Deus Betesda, de feições mais progressistas que os demais ramos assembleianos. A iniciativa é importante, dada a grande quantidade de sul-americanos pentecostais.

Outro fato surpreendente foi a adesão a esse projeto, em São Paulo, da instituição religiosa que havia participado da fundação do Conic, mas depois dele se afastou: a Igreja Metodista. Um grupo feminista, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, também participa do projeto. Cabe ainda apontar o envolvimento de mais quatro entidades ecumênicas: a Rede Ecumênica da Juventude (Reju), a Ordem Ecumênica da Caridade, a Koinonia e o Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (Cesep).

Já em Joinville, o Conic conta com o trabalho, no âmbito desse projeto, de uma pessoa ligada ao Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH) da cidade. Outra igreja pentecostal está envolvida, o Exército da Salvação, e há ainda a participação de uma denominação histórica: a Igreja Anglicana. Na cidade, o Conselho de Igrejas, entidade nacional, também mantém parcerias com o Serviço de Diaconia do Sínodo Norte-Catarinense e a Fundação Luterana de Diaconia, ambos ligados à IECLB. Observa-se, com isso, que o leque de parcerias ecumênicas permitiu ampliar o trabalho com refugiados feito pelo Conic.

## Considerações finais

Como se pode ver, o problema dos refugiados e migrantes em duras condições de vida tem aumentado também no Brasil, e as organizações religiosas estão à frente de expressivas iniciativas de apoio. Dentre elas, a Cáritas é a mais importante, também em outros países. Contando com uma ampla rede de unidades espalhadas em vários territórios nacionais, essa organização consegue manter, com recursos próprios, parte de suas atividades voltadas para esse segmento populacional, fazendo diversas parcerias com entidades laicas e também religiosas. Entre estas está o Conic, que, embora disponha de menos recursos, tem legitimidade para mobilizar comunidades religiosas cristãs, até mesmo duas igrejas pentecostais, segmento tradicionalmente refratário ao ecumenismo.

A Cáritas tem, como visto, uma longa trajetória de apoio a refugiados e migrantes, tendo iniciado seu trabalho em território nacional no contexto das ditaduras militares latino-americanas, acolhendo principalmente chilenos e argentinos. Em princípio caracterizado essencialmente como serviço pastoral, o trabalho da Cáritas passou por um processo de profissionalização,<sup>9</sup> que aumentou com o grande fluxo de pessoas vindas da Venezuela e com a necessidade de racionalizar o emprego dos recursos oriundos da cooperação internacional.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> No âmbito da Cáritas Brasileira, há em Brasília – fora as unidades regionais e arquidiocesanas – 30 técnicos dedicados exclusivamente a essas atividades.

<sup>10</sup> Chama atenção o envio de recursos pelos Estados Unidos, país muito hostil à Venezuela e que foi nos anos 1950 o primeiro a fazer parceria com a Cáritas Brasileira fomentando distribuição de alimentos no escopo do Programa Aliança para o Progresso.

O trabalho comum entre Cáritas e Conic teve início com a vinda de haitianos ao Brasil, a partir de 2010, e essa complementação de esforços prosseguiu através de seminários e oficinas em que seus agentes puderam compartilhar experiências, algo que foi importante para que a entidade ecumênica se firmasse nessa frente de atuação. E o Conic conseguiu, através desse trabalho, envolver a denominação histórica que o havia fundado, mas posteriormente se afastado, a Igreja Metodista, além de duas pentecostais. As organizações cristãs, evidentemente, não conseguem conter o fluxo migratório, tampouco influenciar na política pública nacional sobre o tema, que é muito adversa no atual governo de Jair Bolsonaro. Porém, movidos pelo ideal cristão do acolhimento caridoso, Cáritas e Conic, cada qual a seu modo e com capacidades distintas, buscam ser modelares no apoio a esse segmento populacional que cresceu bastante em face de problemas e contradições do mundo contemporâneo.

## Referências

- ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS. Convenção relativa ao estatuto de refugiados. Brasília, DF: Acnur, 1951. Disponível em: <https://bit.ly/38zUVcI>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- ANDRADE, José H. Fischel de. Aspectos históricos da proteção de refugiados no Brasil (1951-1997). In: JUBILUT, Liliana Lyra; GODOY, Gabriel Gualano de (org.). *Refúgio no Brasil: comentários à Lei 9.474/97*. São Paulo: Quartier Latin, 2017. p. 41-80. Disponível em: <https://bit.ly/3kv950R>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- ANDRADE, José H. Fischel de. O Brasil e a Organização Internacional para Refugiados (1946-1952). *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, DF, v. 48, n. 1, p. 60-96, 2005.
- BAENINGER, Rosana *et al.* (org.). *Migrações Sul-Sul*. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó”, 2018.
- BAENINGER, Rosana. Migrações transnacionais de refúgio no Brasil. In: LUSSE, Carmen (org.). *Migrações internacionais: abordagens de direitos humanos*. Brasília, DF: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, 2017. p. 13-29. (Série Migrações).
- BOTEGA, Tuíla; CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu (org.). *Migrações internacionais de retorno no Brasil*. Brasília, DF: Ministério do Trabalho e Emprego, 2015.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Estimativas populacionais das comunidades*. Brasília, DF: Ministério das Relações Exteriores, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/36AfTWa>. Acesso em: 13 nov. 2020.
- BRASIL. *Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017*. Institui a Lei de Migração. Brasília, DF: Presidência da República, 25 maio 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3nlUHdw>. Acesso em: 24 set. 2020.
- BRASIL. *Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997*. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Brasília, DF:

- Presidência da República, 23 jul. 1997. Disponível em: <https://bit.ly/3kmlMep>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- BRASIL. Ministério da Cidadania. *Estratégia de interiorização dos venezuelanos*: relatório de movimentos assistidos. Brasília, DF: Ministério da Cidadania, 2019a. Disponível em: <https://bit.ly/3nbGNKO>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. *Refúgio em números*. 4. ed. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2019b. Disponível em: <https://bit.ly/2UmclSZ>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- CAMARGO, Carlos Augusto de Oliveira. *A Cáritas Arquidiocesana de São Paulo: sua missão como organismo eclesial de promoção humana*. 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CÁRITAS. *Números do refúgio*. Rio de Janeiro: Cáritas, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2IzmQIE>. Acesso em: 24 set. 2020.
- COSTA, Emily. Bilionário se muda para RR e ajuda venezuelanos que chegam ao Brasil: “Todo dia é uma lição”. *GI*, Boa Vista, 22 maio 2019. Disponível em: <https://glo.bo/3nh7e1G>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- FACUNDO, Ângela. *Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no Sul e Sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2017.
- FASSIN, Didier. *La raison humanitaire*. Paris : Gallimard; Seuil, 2010.
- HANDERSON, Joseph. *Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION MIGRATION. *World migration report 2018*. Geneva: IOM, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2ImWVdO>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- JESUS, Alex Dias de. Fronteiras e atravessamentos: experiências migratórias de haitianos em Tijuana, México. *Formação*, Presidente Prudente, v. 26, n. 49, p. 85-105, 2019.
- JUBILUT, Liliana Lyra. A acolhida da população refugiada em São Paulo. In: RODRIGUES, Viviane Mozzine.; DA SILVA, Cesar Augusto S. (org.). *Refugiados*. Vila Velha: Nuares, 2005. p. 95-129.
- JUBILUT, Liliana Lyra. *O direito internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro*. São Paulo: Método, 2007.
- LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*. São Paulo: Politeia, 2017.
- LIMA, João Brígido Bezerra et al. *Refúgio no Brasil: caracterização dos perfis sociodemográficos dos refugiados (1998-2014)*. Brasília, DF: Ipea, 2017.
- MILESI, Rosita, ANDRADE, William. Atores e ações por uma lei de refugiados no Brasil. In: BARRETO, Luiz Paulo (org.). *Refúgio no Brasil: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas*. Brasília, DF: Acnur; Ministério da Justiça, 2010. p. 22-47.
- MOREIRA, Julia Bertino. *A questão dos refugiados no contexto internacional (de 1943 aos dias atuais)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de Campinas, Unicamp, 2006.

- MOREIRA, Julia Bertino. *Política em relação aos refugiados no Brasil (1947-2010)*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de Campinas, Campinas, 2012.
- PAIVA, Odair da Cruz. Refugiados de guerra e imigração para o Brasil nos anos 1940 e 1950. *Travessia*, São Paulo, v. 37, p. 25-30, 2000.
- PAZZINI, Domila do Prado. Haitianos em Tijuana, México: um estudo de redes de ajudas e afetos. In: ROJAS, Jeison Calvo. *Miradas a la sociedad actual: contribuciones multidisciplinares desde las ciencias sociales*. Madrid: Global Knowledge Academic, 2019. v. 1. p. 173-183.
- PERIN, Vanessa Parreira. “Um campo de refugiados sem cercas”: etnografia de um aparato de governo de populações refugiadas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 41, p. 303-330, 2014.
- RATHA, Dilip; SHAW, William. South-South migration and remittances. Washington, DC: World Bank, 2007. (World Bank Working Paper. No. 102). Disponível em : <https://bit.ly/3eVSUJa>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- RUSEISHVILI, Svetlana. Perfil sociodemográfico e distribuição territorial dos russos em São Paulo: deslocados de guerra da Europa e refugiados da China após a Segunda Guerra Mundial. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 1-20, 2018.
- RUSEISHVILI, Svetlana; CHAVES, João. Deportabilidade: um novo paradigma na política migratória brasileira? *Plural*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 15-38, 2020.
- SÁ, Patricia Rodrigues Costa; FERNANDES, Duval Magalhães. Amazonian gateways: a rota de acesso de imigrantes até o Brasil pela região Norte. In: SEMINÁRIO MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS, REFÚGIO E POLÍTICAS, 2016, São Paulo. *Anais [...]*. Campinas: Nepo Unicamp, 2016.
- SALES, Eugenio; ARNS, Paulo Evaristo. A história não contada do refúgio no Brasil antes da Lei nº 9.474/97. In: BARRETO, Luiz Paulo (org.). *Refúgio no Brasil: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas*. Brasília, DF: Acnur; Ministério da Justiça, 2010.
- SALLES, Maria do Rosário Rolfsen. A política imigratória brasileira no pós-Segunda Guerra Mundial e os refugiados: uma leitura da Revista de Imigração e Colonização. *Cena Internacional*, Brasília, DF, v. 9, n. 2, p. 184-210, 2007.
- SANGALLI, Lucas Cé; GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos. Cursos migratórios e novas circularidades: migrantes da África Ocidental no Sul do Brasil. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, DF, v. 27, n. 56, p. 61-80, 2019.
- SARTORETTO, Laura Madrid. *Direito dos refugiados: do eurocentrismo às abordagens do Terceiro Mundo*. Porto Alegre: Arquipélago, 2018.
- SASSEN, Saskia. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- SEYFERTH, Giralda. A assimilação dos imigrantes como questão nacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 95-131, 1997.

- UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. *Global trends: forced displacement in 2018*. Geneva: UNHCR, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3nbJWu6>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. *Global trends: forced displacement in 2019*. Geneva: UNHCR, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/32EhlFL>. Acesso em: 24 set. 2020.
- VIEIRA, Daniane Rafael. *Do Congo para o Brasil: as perspectivas de vida e de trabalho de refugiados e solicitantes de refúgio congolezes no Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine. As novas migrações. *Sur, São Paulo*, v. 13, n. 23, p. 17-28, 2016.

Recebido em: 18/04/2020

Aprovado em: 07/05/2020

**Como citar este artigo:**

- SOUZA, André Ricardo de e RUSEISHVILI, Svetlana. As organizações cristãs de abrangência nacional em face da questão dos refugiados. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 537-555.



# A formalização da intolerância religiosa em registros policiais: retrato de um problema em (des)construção<sup>1</sup>

Camila Silva Nicácio<sup>2</sup>

**Resumo:** Este texto investiga como se dá a formalização das demandas pautadas na discriminação ou preconceito por motivo religioso, na passagem da linguagem social, em que são enunciadas, para a linguagem especializada do direito. A análise, feita a partir de um conjunto de dados extraídos de boletins de ocorrência, aponta que, na fase inicial do processo de formalização, ou *mise en forme*, de uma reclamação, o padrão de preenchimento dos dados parece ter impacto na visibilização da intolerância religiosa como problema público.

**Palavras-chave:** Intolerância religiosa. Formalização. Registros policiais. Invisibilização. Problemas públicos.

**The formalization of religious intolerance in police records: the picture of a problem in (de)construction**

**Abstract:** *This text investigates the formalization of demands based on religious discrimination or prejudice, in the transition from the social language used to enunciate them, to the specialized language of the law. An analysis based on a set of data extracted from police reports shows that, in the initial phase of the formalization*

<sup>1</sup> O presente trabalho é fruto de uma pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo nº 2019/11202-0.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Belo Horizonte – Brasil – camilanicacio@hotmail.com

*process or mise en forme, of a complaint, the pattern of filling in the data interferes on the visibility of religious intolerance as a public problem.*

**Keywords:** *Religious intolerance. Formalization. Police records. Invisibilization. Public problems.*

## Introdução

Dados oficiais e não oficiais vêm dando conta do aumento da violência relacionada à intolerância religiosa no Brasil.<sup>3</sup> A questão da intolerância, ou preferencialmente seu reverso, a tolerância, é fundamental para as democracias e se inscreve no contexto mais abrangente do tratamento da diferença, seja este oriundo de instituições oficiais ou não. Aponto a institucionalidade de tratamento em paralelo à não institucionalidade, pois, em um marco de pluralismo, tanto jurídico quanto social, há diversidade de arenas, atores e formas de abordagem de um mesmo problema.<sup>4</sup> Referidos elementos podem se complementar, se alternar ou concorrer entre eles, a depender da intensidade e do contexto em que ocorre a violência a ser enfrentada. No plano institucional, o sistema de Justiça é um deles, em sua dupla pretensão de controle e de regulação. Referida pretensão se viu alargada sobremaneira com a ampliação das garantias e direitos fundamentais trazida pela Constituição de 1988 (CF/88), marco normativo de expansão não somente de novos direitos, mas também de novos sujeitos e ferramentas jurídicas disponíveis, no que foi chamado por alguns de “curto-circuito normativo” (Santos, 2009). Ampliados o leque de direitos, as formas de mobilizá-los e os sujeitos que deles são destinatários, compreender a transposição de demandas havidas no plano social para o campo jurídico resta, contudo, uma tarefa complexa. Baseado em código próprio, muitas vezes apontado como árido e de pouca capilaridade social, o direito é objeto de tradução: para que se o compreenda, fórmulas, brocardos e expressões técnicas são decodificados em linguagem acessível aos cidadãos em ambientes como defensorias públicas, escritórios de advocacia ou assessorias jurídicas populares. Uma concepção forte de acesso à Justiça contempla necessariamente o acesso ao que a técnica jurídica não desvela. Ocorre que o contrário deve forçosamente ter lugar, a tradução se fazendo também em sentido inverso: da linguagem das ruas, dos coletivos e associações ou de indivíduos, as demandas que mobilizam o direito têm que passar por um

<sup>3</sup> Para consulta, algumas fontes: Disque 100 (Ministério dos Direitos Humanos); Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (Rivir), do então Ministério de Estado das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (Brasil, 2016); Santos et al., 2016; e *Latest trends in religious restrictions and hostilities* (Pew Research Center, 2015).

<sup>4</sup> As discussões sobre *deep equality* no contexto canadense são instigantes nesse sentido. Cf. Beaman, 2017.

processo de tradução. Como toda tradução, a operação é laboriosa e potencialmente problemática.

Na tradução do código social ao código do direito, perguntas se colocam: como as demandas adentram o campo jurídico? Como os reclamantes se referem à suposta violência sofrida? Como a descrevem? O quão detalhadas são? Como tais descrições ou narrativas são compreendidas pelos interlocutores do outro lado do balcão? Como são transpostas aos documentos oficiais? São pré-identificadas com um tipo específico de violência? Em caso afirmativo, a partir de qual índice ou palavra-chave? Dentre outras, fixei-me a tais questões ao me debruçar sobre um conjunto de informações extraídas dos bancos de dados da Polícia Civil de Minas Gerais, a fim de tratar do problema da tradução, aqui chamada “formalização”, e de outros que dela, suponho, advêm.

Restituo o itinerário dessa investigação em quatro momentos. No primeiro, apoiada em literatura já assentada, abordo a difícil conexão entre liberdade religiosa, democracia e tolerância em um Brasil de tradição cristã predominante (i). Posteriormente, localizo o problema conceitual acerca da intolerância religiosa e o percurso de disputa de sentido de que ela foi e é objeto até os dias de hoje (ii). Em seguida, dedico-me a analisar, à luz do que foi proposto por Acosta (1987) como *mise en forme*, a formalização de demandas sociais relativas à discriminação por motivo religioso na linguagem jurídica em registros policiais (iii), bem como os reflexos aparentes de tal formalização para a publicação e visibilização da intolerância religiosa como um problema público (iv).

## Conexões entre liberdade religiosa, democracia e tolerância

A questão da violência relacionada à religião é antiga no Brasil, e não podia ser diferente, em um país construído sob o signo de um etnocídio original contra a população nativa e suas formas de manifestação, tais como sua comida, sua arte, sua maneira de pensar, seus costumes, suas religiões e crenças. Na linhagem de Pierre Clastres (1974), referido etnocídio deve ser pensado como a diminuição, quando não o extermínio, da alteridade, sempre diversa. Dentre nós, isso pôde ser observado, e ainda o é, ao menos em relação a duas alteridades distintas: a indígena, autóctone, e a negra, traficada à força. À época, às necessidades da expansão da empresa mercantil serviu o que vigorava na ciência, segundo a qual escalas evolucionistas mensuravam o grau de humanidade possível dentre os seres. A partir dessa cartilha, a história é conhecida: associados, evolucionismo e etnocentrismo garantiram a marginalização de porções inteiras do globo, como povos marcados pela “falta”, a quem cabia, pela docilização disciplinar ou pela chibata, o trabalho para a formação e acumulação de riqueza.

O presente trabalho não tem como objeto, manifestamente, voltar à origem de tais eventos, nem mesmo passá-los em revista, de forma meramente ilustrativa.

Não pode, contudo, deixar de considerá-los como precedente necessário à violência e à desigualdade que se seguiram – e persistem – como características da nação então em construção, inclusive no que toca à questão da discriminação religiosa, objeto direto da minha reflexão.

Assim, no campo religioso, interessa-me pontuar que a postura etnocêntrica encontrou guarida na afirmação do cristianismo, notadamente o católico, durante séculos, como a religião oficial. É sabido, mormente pelo trabalho realizado pelas ciências sociais no Brasil: durante um largo período, ser brasileiro era ser católico, donde a afirmação, vinda de tais ciências, referente à particularidade do processo de secularização no país. Montero (2006; 2009) e Giumbelli (2002; 2008), por exemplo, afirmam que a separação entre Estado e Igreja católica no final do século XIX não representou necessariamente a retirada ou a redução de sua importância social; em outras palavras, a laicidade do Estado não foi acompanhada da secularização da sociedade. Ao contrário, na passagem da monarquia à república, ao perder o status de religião oficial de que ela se beneficiava desde o período colonial, a Igreja católica reivindicou um tratamento preferencial em face de uma abertura jurídica tendente a consagrar, de modo quase irrestrito, o princípio da liberdade religiosa. Enquanto a Constituição de 1891 havia oficialmente instituído o princípio da laicidade – e conseqüentemente, entre outros, a secularização de cemitérios, a instituição do ensino laico ou ainda a invalidação dos efeitos jurídicos do casamento religioso –, as constituições seguintes, sob os auspícios, ou mais precisamente sob a pressão da Igreja católica, propiciaram o retorno de tais efeitos aos seus textos, excetuando-se apenas o princípio da laicidade propriamente dita.

Sob a inspiração católica – tida, até então, como o “referente naturalizado do religioso” (Montero, 2015) – foi, assim, edificado um sistema jurídico que reconhecia as associações religiosas em geral como pessoa jurídica de direito privado, dispondo de uma liberdade alargada quanto à gestão de seu patrimônio, bem como de seu modo de criação e funcionamento. Referido sistema está, ainda hoje, na origem da proliferação de igrejas no Brasil, independentemente de sua filiação. Por essas razões é que se afirma que a Igreja católica foi uma personagem central para a desmonopolização do grande “mercado da fé e da crença”, no qual ela havia imperado solitária durante séculos (Giumbelli, 2008).

À luz desse histórico, literatura já assentada aponta as estratégias mobilizadas e as agruras vivenciadas por outras crenças para se afirmarem como religião no espaço público brasileiro. Machado (2012) indica, por exemplo, como minorias protestantes, espíritas, indígenas e afro-brasileiras foram desprivilegiadas na relação com o Estado se comparadas à Igreja católica, no que se refere a auxílios financeiros, isenção de impostos e parcerias com agências governamentais, e isso apesar das mudanças ocorridas nos dispositivos de regulação jurídica da relação entre Igreja e Estado nas constituições de 1945, 1967, 1969 e 1988.

Nesse mesmo sentido, Giumbelli (2008) afirma a reação de grupos espíritas à perseguição empreendida pelo Estado contra suas práticas mediúnicas, no curso dos séculos XIX e XX, em um momento de intensa regulamentação sanitária e policial, em que tais práticas eram identificadas ao crime de charlatanismo. Ao denunciarem uma “contradição” entre o Código Penal de 1890 e a Constituição de 1891, e ao mobilizar a categoria da “caridade”, pertencente há muito ao conhecido (e já aceito) léxico católico, espíritas conseguiram o enquadramento de suas práticas na noção de “religião”, afastando de si a perseguição estatal. Nesse mesmo sentido, Montero (2009) evocará a “invenção” de novas religiões, a partir da religião católica, como modelo e referência para a formulação de direitos. Giumbelli ressaltará que, a partir daquela forma de proceder, os espíritas auferiram igualmente tratamento dispensado às “verdadeiras” religiões, ao contrário da umbanda e do candomblé, que até meados das décadas de 1960 e 1970, e isso de alguma forma persiste, deveriam obter autorização administrativa ou registro policial para permitir o funcionamento de seus terreiros, evidenciando a dificuldade em serem considerados como “religião” propriamente dita. Outro trabalho, assinado por Schritzmeyer (2004), analisa sentenças judiciais e textos jurídico-doutrinários que trataram de curandeirismo, charlatanismo e exploração da credulidade pública ao longo do século XX, demonstrando como os argumentos acionados por tais textos se alinhavam à sanha de controle e contenção social do período, tendo como alvo sobretudo espíritas e religiões de matriz africana. Nas palavras de Montero (2009: 12):

Durante meio século práticas de cura, danças, tambores, reuniões de possessão, sacrifícios de animais enfrentaram a ordem repressiva do Estado, ora porque desafiavam a moralidade pública, ora porque perturbavam o sossego das famílias, ora porque levavam à histeria e outras doenças, ora porque eram simples expressão de incivilidade e “barbárie”.

Segundo o texto de Montero, a Constituição republicana proibia a intervenção do Estado nas religiões, enquanto, concomitantemente, chancelava e encorajava concepções que definiam o religioso e o não religioso tomando de empréstimo o repertório católico (sobretudo baseado na oposição “caridade/interesse”), o que serviu para marginalizar – ao passo em que permitia e legitimava outras – várias práticas não consideradas como “religiosas”.

O que tais referências indicam é que, ainda que relativamente recente, a liberdade religiosa e o pluralismo religioso, referendados desde 1891 e confirmados pela Constituição Federal de 1988, parecem ter um longo caminho a trilhar em direção à efetividade em nosso país. Exemplo disso é a tensão entre o reconhecimento da igualdade formal das religiões diante do Estado e a dificuldade de reconhecimento material de algumas dessas práticas, ou ainda sua subclassificação

em religiões de “segunda classe”, haja vista a marginalização de minorias protestantes, espíritas, indígenas e de praticantes de rituais afro-brasileiros no passado, e destes ainda hoje (Oro, 2011).

Contida no art. 5, VI, da CF/88, por “liberdade religiosa” devemos entender três tipos distintos, embora relacionados, de liberdade: a liberdade de crença; a liberdade de culto; e a liberdade de organização religiosa (Afonso da Silva, 2000). Enquanto a liberdade de crença se refere à escolha de uma religião, de mudar de religião, e também a liberdade de não aderir a religião alguma, bem como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo, a liberdade de culto se refere à liberdade para praticar ritos, cultos, cerimônias, manifestações e reuniões previstas no corpo da doutrina de uma determinada religião. É expressamente vedado aos poderes públicos embaraçar o exercício dos cultos religiosos (art. 19, I, CF/88), devendo, ao contrário, protegê-los, impedindo que outros o façam. Por sua vez, por “liberdade de organização religiosa” devemos entender a liberdade no campo de relações possíveis com o Estado, notadamente aquelas baseadas na “colaboração de interesse público” a que se refere o art. 19, inciso I, da CF/88, bem como liberdade de estabelecimento e organização das igrejas.

Assim apresentada em nossa sistemática constitucional, a liberdade religiosa, e a liberdade de consciência de que é corolária, é identificada nas democracias ocidentais como uma liberdade fundadora de todas as outras liberdades. Direito personalíssimo, a liberdade religiosa visou, desde o início, proteger a diversidade das profissões de fé em uma época dilacerada por guerras de religião. A partir de então, incorporada em todas as declarações, convenções e tratados de direitos humanos no plano internacional, a liberdade religiosa tornou-se, mais do que qualquer outra, termômetro a partir do qual se mensura a capacidade das sociedades contemporâneas em tolerar a diversidade. A este termo propriamente dito, “tolerância”, e a seu duplo, “intolerância”, voltarei na seção seguinte. Aqui cabe lembrar, ainda que brevemente, e como um pressuposto das considerações que vão se seguir, a relação direta e necessária, no plano teórico, entre democracia e liberdade religiosa.

O Estado democrático de direito afirmado no art. 1º da Constituição Cidadã, cujo pilar é, dentre outros, o pluralismo político, exige que a diversidade social seja considerada como um valor, como um bem, e não como uma prenda a ser paga pela contemporaneidade em razão das diversas e inúmeras experiências de vida que ela abriga. Ao contrário, o projeto moderno, de que as democracias ocidentais são, ainda que mal-acabadas, a expressão mais autêntica, impõe que a pluralidade e a diversidade tenham lugar, pois que correlacionadas à liberdade. Porque democrático e de direito, tais democracias se colocam como dever levar em conta as minorias, sejam elas numéricas ou simbólicas, vez que em seu bojo o projeto de vida de uns tem tanto valor quanto o projeto de vida de outros, sendo

o respeito e a consideração com a diversidade e com a pluralidade o norte para a elaboração das políticas públicas, das leis e das decisões judiciais.

De matriz liberal, a palavra “tolerância” é de regra evocada, desde os textos fundadores que se dedicaram ao tema, como os de Locke ou Voltaire, para tratar da relação com a diferença. Base para a defesa da separação das coisas do Estado e aquelas da Igreja no século XVII, a noção de tolerância tornou-se sustentáculo do Estado secularizado que, no século seguinte, emergiria. Porque cada um depositaria no Estado a confiança de ser por ele protegido, ao preço de renunciar a algumas liberdades, àquele caberia garantir uma convivência pacífica, entre iguais, embora diferentes. Desde então, embora largamente referendada e assentada em legislações no plano interno e internacional, tal noção jamais deixou de ser objeto de reflexão, notadamente no campo da filosofia. É assim que Karl Popper alertará, insuspeitadamente no ano de 1945 (*The open society and its enemies*), que mesmo a tolerância deveria ser limitada, vez que sua não limitação poderia engendrar o fim da própria tolerância, no que ficou cunhado como o “paradoxo da tolerância”.

Crítico da centralidade que tal paradoxo obteve e autor de pelo menos cinco “regimes diversos de tolerância”, nenhum deles universalmente válido, Michael Walzer (1999: XII) afirma que “a tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária”. Não se trata, contudo, da mera “tolerância social” de diferentes formas de vida, vez que essa, sozinha, não é suficiente, mas do “reconhecimento legal igual”, como a justiça exige, conforme evocado por Rainer Forst (2009: 25). Assim, não havendo uma só resposta para a ideia de “bem” ou de “vida boa”, cabe ao Estado, ao organizar o pluralismo e fazê-lo valer, basear suas ações em argumentos generalizáveis, tais como a liberdade ou a igualdade, em que a reciprocidade política dos sujeitos de direito tenha lugar. Ou ainda nas palavras de Scanlon (2009: 34):

[...] todos os membros da sociedade têm direito igual a serem levados em consideração na definição do que seja nossa sociedade e direito igual a participarem na determinação daquilo que ela virá a ser no futuro.

A partir dessa breve abordagem, pretendi esboçar o pano de fundo no qual as demandas de reconhecimento por parte de religiosos e não religiosos junto ao direito têm a pretensão de serem lidas, segundo uma certa filosofia política e constitucional. No mundo da vida, tudo parece, contudo, ocorrer de modo menos coerente ou a-problemático. Assim, em contraste com dados e fatos extraídos da realidade, referido pano de fundo deixa entrever o status problemático e delicado da relação entre liberdade religiosa, tolerância e democracia no Brasil. A despeito de um marco normativo assentado sem equívoco em nome da mais irrestrita liberdade religiosa, supõe-se que o passado de hegemonia e monopólio

religioso da matriz cristã, notadamente a católica, tenha deixado marcas sensíveis para o tratamento das diferenças no plano religioso, criando impasses para a proposta democrática, radicalmente tolerante e aberta ao pluralismo.

Passo, a seguir, à questão da intolerância religiosa. Embora tenha espaço na literatura acadêmica, tal noção não goza de unanimidade quando da discussão sobre liberdade e pluralismo religioso no Brasil, e o porquê disso merece ser sondado.

## Intolerância ou racismo religioso?

O leitor atento terá notado que me vali até aqui de pelo menos três expressões diversas para me referir aos conflitos referentes à diversidade das religiões: “discriminação ou preconceito por motivo religioso”, “violência contra as religiões” e, finalmente, “intolerância religiosa”. Inserida propositalmente no texto, essa aparente hesitação dá a conhecer os caminhos sinuosos da definição de um fenômeno que pena ainda a encontrar seu lugar tanto no campo social quanto no campo jurídico.

Os primeiros termos, “discriminação” e “preconceito”, são aqueles encontrados na lei que abarca o assunto no ordenamento jurídico brasileiro. Conhecida como “Lei do Racismo” ou “Lei Caó”, a Lei nº 7.716 foi editada emblematicamente no ano de 1989, como um dos frutos da campanha pela Constituinte, e estabeleceu o racismo como crime inafiançável e imprescritível no plano constitucional. Inicialmente voltada à repressão do preconceito por motivo de raça ou cor, referida lei ampliou seu escopo para alcançar discriminações em razão de etnia, religião ou procedência nacional em 1997, segundo redação da Lei nº 9.459. Em discussão recente, pretendeu-se que em sua interpretação seja contemplada também a homofobia, equiparada ao crime de racismo, por motivo de discriminação e preconceito em razão de orientação sexual e/ou identidade de gênero.<sup>5</sup>

Já a expressão “intolerância religiosa” conhece outra história. A ela passo a me dedicar a seguir.

No Brasil, a questão da “intolerância religiosa” já foi alvo de poucas, mas muito frutuosas abordagens acadêmicas. Para o fim almejado neste tópico,

<sup>5</sup> Decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), no âmbito da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 26, assentou, em janeiro de 2019, a omissão inconstitucional do Congresso Nacional por não editar lei que criminalize atos de homofobia e de transfobia. O entendimento foi o de que a mora congressional implica agressão direta aos direitos fundamentais da comunidade LGBT e que referidos atos devem ser enquadrados como tipo penal definido na Lei nº 7.716/1989 até que o Congresso Nacional edite lei específica sobre a matéria. Para a ampliação do escopo da Lei do Racismo, o STF entendeu que a configuração desse tipo de crime não depende unicamente de aspectos biológicos e/ou fisiológicos, devendo-se levar em conta a lesão à dignidade de grupos vulneráveis, independentemente de tais aspectos. Essencial na decisão foi, igualmente, a reafirmação do exercício da liberdade religiosa, desde que ele não configure discurso de ódio contra aquele público (STF..., 2019).

realço sobretudo os trabalho de Miranda (2010; 2012; 2014; 2015), Miranda, Oliveira e Paes (2007; 2010), Miranda, Mota e Pinto (2010), Miranda, Correa e Almeida (2017a), Miranda, Correa e Pinto (2017b), Bortoleto (2014; 2015), Fernandes e Adad (2017) e Hoshino e Bueno (2019).

Quanto às investigações de Miranda, em dez anos de trabalho, sua agenda de pesquisa parece se dividir em pelo menos dois momentos. Os primeiros trabalhos se voltaram à compreensão das dinâmicas pelas quais os afro-religiosos se apresentavam como vítimas de intolerância religiosa, bem como dos meios utilizados para dar visibilidade às suas demandas, como, por exemplo, denúncias na mídia, registros em delegacias de polícia e, residualmente, processos judiciais que deles advinham. Neste momento, encontram-se etnografias dedicadas a sondar o tratamento e administração institucional de conflitos acerca da intolerância religiosa por parte de agentes do Estado, mormente policiais, promotores, magistrados, conciliadores e mediadores (2010; 2012). Em um segundo bloco de investigação, pode-se situar a tentativa de identificação e análise das formas como religiosos afro-brasileiros se organizam no espaço público para reivindicar seus direitos de cidadania. A partir de estudos etnográficos, Miranda sonda as diferentes práticas, operações discursivas e vocabulário de motivações de que se valem aqueles agentes para se legitimar no espaço público e situar a intolerância religiosa como um problema público, demandando tratamento adequado por parte dos poderes públicos e instituições sociais (2014; 2015; 2016; 2017a; 2017b).

Bortoleto (2014; 2015) irá, por seu turno, demonstrar como um caso ocorrido em 2008 na cidade do Rio de Janeiro contribuiu para a definição da intolerância religiosa como “crime”. Para além da análise do caso concreto, coube a este autor reconstruir em profundidade a categoria “intolerância religiosa”. Baseado em uma vasta bibliografia, Bortoleto passa em revista mais de duas décadas de reflexão em torno do que veio a ser chamado “conflito entre adeptos de igrejas neopentecostais e os das religiões afro-brasileiras”. O autor sistematiza referida produção científica em três fases, descrevendo-as como um movimento de passagem da noção de “guerra santa” àquela de “intolerância religiosa”, em que a natureza do conflito se transforma. A primeira, de caráter ensaístico, situa-se ainda nos anos 1980 e tem seu lastro em material jornalístico que, à época, dava conta do aumento exponencial de igrejas pentecostais cujas práticas encorajavam ataques às manifestações de fé das religiões afro-brasileiras, donde a expressão, cunhada naquele momento, “guerra santa”. Essa primeira abordagem lançou bases para o desenvolvimento de uma agenda de pesquisa que se encontra em curso até os dias de hoje. Uma segunda fase se baseou no aprofundamento das análises acerca desse novo pentecostalismo, chamado por alguns, a partir de então, “neopentecostalismo”, que tem na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) sua mais forte expressão, e cujas práticas, lastreadas nos rituais da “libertação do mal” e

da “teologia da batalha espiritual”, significam maior contraposição às religiões afro-brasileiras. Em terceiro plano, os estudos convergiram para a compreensão de como os afro-brasileiros se comportavam, via organização ou não, frente aos então chamados “ataques” impingidos por seus antagonistas. É nesta terceira fase em que o termo “intolerância religiosa” ganha força como categoria discursiva, não somente pela atuação de grupos e associações militantes, como também pelo envolvimento de setores do sistema de Justiça, segundo o que foi demonstrado pelo caso concreto analisado por Bortoleto (2014; 2015).

Fernandes e Adad (2017) discutem um possível deslocamento da noção de “intolerância religiosa” para aquela de “racismo religioso”, em que os marcadores cor/raça se sobrepõem ao marcador religião. A partir de uma leitura decolonial e apoiadas nos dados do *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil* (Rivir) (Brasil, 2016), as autoras relacionam a noção de intolerância religiosa ao empreendimento colonial na América Latina, que a partir da naturalização e da hierarquização das diferenças pôde dominar e controlar. Ao citar o Rivir, as autoras situam o racismo como uma “dupla intolerância” religiosa, haja vista a dificuldade em se denunciar e processar os casos de violências e intolerâncias sofridas pela comunidade de religião afro-brasileira, o que seria justificado “tanto pela falta de estrutura dos órgãos como do reconhecimento e do acolhimento pelos funcionários que recebem essas denúncias” (Brasil, 2016: 14).

Por fim, em artigo no qual comentam o resultado da votação, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), do Recurso Extraordinário (RE) 494601, Hoshino e Bueno (2019) indagam sobre o possível reconhecimento, por parte do tribunal, do racismo religioso como elemento do racismo estrutural no Brasil.<sup>6</sup> Nas palavras dos autores:

Há anos vem se reivindicando o conceito que, no lugar de sua congênere liberal – a “intolerância religiosa” – demarca “a gravidade e, sobretudo a especificidade da experiência de uma violência perpetrada contra as religiões de matriz africana, que tem no racismo o seu sustentáculo de legitimação e ação destruidora”, posto que as agressões por elas sofridas “não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, cosmogonias, em suma, modos de viver e existir negroafricano amalgamados nas comunidades de terreiro.

<sup>6</sup> A relação entre a insuficiência da noção de “intolerância” religiosa com o racismo religioso e o racismo estrutural foi desenvolvida em outro trabalho que analisou criticamente o RE 494601, no qual se apontou para a parcialidade (“branquidade”, dirão os autores) da noção liberal “tolerância”, bem como para a exploração dos dispositivos de racialização e de normativa branca que o caso envolveu (Hoshino; Karam De Chueiri, 2019).

Ainda nesse diapasão, é Miranda (2019) que, em artigo recente publicado na mídia, indaga sobre a correlação entre a intolerância religiosa e o “genocídio do povo preto”. A autora aponta para a violência crescente contra os adeptos das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro, segundo uma evolução que migraria da intolerância religiosa ao racismo e, posteriormente, ao genocídio. Tal gradação já teria sido reconhecida institucionalmente, vide nota técnica do Ministério Público Federal (MPF), em 2018, em que classifica os casos de violência ora como “crimes de ódio” e “racismo religioso”, ora como “atos terroristas” ou “genocídio”. Impetrados por adeptos de igrejas neopentecostais ou pela milícia e pelo tráfico de drogas, tais ataques comporiam uma estratégia de domínio de territórios há muito abandonados pelo Estado. Segundo a autora, o avanço de disputas que utilizam os confrontos religiosos tenderiam a criar uma “cortina de fumaça” para a dominação dos territórios. Ao indicar a expressão “narcopen-tecostalismo” e a prisão de um grupo denominado “Bonde de Jesus”, Miranda aponta a relação de tais eventos com a penetração de evangélicos neopentecostais no sistema carcerário. Tais incidências teriam repercussão igualmente em estados como Pará, Amazonas, Alagoas, Bahia, Pernambuco, São Paulo, Sergipe e Rio Grande do Sul. Encarada por especialistas não somente como um problema no campo das disputas religiosas, mas uma questão de segurança pública, tal tendência imporia novas ferramentas e estratégias de intervenção para impedir o ataque cultural e físico à afrorreligiosidade no Brasil.

Tais debates deixam entrever uma disputa acerca da expressão. Diferentes frentes discursivas parecem se organizar para reivindicar um conteúdo específico do fenômeno. Assim, enquanto importa para alguns atores realçar o amálgama entre preconceito religioso e racismo, outros visam a generalidade de uma expressão que abarque preconceitos contra toda e qualquer religião, indiscriminadamente. A escolha institucional do Rivir (Brasil, 2016), o principal relatório que trata da questão no país, pelo termo “intolerância religiosa” aponta nesse sentido.<sup>7</sup> Tais disputas deixam em aberto a questão da dificuldade em se localizar a intolerância religiosa no direito brasileiro em geral, e no direito penal em particular, assim como analisei em Nicácio (2020) e retomo, de modo incidental, a seguir.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Por sua abrangência, referida definição tem o “inconveniente da vantagem”, e parece ter sido escolhida justamente em razão disso: “O conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição. Entende-se intolerância religiosa como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a violência e a perseguição por motivo religioso são práticas de extrema gravidade e costumam ser caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida” (Brasil, 2016: 8).

<sup>8</sup> Os dados analisados junto à Polícia Civil de MG não permitiram avançar na correlação racismo e intolerância. Embora tenham apontado que, proporcionalmente ao número total de religiosos de matriz africana no Brasil, Umbanda e Candomblé sejam mais visados pela discriminação, em apenas 3 casos (do total de 101) correlacionam explicitamente racismo e intolerância religiosa (Nicácio, 2020).

## A intolerância religiosa nos registros policiais: do ato à infração

Nesta seção, importa restituir, a partir de dados primários, o início do processo de formalização das demandas pautadas na discriminação ou preconceito por motivo religioso em registros policiais, bem como apontar ruídos e lacunas encontrados em tal processo.

Por “formalização”, ou *mise en forme*, deve-se compreender a passagem do fato social ao fato jurídico e judiciário. Tal operação não pode ser considerada vulgar, uma vez que é hábil a decidir sobre o futuro do que merece, em maior ou menor grau, atenção e cuidado por parte do sistema de Justiça. Segundo Acosta (1987: 1), especificamente sobre a *mise en forme pénale*, existem dois momentos decisivos para que a passagem do social ao jurídico/judiciário seja realizada:

o do inquérito e o dos procedimentos judiciais. São eles que efetuam as operações essenciais de reconstituição, interpretação e codificação jurídica dos fatos. Cada uma dessas operações se efetua ao se antecipar às operações ulteriores, a fim de se assegurar a validade do produto.<sup>9</sup>

Em resumo, por formalização ou *mise en forme pénale*, o autor chamou o estudo do modo de constituição da infração penal a partir da transformação progressiva do que, de saída, é uma “trama de vida” em “fato jurídico” (Acosta, 1987: 2). Ao distinguir entre dois significados possíveis da expressão “infração”, de um lado como “definição legal”, e de outro como “constructo” propriamente dito, Acosta destaca o processo de construção da noção de “crime”, para além de sua expressão em códigos penais ou legislações esparsas. Enquanto a infração, como definição legal, consistiria em um “quadro de referência formal para a intervenção judiciária”, tal intervenção se constituiria em um “conjunto de operações visando a recortar a realidade e a reconstruí-la em função, entre outros, de um quadro de definição dado” (Acosta, 1987: 2), sendo a infração como constructo o resultado dessas operações ou processo, nomeado pelo autor de “formalização” ou *mise en forme pénale*.

O interesse na perspectiva de Acosta vem do fato de que ele, como crítico da clássica separação entre criminalização primária (fabricação das normas) e secundária (aplicação das normas),<sup>10</sup> desloca a tônica do funcionamento do sistema judiciário para o movimento de transformação da “matéria primária” em matéria suscetível de ser apropriada e submetida a um exame jurídico-penal.

<sup>9</sup> São de minha autoria todas as traduções a partir dos textos originais.

<sup>10</sup> Baseados nessa separação, muitos trabalhos “[...] postulam implicitamente a anterioridade da infração como um constructo em relação à intervenção judiciária; em outros termos, a infração é considerada como constituída no nível da trama social (‘trama de vida’), antes mesmo da incidência da abordagem judiciária” (Acosta, 1987: 3).

Com essa forma de proceder, o autor oferece uma ferramenta analítica de envergadura para as investigações sobre não necessariamente o funcionamento das instituições de polícia e de Justiça, mas sobre a relação entre elas e seu entorno, na passagem necessária de um plano para outro, do social para o da segurança pública e o da Justiça.

Tal perspectiva se adequa a minha abordagem uma vez que, ao trabalhar com o que antecede e fundamenta os inquéritos e as ações judiciais, suponho que a formalização de um evento no contexto jurídico, e as consequências que dela advêm, representa especial aporte para a força e a amplitude que toma um determinado fato no debate público, participando, como um de seus agentes, dos “processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social” (Montero, 2012: 178), dando-lhe visibilidade e legitimando-o.

À luz dessas concepções, analisarei alguns dados segundo a hipótese de que a qualidade da referida formalização ou *mise en forme* tende, por um lado, a acarretar tratamento institucional diferenciado a questões levadas ao poder público como demandas sociais e, por outro lado, a contribuir para o reconhecimento de mais ou menos legitimidade a elas e a seus atores, ao situá-los no debate público como centrais ou marginais. Ou seja, o começo do processo de formalização das demandas sociais no plano das instituições de Estado, no meu caso, as instituições de segurança pública, é fundamental para o desdobramento daquelas demandas não somente no plano jurídico e judiciário como também no plano político e administrativo. O, digamos, “sucesso” de uma demanda em eventual processo penal, bem como sua visibilização, depende desse começo, bem como dele depende a abordagem dessa demanda como um problema público que mereça intervenção estatal organizada.

Meu pressuposto é, então, o de que o registro de ocorrências compõe ativamente tal formalização ou *mise en forme pénale*, como uma de suas primeiras etapas ou passos para a reconstrução do fato no plano do direito, constituindo-se em um momento crucial para o “destino” do caso no domínio penal, uma vez que tal destino é “estritamente ligado àquela narrativa autorizada” (Lévy, 1985: 409), ou seja, ao registro administrativo. Em outras palavras, a referida operação de “reconstrução” é inseparável da “redação” das ocorrências (Lévy, 1985: 421), na transposição entre “trama da vida” e “mundo jurídico” (Acosta, 1987). Na ação de registros de ocorrência, como apontarei, podem-se destacar ao menos dois momentos para referida “reconstrução”. O primeiro diz respeito ao enquadramento do fato segundo uma classificação prévia, penal ou administrativa, identificando-o e nomeando-o como um fato criminoso. O segundo momento refere-se a “contar a história” do fato (Miranda; Oliveira; Paes, 2010: 129), ou seja, recolher e descrever, em espaço reservado para isso, denominado “histórico da ocorrência” ou “dinâmica do fato”, as características do fato que podem, eventualmente, servir à investigação ulterior.

As ciências sociais brasileiras foram até aqui pródigas em investigações na área das políticas públicas e direitos humanos em geral e na segurança pública em particular. Especificamente na área da segurança pública e justiça criminal, e valendo-se de registros ou boletins de ocorrência como fonte de pesquisa, diversos trabalhos podem ser encontrados (Kant de Lima, 1995; Misse, 1997; Beato Filho, 1999; Batitucci, 2007; Miranda; Oliveira; Paes, 2007; 2010). Neste domínio, os estudos convergem em alguns pontos: a conexão direta entre o sucesso da investigação e a quantidade e qualidade das informações coletadas em seu âmbito; a precariedade ou insuficiência do preenchimento desses documentos administrativos; seu caráter burocrático, “cartorial” e subjetivo, uma vez que “o registro é um ato interpretativo do Estado por meio das polícias” (Miranda; Oliveira; Paes, 2010: 125). Em trabalho sobre o *procès-verbal* francês, equivalente dos registros de ocorrências brasileiros, Lévy há anos havia apontado que estes eram “considerados por seus responsáveis como os mais fastidiosos, em que é preciso ‘fazer papel’, ou seja, sacrificar-se à necessidade de produzir a informação que, relacionando (ou não) um fato delituoso a uma pessoa suspeita, *permitirá o prosseguimento do processo repressivo (ou o interromperá)*” (Lévy, 1985: 408, grifos meus).

Na minha abordagem, apoiada nessa literatura, importa menos demonstrar, a partir de dados empíricos, as fragilidades das instituições no momento da transposição da “trama da vida” à “matéria de direito”, para retomar as expressões de Acosta, e mais relacionar tal transposição ou formalização com a sequência que dela advém e com ela está necessariamente conectada, referente à visibilização da própria infração ou crime em questão e o impacto de tal visibilização para a constituição de um problema público.

Antes de passar aos dados, apresento uma breve nota metodológica. Ao partir da estratégia da pesquisa de campo, meu trabalho se baseou na investigação de documentos de registro administrativos, em Minas Gerais chamados de Registros de Eventos de Defesa Social<sup>11</sup> (REDS), versando sobre o tema da intolerância religiosa, feitos pelos órgãos de segurança pública do Estado e disponibilizados pelo Observatório de Segurança Pública.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Módulo do Sistema Integrado de Defesa Social (SIDS) do Estado de Minas Gerais, destinado ao lançamento de ocorrências (crimes, contravenções, violências, acidentes e violações de direitos em geral) via internet, independentemente da instituição ou local de registro dos fatos. Este sistema é acessado por agentes de segurança pública cadastrados por meio de navegador web e consiste em um formulário eletrônico no qual as diversas características do fato são registradas em campos parametrizados, nos quais o usuário seleciona uma das opções constantes em uma lista fechada. Além disso, existe um campo textual denominado “Histórico da Ocorrência”, em que o usuário descreve os fatos. Cf. Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública (2008).

<sup>12</sup> O acesso a tais dados foi franqueado via acordo de cooperação técnica celebrado entre a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e a Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública (Sejusp), na data de 31 de maio de 2019, publicado no Diário Oficial de Minas Gerais de 4 de junho de 2019.

Foram utilizados dados referentes ao período de janeiro de 2016 a maio de 2018, aos quais tive acesso a partir de duas formas complementares de filtragem de ocorrências. A primeira, mais automatizada, consistiu na extração de todos os crimes em que foi utilizada a opção “Intolerância Religiosa” e “Discriminação/Preconceito Religioso” no campo “Causa ou Motivação Presumida”. Como apontei, o preenchimento desse espaço pelos agentes de segurança representa o primeiro passo da formalização da “trama da vida” para o plano jurídico. A segunda, mais manual, baseou-se na leitura e análise do campo “Histórico”, com seu relato textual dos fatos, com o objetivo de compará-los às opções utilizadas nos campos parametrizados. Porque não se encontrou, em números absolutos, um total muito elevado de ocorrências, as análises puderam ser feitas pelo universo encontrado, e não por amostragem.

Dentre os campos existentes na base de dados pesquisada, destacam-se: natureza principal e até três naturezas secundárias do fato; data e hora do fato; tipo de local onde aconteceu o fato; alvo, meio utilizado e causa ou motivação presumida; histórico da ocorrência, dentre outros. Todas as ocorrências foram analisadas com o objetivo de verificar: a) a existência (ou não) de um crime ou conflito motivado por intolerância religiosa; b) a(s) natureza(s) do crime ou conflito motivado por intolerância religiosa (com possibilidade de mais de uma natureza por ocorrência); c) a existência (ou não) de outra modalidade de intolerância como motivadora da ação dos envolvidos; d) a religião do envolvido que foi vítima da ação motivada por intolerância religiosa e, finalmente, e) a relação entre a vítima e o autor da ação motivada por intolerância religiosa.

A análise do conjunto dos dados encontrados já foi realizada em Nicácio (2020), razão pela qual irei me concentrar, neste trabalho, especificamente em problematizar a questão da formalização. Destacarei, assim, da totalidade dos dados, as sequências que me permitiram avançar na correlação entre formalização/visibilização/problema público, quais sejam, a inconsistência de alguns relatos e a ausência de dados relevantes.

Primeiramente, chamo atenção para o número absoluto de ocorrências encontradas segundo a busca preestabelecida. Das 168 ocorrências pretensamente originadas de conflito ou de crime motivado por intolerância religiosa, 101 (60,1%) foram identificadas como típicas<sup>13</sup> e 35 (20,8%) como atípicas. De 32 ocorrências (19%) não se pôde extrair informação sobre a tipicidade ou não das condutas, haja vista a inconsistência dos relatos. Representando 1/5 do universo encontrado, tais relatos não são sem impacto no conjunto da análise, e se apresentam, exemplificativamente, desse modo:

<sup>13</sup> Termo técnico usado para indicar que o fato descrito corresponde à conduta tal como ela é prevista na lei.

A VÍTIMA<sup>14</sup>, Que Está Hospedada No Hotel Evangélico, Comparece A Esta Delegacia Para Informar Que Está Sendo Ameaçada De Morte Por Um Indivíduo Negro, Magro, De Estatura Mediana, Que Mora No Mesmo Hotel.

No Local Em Contato Com As Partes, Ambos Haviam Ligado Para A Policia Militar, E Segundo A VÍTIMA Hoje Entrou Em Atrito Com Seu Vizinho O ENVOLVIDO 1 E Que este Teria Lhe Mostrado Uma Arma De Fogo, E Que Este Atrito Vem Acontecendo Constantemente Por Causa De Religião. E Segundo A VÍTIMA Vem Acontecendo Estes Atritos Por Causa Da Construção Do ENVOLVIDO 1 Que Supostamente Estaria Inadindo O Seu Lote, E Que Hoje O ENVOLVIDO 1, Do Segundo Andar De Sua Residência Teria Mostrado Órgão Genital Para O Solicitante E Seus Familiares. Diante Dos Fatos Foi Orientado As Partes Para Comparecer Ate Uma Delegacia De Policia Civil Para As Medidas Cabíveis. A Suposta Arma Não Foi Encontrada. Diante Do Exposto Registro Este Pra Futuras Providências.

De Acordo Com Relato Da VÍTIMA, Uma Mulher De Nome ENVOLVIDA 1, Sua Vizinha, Está Espalhando Para Os Familiares Que A VÍTIMA Com O ENVOLVIDO 2, Pastor De Uma Igreja Evangélica, Que Tem Como Cede A Residência Da VÍTIMA E Com O ENVOLVIDO 3, Freqüentador Da Igreja Evangélica Citada. Ainda Segundo Ela, Familiares Da ENVOLVIDA 1 Falaram Com Ela Que A ENVOLVIDA 1 Falou As Seguintes Palavras: “eu Vou Pegar A VÍTIMA E Quebrar A Cara Dela”. De Acordo Com O Relato, A ENVOLVIDA 1 Está Espalhando Que A Igreja Evangélica Que A VÍTIMA Possui Em Sua Casa Na Verdade Se Trata De Um “cabaré”.

Senhor Delegado, Em Contato Com A VÍTIMA, ele Narrou Que Se Encontrava No Endereço Retro Citado E Lá Compareceu O ENVOLVIDO 1; Por Motivos Fúteis Os Envolvidos Entraram Em Atrito Verbal E Iniciaram Uma Acalorada Discussão, Chegando A Trocar Empurrões Entre Eles; Foram Orientados Quanto As Demais Providências. Registrado Este Para Futuros Fins.

Recebemos Ligação De Pessoa Que Preferiram Não Se Identificar Dando Conta De Que Uma Mulher Já Conhecida Na Cidade Por Cometimentos De Diversos Crimes “ENVOLVIDA” Estaria Na Igreja Da Praça Central Promovendo Escândalo E Falando Palavrões.

Como já mencionei, a formalização, ou *mise en forme*, implica passos ou procedimentos de que a seqüência de uma eventual ação judicial é dependente.

<sup>14</sup> Nomes pessoais alterados em respeito às cláusulas de confidencialidade constantes do acordo de cooperação técnica que propiciou o acesso aos dados.

A inconsistência de relatos observada em minha abordagem aponta para um problema persistente no padrão de preenchimento de um documento teoricamente fundante da formalização: o registro de ocorrências. Somados, relatos contendo condutas atípicas (35) e relatos inconsistentes (32) se aproximam da metade do total encontrado (168), estando prejudicados para efeito de análise. Atipicidade e inconsistência não se confundem, e o agente policial não pode inventar um delito, ainda que participe de sua reconstrução. De todo modo, é interessante se perguntar até que ponto a falta de qualidade do preenchimento não produz, de algum modo, a própria atipicidade. Tal indagação ganha um contorno irônico se associada ao fato de que policiais têm a convicção de que o “destino penal” de um caso depende, definitivamente, do trabalho que eles realizam (Lévy, 1985: 421).

Menciono igualmente a ausência de informações relevantes. Refiro-me aqui, por exemplo, a dados como a relação entre as vítimas, ou a religião delas, ou às características centrais da própria situação pretensamente ofensiva relatada. Nesse sentido, em 18 ocorrências (17,8%) não se informou a religião da vítima. Aproximando-se de 1/5 do universo de condutas típicas, tal dado desperta interesse quando pensamos não somente na sequência da formalização (com investigações e procedimentos judiciais posteriores), mas também na formatação de políticas públicas para enfrentar o problema da intolerância religiosa. Exemplos do que estou indicando seguem abaixo:

Comparece A Esta Depol A Vitima Alegando Que, Constantemente, Vem Sendo Ameaçada E Agredida Verbalmente Pelos Moradores Do Apartamento 03 Onde Funciona Uma Republica. Relata A Vitima Que No Final Do Ano Passado, Precisou Cortar Um Varal Que Havia Sido Colocado Na Janela De Sua Residência, Pelos Moradores Do Tal Apartamento. Alega A Vitima Que Além Das Ameaças Proferidas, Contra A Sua Integridade Física, Os Moradores Agem Com Intolerância Religiosa. A Vitima Informa Que Está Com Receio E Medo Dos Moradores Do Imóvel Supracitado E Que Por Tal Motivo Solicita Providências. Ressalta A Vitima Que Estava No Telefone, Conversando Com Um Cliente, E Que Em Um Momento De Descontração Fez Uma Brincadeira Com O Seu Cliente E Que Os Moradores Do Apartamento Se Sentiram Ofendidos E Chamaram A Policia Militar Para A Vitima. Assim Sendo, Registra-se Para Fins Futuros. Compareceu A Este Quartel Pm, A Vítima, A Qual Nos Relatou O Seguinte: Que Devido A Um Encontro Religioso Que Será Realizado Em Sua Residência Na Data De 27/10/2017 A 29/10/2017, Está Sofrendo Ameaças Via Telefone, Onde O Autor Das Ameaças Relata Que Vai Acabar Com O Evento E A Pessoa Conhecida Religiosamente Como “luz De Deus”, “luz De Deus” Se Trata De Uma Pregadora Da Fé Cristã.

Accionados Via Copom, Deslocamos Ao Distrito De São João Da Chapada, Onde Segundo a Vítima, Quando Se Encontrava Na Companhia De Seu Filho, Fez Um Comentário Pessoal Sobre A Religião De Seu Cunhado, Envolvido 1, Com Isso Envolvido 1 iniciou Um Atrito Verbal Com a Vítima, Deste Forma, No Local Já Com Os Ânimos Acalmados, Ambos Foram Orientados E A Ocorrência Resolvida No Local.

Compareceu Na Sede Da 32ª Cia Pm A Vitima Juntamente Com Sua Representante Legal Relatando Que Vem Sofrendo Bullying Frequentemente No Ambiente Escolar, Tal Situação Se Resulta Por Sua Crença Religiosa E Aparência Física. Ainda Segundo A Genitora Da Vitima, Esse Fato Ocorre A Bastante Tempo, Contudo Ela Achando Que Poderia Cessar, Nunca Havia Tomado Providencias, No Entanto Essa Situação Esta Atrapalhando O Andamento Escolar Em Sua Filha Menor E Afetando Também O Estado Psicológico Da Aluna. Diante Dos Fatos Narrados, Orientamos A Genitora A Realizar Representação Na Depol Para Providencias Inerentes Ao Fato. Diante Do Exposto, Realizamos Este Para Vosso Conhecimento.

Nota-se, nesse conjunto, falta flagrante de informações essenciais para uma investigação posterior, se se leva em conta o fato de que inquéritos carecem de um mínimo de informações para se determinar uma linha de investigação, e que “quanto mais detalhada for a circunstância do crime em um primeiro momento, melhor será desenvolvido o trabalho policial no processo de elucidação” (Miranda; Oliveira; Paes, 2010: 25).

Pergunta-se, então, para o caso mineiro: o destino de boa parte dos REDS não seria a inutilização? Quantos deles embasariam inquéritos, precocemente arquivados por falta de elementos mínimos? Se o crime em questão é o preconceito ou discriminação por motivo religioso, que lugar reservar à religião da vítima no conjunto dos dados, sobretudo tendo em vista a complementaridade das ações do Estado para enfrentar um problema determinado?<sup>15</sup> De algumas dessas questões tratarei na próxima seção.

Antes de avançar, insiro um dado que me parece importante na correlação entre *mise en forme* e problemas públicos: a visibilidade da categoria “intolerância religiosa” nos registros. A expressão aparece em apenas 14 de um total de 168 ocorrências, das quais 101 representaram o universo de ocorrências típicas sobre o qual trabalhei. Foram encontradas nada menos do que 20 naturezas

<sup>15</sup> Friso que o conjunto de dados apontou para a preponderância de evangélicos no polo das vítimas de violência religiosa, em um total de 35 (34,3%) ocorrências, enquanto as religiões de matriz africana, somadas, computam 31 (29,4%) ocorrências. Referidos dados devem, contudo, ser lidos com cautela, vez que, em termos proporcionais, e em relação aos dados do último Censo (2010), o alvo preferencial das manifestações de violência é, de forma incontestável, as religiões afro-brasileiras, vez que são numericamente inferiores (0,31% da população) ao cristianismo evangélico (22,16% da população) (Nícácio, 2020). Para o Censo, cf. Brasil (2012).

de crime ou conflito motivados por intolerância religiosa. Dentre esse “emaranhado normativo”, encontram-se violências de várias ordens, cujo bem violado é a integridade física e o patrimônio aqui, a honra e liberdade acolá, aos quais o sentimento religioso parece se amalgamar não como ator principal, mas como coadjuvante. Noto que a Lei do Racismo, nº 7.716/1989, não foi mobilizada nem uma vez. Não se trata aqui, como nas hipóteses anteriores, de um problema de formalização, mas algo que a formalização capta: uma possível relação entre a relativa baixa incidência de violência ligada à intolerância religiosa e um relativo desconhecimento ou confusão sobre o que ela abarca (Nicácio, 2020). Como vimos, os números estatísticos são tímidos; a questão de fundo, qualitativa, é que desperta a atenção.

### Conexão entre formalização e problemas públicos

Neste tópico, pretendo analisar como o processo de formalização acima descrito e exemplificado se conecta com a questão da visibilização da intolerância religiosa como um problema público, assim como colocado pela sociologia dos problemas públicos de Daniel Cefaï (1996, 2017).

Como afirmei anteriormente, uma das abordagens possíveis da questão do enfrentamento da intolerância religiosa é a institucional, ou seja, por meio do Estado e suas instituições oficiais. É o próprio Estado e seu direito oficial que reclamam para si a tarefa de enfrentamento, sendo esta necessária, embora não exclusiva de outras intervenções. Para que isso se dê, a demanda que tem lugar no meio social deve ser devidamente transposta para as instituições, as de segurança pública, e delas para as instituições jurídicas. As respostas que se dão no âmbito de tais instituições se apresentam como complementares à medida que, no âmbito da administração pública, abordam-se as questões sociais sob outras perspectivas, notadamente a da prevenção e a da mediação, mediante a implementação de políticas públicas de enfrentamento e cuidado. Como uma cadeia de retroalimentação, o que ocorre em uma seara deve servir como indicativo para eventuais mudanças, ajustes ou alterações na outra seara, segundo um marco de gestão integrada da coisa pública (Müller, 1990). O aumento da criminalidade em relação a determinado bem jurídico não só desperta a atenção do sistema de segurança pública e de Justiça para a busca de uma abordagem mais efetiva, eficiente e eficaz do problema, como também subsidia, se necessário, uma mudança de curso nas políticas públicas dirigidas àquele problema em específico (se já existentes) ou, caso contrário, na produção de novas políticas, tendo o problema como objeto.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Segundo Padioleau (1982), a noção de política pública retira o Estado do seu lugar de “máquina teleológica”, destinada simplesmente a reger a vida social segundo uma visão institucional organicista e obsoleta,

Ocorre que, para que haja política pública, é necessário que exista um problema no âmbito da sociedade que tenha sido construído, vocalizado e, posteriormente, absorvido pelo Estado em sua agenda, como um problema que mereça atenção enquanto tal. Um “problema público” inscreve-se nesses casos. Segundo autores legatários do pragmatismo norte-americano, e aqui valho-me da obra de Daniel Cefai, largamente inspirado por John Dewey, por “problema público” se deve entender o que emerge quando as consequências de uma ação são percebidas como extensivas àqueles que não estão diretamente engajados nela (Cefai, 1996; Cefai; Terzi, 2012).

Muitos elementos podem bloquear a constituição ou emergência de um problema como público, dentre os quais podem ser apontados a indisposição de tomadores de decisão para com a situação, dissimulando-a ou tornando-a invisível, ou ainda contestando seu caráter “público” (Cefai, 1996; Cefai; Terzi, 2012). Pode ainda se verificar uma tensão entre representados e representantes, no quadro das democracias representativas, em que a publicização de um problema fique prejudicada, donde a importância de se perguntar em que medida assumir uma situação problemática proporciona uma dinâmica de mobilização ou, ao contrário, de paralisia e de retirada.

Por outro lado, vários elementos e dinâmicas participam da construção de uma situação problemática como problema público, como a mobilização do direito pelos atores ou a intensidade e capilaridade da mídia em reverberar, como uma câmara de ressonância social, tais questões, sobretudo as de grande alcance midiático, tidas como emblemáticas, a exemplo do caso envolvendo Mãe Gilda<sup>17</sup>, ou a criança de 11 anos ferida com uma pedra na saída de um culto de Candomblé (Oliveira, 2015). Nomear o problema é igualmente importante. Como assinaléi neste trabalho, a categoria “intolerância religiosa” não parece gozar de unanimidade, seja no meio acadêmico, associativo ou institucional. Ao contrário, ela foi, nos últimos anos, alvo de construções e desconstruções, tendo em vista a necessidade de agregar à expressão conteúdo que conotasse não somente a intolerância para com religiões minoritárias, mas o racismo embutido em algumas condutas, como um epifenômeno da intolerância ela mesma. Assim é que os termos “racismo religioso” ou ainda “genocídio” concorrem diretamente com o de “intolerância religiosa”. A quase ausência da expressão

---

e o realociza como um conjunto de atores que detêm interesse e força – ainda que não convergentes – do qual a sociedade é parte ativa e atuante. A política pública reforça, assim, o lugar do Estado como ator “do concreto”, bem como o seu papel e dos atores sociais na conquista de legitimidade das decisões.

<sup>17</sup> A ialorixá Mãe Gilda moveu processo judicial contra a *Folha Universal*, jornal da Igreja Universal do Reino de Deus, em razão de crimes contra a honra relacionados, à época, à intolerância religiosa. Ela morreu pouco tempo depois em razão de um infarte fulminante, e a data de sua morte foi o marco para o estabelecimento do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (21 de janeiro). Para uma análise desse e de episódios correlatos, cf. Silva, 2007.

nos dados pesquisados não me parece anódina. Considerar, no quadro de uma sociologia dos problemas públicos, que a busca e a mobilização de atores para nomear uma situação problemática façam parte do percurso de construção da questão enquanto um problema público torna plausível a hipótese de que, no caso da intolerância religiosa, tal processo está ainda em curso e sem um horizonte de consenso.

Mídia, atores, nomeação, fluxos e dinâmicas contam. Não foram esses, contudo, o meu foco de análise. De fato, meu interesse se baseou em sondar o papel dos agentes do Estado, mormente aqueles que estão em sua “porta de entrada” em relação à sociedade civil, a exemplo das delegacias de polícia, na visibilização ou (des)construção da intolerância religiosa como um problema público. Para demonstrá-lo, recorri ao argumento de que a formalização, ou *mise en forme pénale*, realizada ainda na fase do registro das ocorrências, contribui – eu diria mesmo: é decisiva – para dimensionar o tamanho e importância do problema e, por consequência, a visibilização que ele terá na cena pública.

Ao lado de atores e dinâmicas que agem no sentido de dar visibilidade e de consolidar a intolerância religiosa em uma agenda que seja compreendida como legítima e de interesse de um público abrangente, a formalização feita pelo Estado das demandas acerca da intolerância religiosa pode ser considerada, ao contrário, mais como uma forma de “apagamento” ou de invisibilização. Ou seja, tal formalização não contribui para que se alarguem as condições para uma maior publicização em torno da situação problemática, ampliando, por consequência, a experiência pública do problema. Ora, um problema precisa ser experienciado ou sentido por um público como uma perturbação para poder ser enunciado e se converter em um problema público, ganhando dimensão pública ou publicização (Cefaï, 2017: 137).

Considere-se que a instauração de inquérito policial é obrigatória diante da presença de elementos mínimos de informação ou de provas que possibilitem o desenvolvimento de uma investigação. Tendo em mente a notória ausência e insuficiência de dados nos registros, assim como apontei, o que dizer sobre a visibilização da intolerância religiosa como um problema público, no sentido cefaiano, que mereça a intervenção estatal? Como um problema que, longe de dizer respeito apenas aos diretamente envolvidos, relaciona-se diretamente com questões mais amplas, como a ordem social e o pluralismo? Ainda, o que dizer sobre o impacto daquela formalização na elaboração de políticas públicas de enfrentamento à questão?

O que observo a partir dessas questões é que as instituições de segurança pública, via seus atores, como agentes de “hegemonia no processo penal” (Lévy, 1985: 422), contribuem para modular a questão da intolerância religiosa como um problema público, a princípio minorando sua importância e, no

limite, invisibilizando-a, haja vista a penúria nos dados e a consequente penúria nas investigações que deles dependem.<sup>18</sup>

Essa constatação se conforta em dados que, no passado, já demonstraram a dificuldade do sistema de segurança e de Justiça em lidar com algumas questões, quando da necessária transposição do meio social para o institucional, seja por “eufemizar” os termos do problema (Kant de Lima, 2013), seja por não os reconhecer em sua demanda específica (Cardoso de Oliveira, 2002), seja ainda, no caso presente, por simplesmente descurar da qualidade quando da produção de dados sobre uma determinada situação.

Alguns trabalhos já haviam apontado para essa mesma direção, qual seja, a dificuldade do sistema de Justiça em traduzir um acontecimento como crime que mereça punição organizada pelo Estado. Essa é a argumentação de Fullin (1999; 2015) ao ponderar que o gradual recrudescimento das leis sobre racismo no Brasil não implicou até aqui mais ações penais e condenações, seja em razão de sua má redação, da dificuldade de comprovação no âmbito probatório ou ainda de uma leitura enviesada dos profissionais do direito, tendentes a desclassificar as ações como crimes. Segundo Fullin (1999: 117-118), lembrando DaMatta (1990), “[...] a intenção do agente em discriminar dificilmente pode ser encontrada no ‘racismo à brasileira’”, ao que se associa a própria dificuldade de encorajar à denúncia um público que, embora alvo de discriminação, tem uma visão negativa do sistema judiciário. Chegam a conclusões similares as autoras Machado, Lima e Neris (2016), em estudo sobre as injúrias raciais, além de Miranda (2010; 2012; 2014), sobre a intolerância religiosa propriamente dita, no contexto fluminense.

Apoiada nesses trabalhos e nos resultados encontrados em minha própria pesquisa, suponho que as dificuldades em torno da afirmação da intolerância religiosa como problema público esteja diretamente relacionada à dificuldade de reconhecimento desse tipo de intolerância como um crime, à *proprement parler*.

## Considerações finais

A partir do que foi desenvolvido, parece plausível afirmar que conflitos ou crimes envolvendo intolerância religiosa são hierarquizados como problemas

<sup>18</sup> Reitero: não visei uma análise abrangente dos fatores e elementos que contam para a emergência ou construção de uma controvérsia ou situação problemática em problema público, tampouco estou afirmando que a intolerância religiosa já se apresenta ou deva se apresentar como um problema público. Apenas interessei-me pelo lugar do sistema de segurança, via seus agentes, como elemento específico nesse processo de (des)construção, para além da disputa semântica em torno da expressão, do crescente número de ocorrências (podendo este ser descrito como aumento da mobilização do sistema de polícia e de Justiça), das notícias na mídia dando conta de episódios de violência, ou até mesmo da criação de delegacias especializadas (a exemplo de SP, RJ e MG) para abordagem específica da questão do preconceito ou discriminação por motivo religioso.

menores, sobretudo se se leva em conta um contexto em que a taxa de elucidação de crimes tidos como gravíssimos, vide homicídio, é muito baixa.<sup>19</sup> Referidos conflitos e crimes relacionados à intolerância religiosa incidem em um cenário de saturação institucional, em que as instituições tendem a proteger de modo seletivo os direitos. A esse respeito, volto a Lévy, em uma afirmativa contundente:

[...] para que um caso seja efetivamente levado à frente pelo aparelho penal, ele deve necessariamente passar pela “fôrma” policial (Robert, 1985). Isso não quer dizer que todos os casos levados ao conhecimento da polícia ou por ela constados terão um destino penal. *Ao contrário, pode-se afirmar que uma das funções essenciais da polícia em matéria penal, de um ponto de vista sociológico, consiste em operar uma seleção dentre tais casos, e que ela dispõe para isso de múltiplos meios, dentre os quais menciona-se simplesmente o fato de desestimular ou de dissuadir os reclamantes a prestar queixa, ou o fato de não dar continuidade a uma demanda a partir de investigações aprofundadas, o que acaba por condenar o caso ao arquivamento pelo ministério público.* (Lévy, 1985: 421, grifos meus)

A questão da invisibilização de algumas ofensas, aqui a intolerância religiosa, acolá o racismo ou a injúria racial, parece, assim, recolocar, atualizando-a, a discussão sobre a proteção de bens jurídicos em um momento de forte juridicização e judicialização<sup>20</sup> das relações sociais, em que a máquina estatal é solicitada por atores chancelados a participar do debate público – e nele fazer valer seus direitos – no marco do pluralismo inaugurado pela Carta de 1988. Questão subjacente à invisibilização da intolerância religiosa como um problema público é, pois, a tensão entre a pretensão normalizadora e reguladora do direito e a capacidade e o interesse das instituições competentes em tratar com igual respeito e consideração as demandas ancoradas no pluralismo social.

## Referências

ACOSTA, Fernando. De l'événement à l'infraction: le processus de mise en forme pénale. *Déviance et Société*, v. 11, n. 1. p. 1-40, 1987.

<sup>19</sup> O dado é de difícil rastreamento. Contudo, estimativas dão conta de que, a cada 100 homicídios no Brasil, apenas 8 são devidamente apurados, englobando autoria e circunstâncias do crime. Cf. Cássio (2011).

<sup>20</sup> O termo “juridicização” faz referência à “extensão do direito e de seus processos jurídicos a um número crescente de domínios da vida econômica e social [...]”, cf. Arnaud et al. (1993: 319). Por sua vez, “judicialização” quer designar “a extensão do papel da Justiça como instituição no tratamento de ‘problemas de sociedade’, dos quais alguns implicam o campo político, e para os quais a Justiça não era solicitada no passado ou sobre os quais ela não vislumbrava intervir” (Commaille, 2002: 1, tradução minha).

- ARNAUD, André-Jean et alii. (dir.). *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*. 2ª éd. Paris: LGDJ, 1993.
- AFONSO DA SILVA, José. *Curso de direito constitucional positivo*. 17. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.
- BATITUCCI, E. C. As limitações da contabilidade oficial de crimes no Brasil: o papel das instituições de pesquisa e estatística. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 7-18, 2007.
- BEAMAN, Lori G. *Deep equality in an era of religious diversity*. Oxford: University Press, 2017.
- BEATO FILHO, Cláudio C. Políticas públicas de segurança e a questão policial. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 13-27, 1999.
- BORTOLETO, M. “Não cultuais imagens de escultura”: alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da “intolerância religiosa” e da “liberdade religiosa”. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Editora Unicamp, 2015. p. 127-162.
- BORTOLETO, M. *Não viemos para fazer aliança: faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Brasília, DF: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3n9rqT4>. Acesso em: 13 abr. 2020.
- BRASIL. Secretaria Especial de Direitos Humanos. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015): resultados preliminares*. Brasília, DF: Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, 2016.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- BRUNO, Cássio. Apenas quatro mil dos cerca de 50 mil homicídios cometidos por ano no país são resolvidos. *O Globo*, Rio de Janeiro, 8 maio 2011. Política. Disponível em: <https://glo.bo/36ry28N>. Acesso em: 3 abr. 2020.
- CEFAÏ, Daniel. La construction des problèmes publics: définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, v. 14, n. 75, p. 43-66, 1996.
- CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas: o que nos ensina o pragmatismo (parte 2). *Novos Estudos*, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 128-143, 2017.
- CEFAÏ, Daniel; TERZI, Cédric (dir.). *L'expérience des problèmes publics*. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.
- COMMAILLE, Jacques. La judiciarisation: une nouvelle économie de la légalité face au social et au politique? In: GIRAUD, Olivier; WARIN, Philippe. *Politiques publiques et démocratie*. Paris: La Découverte, 2008.

- FERNANDES, Nathália Vince E.; ADAD, Clara Jane C. Intolerância ou racismo religioso: discriminação e violência contra religiões de matriz africana. *Intolerância Religiosa*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 2-17, 2017.
- FORST, Rainer. Os limites da tolerância. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 84, p. 15-29, 2009.
- FULLIN, Carmen S. *A criminalização do racismo: dilemas e perspectivas*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- FULLIN, Carmen S. Direito e racismo: observações sobre o alcance da legislação penal antidiscriminatória no Brasil. *Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo*, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 2, p. 21-35, 2015.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo P.; KARAM DE CHUEIRI, Vera. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2212-2238, 2019.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; BUENO, Winnie. RE 494601: reconhecimento do racismo religioso? *JusDH*, [S. l.], 4 abr. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3pg7rno>. Acesso em: 13 out. 2019.
- KANT DE LIMA, Roberto. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, moralidades e processo penal: tradições judiciárias e democracia no Brasil contemporâneo. *Revista de Estudos Criminais*, n. 48, p. 7-34, jan./mar. 2013.
- LÉVY, René. Scripta manent: la rédaction des procès-verbaux de police. *Sociologie du Travail*, ano 27, n. 4, p. 408-423, 1985.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.
- MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; LIMA, Márcia; NERIS, Natália. Racismo e insulto racial na sociedade brasileira, dinâmicas de reconhecimento e de invisibilização a partir do direito. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 11-28, 2016.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 31, n. 66, p. 60-73, 2012.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da luta contra a intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 69, p. 10-23, 2014.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, n. 2, p. 125-152, 2010.

- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Intolerância religiosa ou genocídio do povo preto? *O Globo*, Rio de Janeiro, 2 set. 2019. Disponível em: <https://glo.bo/2HHogXy>. Acesso em: 14 abr. 2020.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. The rebirth of religious intolerance: controversies regarding State secularisation in Rio de Janeiro. In: MARTINS, Alexandre Cotovio; RESENDE, José Manuel (ed.). *The making of the common in social relations*. Cambridge Scholars Publishing, 2015. p. 115-128.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. Intolerância religiosa: a construção de um problema público. *Revista Intolerância Religiosa*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 1 – 19, 2017a.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; PINTO, Vinicius Cruz. Conciliação no papel: o tratamento dado aos casos de intolerância religiosa em juizados especiais criminais no Rio de Janeiro. *Confluências*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 21-43, 2017b.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MOTA, Fabio Reis; PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Relatório sobre a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa*. Rio de Janeiro: UFF, 2010.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de; PAES, Vívian Ferreira. A reinvenção da “cartorialização”: análise do trabalho policial em registros de ocorrência e inquéritos policiais em “delegacias legais” referentes a homicídios dolosos na cidade do Rio de Janeiro. *Segurança, Justiça e Cidadania*, Brasília, DF, v. 4, p. 119-152, 2010.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de; PAES, Vívian Ferreira. Antropologia e políticas públicas: notas sobre a avaliação do trabalho policial. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, v. 25, p. 51-70, jun./jul. 2007.
- MISSE, Michel. Cidadania e criminalização: o problema da contabilidade oficial do crime. In: MISSE, M. (org.). *O crime violento no Rio: um exame preliminar das fontes*. Rio de Janeiro: Laboratório de Pesquisa Social (IFCS-UFRJ), 1997. (Série Iniciação Científica, 8)
- MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.
- MONTERO, Paula. *Sincretismo e pluralismo na reconfiguração da diversidade religiosa no Brasil*. São Paulo: USP; Cebrap, 2015.
- MÜLLER, Pierre. *Les politiques publiques*. Paris: PUF, 1990.
- NICÁCIO, Camila Silva. *Intolerância religiosa no estado de Minas Gerais: considerações a partir de uma pesquisa empírica*. 2020. No prelo.

- OLIVEIRA, Felipe de. Após sair de culto de candomblé, menina de 11 anos leva pedrada no Rio. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 16 jun. 2015. Cotidiano. Disponível em: <https://bit.ly/3eLxy0J>. Acesso em: 14 ago. 200.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.
- PADIOLEAU, Jean-Gustave. *L'Etat au concret*. Paris: PUF, 1982.
- PEW RESEARCH CENTER. *Latest trends in religious restrictions and hostilities*. Washington, DC: Pew Research Center, 2015.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies*. London: Routledge, 1945.
- SANTOS, Babalawô Ivanir dos et al. (org.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Klíne; CEAP, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Sociología jurídica crítica, para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta; Ilsa, 2009.
- SCANLON, Thomas M. A dificuldade da tolerância. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 84, p. 31-45, 2009.
- SECRETARIA DE ESTADO DE JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. *REDS – Registro de Eventos de Defesa Social*. Belo Horizonte: Sejus, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3kg6kQX>. Acesso em: 13 abr. 2019.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia P. *Sortilégios de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2004.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.
- STF enquadra homofobia e transfobia como crimes de racismo ao reconhecer omissão legislativa. *Notícias STF*, Brasília, DF, 13 jun. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2Ub4E0C>. Acesso em: 19 abr. 2020.
- WALZER, Michael. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido em: 20/05/2020

Aprovado em: 11/06/2020

### **Como citar este artigo:**

NICÁCIO, Camila Silva. A formalização da intolerância religiosa em registros policiais: retrato de um problema em (des)construção. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 557-583.



## Cidadania religiosa e movimentos antigênero na Câmara dos Deputados brasileira: uma análise dos discursos de legisladores/as, 2014-2017<sup>1</sup>

Daniela Leandro Rezende<sup>2</sup>

Luciana Beatriz Bastos Ávila<sup>3</sup>

Camila Olívia Teixeira Oliveira<sup>4</sup>

**Resumo:** O artigo analisa movimentos antigênero no Brasil via discursos legislativos proferidos na Câmara dos Deputados brasileira, entre 2014 e 2017. A análise evidenciou três argumentos: defesa do sexo biológico, associada ao reforço de seu caráter “natural”; preservação da família, associada à defesa da nação contra um suposto golpe contra esses elementos; e oposição à doutrinação escolar. Os discursos analisados se apresentam como uma reação a mudanças introduzidas especialmente por políticas educacionais e reforçam a manutenção do status quo associado à tradição, a características do povo brasileiro, à biologia/natureza e, portanto, à normalidade.

**Palavras-chave:** Cidadania religiosa. Ideologia de gênero. Legislativo. Brasil.

<sup>1</sup> As autoras agradecem o apoio do CNPq, na forma de bolsa de Iniciação Científica durante a execução do projeto (2017-2018) e os comentários e sugestões das pareceristas anônimas.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Viçosa (UFV) – Viçosa – Brasil – [danielal.rezende@ufv.br](mailto:danielal.rezende@ufv.br)

<sup>3</sup> Universidade Federal de Viçosa (UFV) – Viçosa – Brasil – [luciana.avila@ufsb.edu.br](mailto:luciana.avila@ufsb.edu.br)

<sup>4</sup> Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) – Porto Seguro – [camilaolivia@gmail.com](mailto:camilaolivia@gmail.com)

## **Religious citizenship and anti-gender movements in the Brazilian lower chamber: an analysis of legislative speeches, 2014-2017**

**Abstract:** *This article analyzes anti-gender movements in Brazil via legislative speeches made in the Brazilian Chamber of Deputies between 2014 and 2017. The analysis showed three arguments: defense of biological sex associated with the reinforcement of its “natural” character; preservation of the family, associated with the defense of the nation against an alleged coup against these elements; and opposition to school indoctrination. The speeches can be interpreted as a reaction to changes introduced especially by educational policies and reinforce the maintenance of the status quo, associated with tradition, characteristics of the Brazilian people, biology/nature and, therefore, normality.*

**Keywords:** *Religious citizenship. Gender ideology. Legislative. Brazil.*

### **Introdução**

O artigo tem como objetivo analisar a atuação de movimentos antigênero no Brasil, considerando a identificação de atores, argumentos e marcos cronológicos dos debates travados em torno do termo “gênero” no país. Especificamente, analisa-se como se conforma o movimento contra a chamada “ideologia de gênero” no Brasil contemporâneo, considerando a atuação de legisladores/as a partir da noção de cidadania religiosa (Vaggione, 2017). Para tanto, mapeamos os discursos proferidos na Câmara dos Deputados entre 2014 e 2017 a respeito do tema.

Esse trabalho se apresenta como relevante por três motivos. O primeiro deles se refere ao crescente interesse pelo tema no Brasil, como atesta a produção indexada na Scientific Electronic Library Online (SciELO), que ganha força a partir de 2016. O segundo motivo se refere ao recurso a uma metodologia ainda pouco utilizada pelas ciências sociais brasileiras, qual seja a metodologia de linguística de corpus e a técnica de análise de conteúdo automatizada (Cervi, 2018). Finalmente, a pesquisa proposta permite relacionar a análise dos movimentos antigênero à emergência de movimentos conservadores com caráter distinto dos movimentos conservadores tradicionais, como apontam Kováts e Pöim (2015), o que pode indicar uma reconfiguração das disputas políticas no mundo contemporâneo. Nesse sentido, uma etapa importante da pesquisa consistiu em mapear a literatura sobre o tema, tanto nacional quanto internacional, de forma a explicitar as fundações, argumentos e estratégias comuns aos movimentos antigênero.

Pesquisamos os discursos proferidos por deputadas/os brasileiras/os em consulta ao site oficial da Câmara dos Deputados, considerando o período entre 2000 e 2017. A busca pautou-se pelo termo-chave “ideologia de gênero”, a partir

do qual foram identificados 153 discursos, dos quais recortamos uma amostra de 59, com base nos metadados do sumário, no período entre 2014 e 2017. A partir dessa amostra, foi construído um corpus, submetido posteriormente a análise de conteúdo automatizada através do software Iramuteq (Cervi, 2018).

A análise evidenciou três argumentos, amplamente relacionados com a doutrina católica sobre o tema: defesa do sexo biológico, associada ao reforço de seu caráter “natural”; preservação da família, associada à defesa da nação contra um suposto golpe contra esses elementos; e oposição à “doutrinação” escolar, ou à atuação do Estado, especialmente na ocasião de governos do Partido dos Trabalhadores (PT), via educação pública. Em comum a esses argumentos, verificou-se uma estratégia de pânico moral, presente nos movimentos antigênero em todo o mundo, que reforçam a ideia de que o gênero colocaria em risco a própria existência da sociedade contemporânea.

O artigo está organizado em quatro seções, além desta breve introdução. Na primeira seção, são apresentadas algumas referências centrais para o debate, que permitem definir os movimentos contra a chamada “ideologia de gênero”, doravante nomeados de “movimentos antigênero”, considerando o contexto transnacional e brasileiro. Em seguida, detalhamos a metodologia utilizada na análise de conteúdo dos discursos proferidos por deputadas/os brasileiras/os entre 2014 e 2017, com o objetivo de identificar os principais argumentos mobilizados por esses atores. Em seguida, discutimos os resultados encontrados, considerando especialmente as bases religiosas do ativismo antigênero no Brasil, exploradas na revisão da literatura. Nas “Considerações finais”, apresentamos os limites da análise empreendida, bem como as possibilidades de pesquisas futuras, enfatizando especialmente a necessidade de desenvolvimento de investigações comparadas.

## Revisão da literatura

Segundo Junqueira (2017: 26), a ideologia de gênero é uma “invenção católica que emergiu sob os desígnios do Conselho Pontifício para a Família e de conferências episcopais, entre meados da década de 1990 e no início dos 2000”. O termo apareceu pela primeira vez no livro *L'Évangile face au désordre mondial* (1997) e em um documento oficial católico, a nota da Conferência Episcopal do Peru, intitulada *La ideología de género: sus peligros y alcances* (1998), de autoria do bispo Oscar Alzamora Revoredo, tendo sido referenciada nos discursos do Papa João Paulo II (“Carta às mulheres” e “Carta aos Bispos”), em reação à Conferência Mundial de Beijing (1995), primeira conferência das Nações Unidas a incluir o termo gênero.

De acordo com a contextualização de Miskolci e Campana (2017), o termo “ideologia de gênero” aparece mais fortemente nas discussões da Igreja católica

latino-americana e na V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Celam) de 2007, que deu origem ao “Documento de Aparecida”. A partir daí, os autores apontam a disseminação do termo para a sociedade civil, tornando-se tema de livros como o do ativista católico Jorge Scala (2011), *Ideologia de gênero: neototalitarismo e a morte da família*.

Segundo Kuhar e Paternotte (2017: 5, tradução livre), esse é “um termo criado inicialmente para contestar o ativismo pró-direitos de mulheres e da população LGBT, bem como os estudos que desconstróem pressupostos essencialistas e naturalizantes a respeito do gênero e da sexualidade”<sup>5</sup>. Nesse sentido, um dos elementos centrais desses movimentos é a defesa da “família natural”, ou seja, da união heterossexual com o objetivo de garantir a reprodução da espécie, e da “ecologia humana”, o sexo biológico, binário, e a correspondência entre sexo, gênero e identidade de gênero, tal como “criado por Deus” (Kuhar; Paternotte, 2017: 8). Desse modo, Junqueira (2017: 46) afirma que

“Teoria/ideologia de gênero”, portanto, existe e não corresponde e nem tampouco resulta do campo dos Estudos de Gênero ou dos movimentos feministas e LGBTI. É, em vez disso, um dispositivo de origem vaticana urdido para promover uma agenda ultraconservadora, antifeminista e antagonista à democracia e aos direitos humanos entendidos em bases mais amplas e plurais.

Considerando a identificação de aspectos comuns aos movimentos antigênero em distintos países, Kováts e Pöim (2015) e Kuhar e Paternotte (2017) identificam práticas que atravessam fronteiras, indicadoras do caráter transnacional das mobilizações antigênero. O *timing* é um elemento importante para se explicitar esse caráter transnacional. Kuhar e Paternotte (2017) identificam a década de 2010 como um marco e o ano de 2012 como um ponto de inflexão no fortalecimento dessas mobilizações. Além disso, Kováts e Pöim (2015) apontam para a existência de um “gatilho” comum, a oposição à União Europeia ou à aproximação entre os países analisados e a União Europeia e suas regulações, especialmente no que se refere a garantias mínimas relacionadas aos direitos humanos.

Destaca-se, nesse sentido, a recusa de alguns países, como a Polônia, a assinar a Declaração de Istambul, primeiro documento que define o conceito de gênero. Nesses casos, Kuhar e Paternotte (2017) afirmam que se trata de movimentos de tipo “preventivo”, que têm como objetivo evitar a adoção nacional de medidas difundidas internacionalmente. Essas estratégias podem ter também um caráter reativo, em oposição a reformas legislativas em curso. Scott (2012) aponta que, no

<sup>5</sup> Tradução livre para: “[...] a term initially created to oppose women’s and LGBT rights activism as well as the scholarship deconstructing essentialist and naturalistic assumptions about gender and sexuality”.

caso francês, questões relativas à educação e à união civil de pessoas do mesmo sexo também foram importantes para a emergência de mobilizações antigênero. Diante do exposto, é possível identificar também alvos comuns, como direitos LGBT, a união civil de pessoas do mesmo sexo, direitos sexuais e reprodutivos – especialmente relacionados ao aborto, à educação sexual, aos estudos de gênero (tratados como ideologia e não ciência) – e até mesmo a democracia, supostamente corrompida pelas elites e por ideologias estrangeiras, como o marxismo e a ideologia de gênero (Kuhar; Paternotte, 2017: 256).

Kováts e Põim (2015) destacam que, nesse cenário, o gênero atua como “cola simbólica”, uma agenda que permite aglutinar os mais diferentes atores. Nesse sentido, Kuhar e Paternotte (2017) argumentam que gênero seria um signifi-cante vazio, a que são agregadas as mais distintas propostas e atores, tais como associações em defesa da família, grupos antiaborto, atores religiosos, populistas e nacionalistas:

Ele [o gênero] aglutina diferentes discursos em uma única grande ameaça à qual diferentes atores podem se conectar, e aparece como uma base unificadora, porque é construído como um ataque a, pelo menos, um dos três Ns defendidos por esses atores: natureza, nação e normalidade. Estes três Ns operam como ponto de entrada nesses movimentos.<sup>6</sup> (Kuhar; Paternotte, 2017: 259-260)

Os três Ns apontados na citação se referem à manutenção do status quo. Vê-se que a ameaça trazida pelo gênero seria articulada a partir do uso de uma linguagem comum, “hiperbólica, amedrontadora, que aproxima equidade de gênero a patologias e desvios”<sup>7</sup> (Kováts; Põim, 2015: 133), característica da estratégia de pânico moral,<sup>8</sup> “mecanismos políticos desenvolvidos intencionalmente em períodos críticos, voltados à preservação do status quo”<sup>9</sup> (Kuhar; Paternotte, 2017: 265).

Os repertórios de ação de tais movimentos também são compartilhados e variados, indo desde manifestações de rua, como marchas, até o ativismo digital. Kováts e Põim (2015) destacam a existência de espaços compartilhados

<sup>6</sup> Tradução nossa para: “It squeezes different discourse into one big threat that different actors can connect to, and appears as a unifying ground because it is constructed as an attack on at least one of the three Ns defended by these actors: nature, the nation and normality. These three Ns operate as entry points to the movement”.

<sup>7</sup> Tradução para: “[...] hyperbolic, fear-arousing language, equating gender equality with pathologies and deviations [...]”.

<sup>8</sup> Para uma discussão sobre a categoria “pânico moral”, ver Miskolci e Campana (2007) e Natividade e Oliveira (2009).

<sup>9</sup> Tradução livre para: “[...] political mechanisms consciously established at a specific critical moment to preserve the status quo”.

em mídias sociais, ou seja, há compartilhamento de material de divulgação/mobilização que remete a fontes específicas (tais como Gabriele Kuby), relacionadas a juventudes de movimentos de direita e cristãos, o que indica também que há fundações intelectuais comuns, relacionadas a documentos da Igreja católica citados anteriormente e a uma releitura neoconservadora do discurso dos direitos humanos. Além disso, há uma gramática comum e o recurso aos mesmos símbolos e conceitos, como a mobilização de imagens de crianças ameaçadas (Kuhar; Paternotte, 2017), o que indica a construção de um universo simbólico compartilhado.

Finalmente, Kuhar e Paternotte (2017) identificam que a religião é um elemento importante, mas sua relevância e os atores envolvidos variam em diferentes contextos nacionais. Assim, ainda que a doutrina católica esteja nas origens das mobilizações antigênero, não necessariamente atores católicos são os mais ativos e relevantes em alguns países, como no caso do Brasil. Segundo os autores, a influência de atores religiosos depende da força da dimensão religiosa nos diferentes países. Além disso, Kuhar e Paternotte ressaltam que a literatura sobre o tema destaca que interpretações conservadoras da religião catalisam movimentos antigênero e que estes compõem um processo em curso que busca reafirmar a religião no espaço público.

Esse movimento se baseia, segundo Arguedas Ramírez (2020), em uma contraofensiva conservadora de grupos neointegracionistas católicos e fundamentalistas evangélicos que têm em comum o avanço de uma agenda política transnacional, “inspirada na própria ideia de apostolado ou evangelização, mas que não se limita a uma preocupação espiritual pelas almas dos indivíduos, mas é direcionada a influenciar a ordem do público, do institucional, do econômico, do estatal e do cívico”<sup>10</sup> (Arguedas Ramírez, 2020: 21). A autora argumenta que uma estratégia discursiva importante desse movimento é revestir princípios morais/religiosos de um caráter racional, secular e acadêmico-científico. O objetivo é

criar uma mensagem solidamente construída, embora falaciosa, mas resistente às críticas que, na época, limitaram suas ações no final do século 20, quando o discurso conservador antifeminista e antiLGBTTI fez referência direta à teologia católica e à bíblia. O novo discurso que usa como ponto de lança a noção de “ideologia de gênero” foi legitimado por meio de um tipo de higienização que os reveste com ares acadêmicos e dissimula a carga moralizadora religiosa, alcançando, assim, um público

<sup>10</sup> Tradução nossa para: “[...] inspirada en la idea misma de apostolado o de evangelización, pero que no se limita a una preocupación espiritual por las almas de los individuos, sino que se dirige a influenciar el orden de lo público, lo institucional, lo económico, lo estatal y lo cívico”.

mais amplo, independentemente de participar ou não ativamente de comunidades religiosas.<sup>11</sup> (Arguedas Ramírez, 2020: 29)

Tal estratégia se aproxima da figura do “fiel laico” (Vaggione, 2017), recorrente em documentos da doutrina católica, que convocam católicos/as a atuarem indistintamente como crentes e cidadãos. Como aponta Molinski (1969 apud Arguedas Ramírez, 2020: 15), esse é um princípio central no neointegracionismo católico:

Poderia se dizer que o neo-integracionismo católico no século XXI segue se inspirando na convicção fundamentalista de que não apenas deve ser preservada a integridade da tradição católica, mas também, além disso, que somente a religião católica é a única que fornece uma base satisfatória para o ordenamento da sociedade. A religião católica, então, não deve ser relegada à esfera privada, como qualquer outro credo, mas é a única que oferece valores éticos para orientar toda conduta social e, portanto, é dever do Estado defender os interesses da Igreja.<sup>12</sup>

Nesse contexto, Vaggione (2017: 4) identifica que, “frente ao debate público sobre as formas de regular a sexualidade, a Igreja intensificou o uso de argumentos seculares, para potencializar seu impacto na construção do direito”.<sup>13</sup> O secularismo passou a ser visto como uma ameaça às crenças religiosas, fazendo com que lideranças cristãs agissem em defesa do “direito natural” como ordem legal para assuntos vinculados à sexualidade. Para tanto, a Igreja católica investe na defesa do que o autor chama de “cidadania religiosa”, um “processo de politização das crenças como medulares à condição de cidadão”<sup>14</sup> (Vaggione, 2017: 31).

<sup>11</sup> Tradução livre para: “crear un mensaje sólidamente construido, aunque falaz, más resistente a las críticas que, en su momento, limitaron su accionar a finales del siglo XX, cuando el discurso conservador anti-feminista y anti-LGBTI, hacía referencia directa a la teología católica y la biblia. El nuevo discurso que usa de punta de lanza la noción de ‘ideología de género’ se ha legitimado a través de una suerte de higienización que los reviste de aires académicos y le disimula la carga moralizante religiosa, logrando así llegar a audiencias cada más amplias, con independencia de que participen o no de forma activa en las comunidades religiosas”.

<sup>12</sup> Tradução para: “Podría decirse que el neo-integrismo católico en el siglo XXI sigue estando inspirado en la convicción integrista de que no sólo es preciso preservar la integridad de la tradición católica, sino que, además, es la religión católica la única que ofrece una base satisfactoria para el ordenamiento de la sociedad. La religión católica entonces no debe estar relegada al ámbito privado, como cualquier otro credo, sino que es esta la única que ofrece los valores éticos para orientar toda conducta social y, por lo tanto, es deber del Estado defender los intereses de la Iglesia”.

<sup>13</sup> Tradução de: “[...] frente al debate público sobre las formas de regular la sexualidad, la Iglesia intensificó el uso de argumentaciones seculares para potenciar su impacto en la construcción del derecho”.

<sup>14</sup> Tradução de: “[...] proceso de politización de las creencias como medulares a la condición de ciudadano”.

Segundo Vaggione (2017), a construção de uma cidadania religiosa pela Igreja católica se baseia em três dinâmicas ou estratégias: o reforço de uma identidade religiosa que se opõe aos inimigos da “natureza humana” e da “família natural”, como a “cultura da morte” e a “ideologia de gênero”; o embaçamento da fronteira entre crente e cidadão, o público e privado e a dimensão religiosa e política, como apontado por Arguedas Ramírez (2020). Nesse sentido, emerge a figura do “fiel laico”, aquele que é convocado pela Igreja “a colocar em prática os princípios e valores morais diante das distintas situações políticas”<sup>15</sup> (Vaggione, 2017: 18). Finalmente, há a politização dos direitos religiosos frente à garantia de direitos de mulheres e populações LGBT, ou a demanda pelo reconhecimento não apenas da liberdade de crenças, mas do recurso à doutrina religiosa em debates públicos,<sup>16</sup> como meio de impedir o avanço de direitos sexuais e reprodutivos, elemento também explicitado na pesquisa desenvolvida por Vital e Lopes (2013).

Tais elementos são centrais para se analisar o caso brasileiro, o que reforça o caráter transnacional dos movimentos antigênero. Miskolci e Campana (2017: 734) identificam que no cenário latino-americano há três elementos comuns a tais movimentos: “1. (...) ocorreram a partir da virada do milênio; 2. emergiram em países que passaram a ter governos de esquerda; e 3. deflagraram-se em torno de reformas educacionais e legais”. O caso brasileiro é bem ilustrativo dessa dinâmica.

Apesar de, no Brasil, o movimento antigênero não se voltar à União Europeia, as regulações, tratados e convenções internacionais propostas pela ONU são tomadas como alvo. Segundo Corrêa (2018: 3), “nos anos 1990, tomou corpo, na arena das Nações Unidas, a pauta transnacional de repúdio ao ‘gênero’”. Destacam-se, nesse aspecto, duas convenções: aquela que se segue à Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento das Nações Unidas, realizada em 1994, e a Plataforma de Ação da Conferência de Beijing, em 1995.

Não é por acaso, portanto, que o “gatilho” para tais manifestações, no caso brasileiro, tenha sido as políticas educacionais. Houve uma insurgência de manifestações antigênero quando entraram em pauta questões relacionadas à educação, como o lançamento do III Plano Nacional dos Direitos Humanos, no final de 2009, ainda no governo Lula (Miskolci; Campana, 2017), a polêmica sobre o Programa Escola Sem Homofobia, em 2011 (Carranza; Vital da Cunha, 2018), o lançamento do Plano Nacional de Educação em 2014 (Miskolci; Campana, 2017). Nesse contexto, os movimentos antigênero foram bem-sucedidos, ao conseguir que o uso do termo “gênero” fosse vetado dos documentos em nível nacional e,

<sup>15</sup> Tradução de: “[...] a poner en práctica los principios y valores morales frente a las distintas situaciones políticas”.

<sup>16</sup> Como apontam Kuhar e Paternotte (2017: 2), movimentos antigênero se apresentam muitas vezes como defensores da liberdade de expressão, pensamento e consciência, diante do que consideram ser o totalitarismo das teorias de gênero.

em muitos casos, também nas esferas estadual e municipal. Além desses casos, Carranza e Vital da Cunha (2018) apontam que a discussão da implementação da Base Nacional Curricular Comum também foi marcada por disputas envolvendo os termos “orientação sexual” e “identidade de gênero”. Santos (2018) destaca a relação entre os movimentos antigênero no Brasil e o movimento Escola sem Partido (PL 867/2015), especialmente no que se refere ao combate à suposta doutrinação escolar e à educação sexual.

Considerando que as disputas sobre legislação/políticas públicas educacionais são centrais para se analisar os movimentos contra a “ideologia de gênero” no Brasil, argumentamos que o poder legislativo é arena fundamental. O ativismo antigênero na Câmara dos Deputados tem um forte componente religioso. Nesse sentido, Machado (2017, 2018) identifica que as posições de parlamentares pentecostais têm orientado os debates sobre temas como família, homossexualidade e direitos humanos. Além disso, Vital e Lopes (2013: 179) chamam atenção para um processo de neopentecostalização de igrejas evangélicas e católica, o que implica a emergência de estratégias e repertórios comuns a esses grupos. Com relação à “ideologia de gênero”, Machado (2018) argumenta que católicos e evangélicos pentecostais têm atuado conjuntamente no Legislativo em temas relacionados à sexualidade, com a estratégia de assumir posições-chave, como relatores de proposições legislativas, para impedir o avanço de agendas pró-igualdade de gênero.

Machado (2017, 2018) e Carranza e Vital da Cunha (2018) observam que os argumentos mobilizados por esses grupos não são apenas de caráter religioso, havendo recurso à retórica científica e a especialistas, que atuariam como fiéis laicos (Vaggione, 2017). Essa reconfiguração da estratégia discursiva de grupos religiosos antigênero se baseia, pois, em argumentos biológicos, psicológicos e sociais, lançando mão inclusive da ideia de “construtivismo social”, para disputar questões relacionadas à homossexualidade, por exemplo, explorando concepções restritivas de direitos humanos (Machado, 2017, 2018). Esse expediente converge com a “cidadania religiosa” descrita por Vaggione (2017), apresentada anteriormente.

Lacerda (2016) identifica que o ativismo antigênero na Câmara dos Deputados emerge em meados dos anos 2000 (2006 e 2007), ganhando força nos anos de 2011 e 2014, marcos que convergem com aqueles identificados por Vital e Lopes (2013) e Miskolci e Campana (2017), como uma resposta ou reação ao avanço de direitos de populações LGBT e de direitos sexuais e reprodutivos. Esses diferentes marcos temporais indicam que não se trata de uma onda antigênero, mas de um movimento que vinha se organizando desde antes de seu pico, em 2014, na ocasião da discussão dos planos de educação. Os trabalhos de Natividade e Oliveira (2009) e Vital e Lopes (2013), por exemplo, permitem observar as conexões entre ativismo antigênero e as demandas por direitos de mulheres e grupos

LGBT, notadamente a descriminalização do aborto ou a ampliação dos casos de aborto legal e a criminalização da homofobia.<sup>17</sup>

Lacerda (2016) identifica que o ativismo antigênero na Câmara dos Deputados tem como protagonistas os deputados evangélicos, especialmente aqueles vinculados à Assembleia de Deus. O Partido Social Cristão (PSC) é o partido que mais se destaca, seguido pelo Progressistas (PP). Considerando as atuações individuais, despontam os então deputados Jair Bolsonaro (PP/RJ)<sup>18</sup> e Eduardo Cunha (PMDB/RJ). Com relação aos argumentos mobilizados, a autora aponta a predominância de argumentos jurídicos, mas pontua que “argumentos religiosos expressos são importantíssimos, tão frequentes quanto os jurídicos e a defesa da família tradicional” (Lacerda, 2016: 16), ressaltando que os argumentos religiosos vêm decaindo com o tempo.

Santos (2018) analisou 143 discursos sobre ideologia de gênero proferidos na Câmara dos Deputados entre 2014 e 2018. Os achados da autora reforçam aqueles encontrados por Lacerda (2016): predominância de deputados evangélicos e destaque para o PSC. Com relação aos argumentos mobilizados, a autora aponta a centralidade da defesa do sexo natural e da família natural/tradicional/cristã/civilizada, frente à interferência do Estado, via escolas, na educação das crianças. Está presente também a suposta relação entre “ideologia de gênero” e marxismo. Santos (2018) destaca que cerca de um terço (36,47%) mobilizaram argumentos religiosos.

Aragusuku (2020) desenvolveu uma análise histórica das iniciativas legislativas sobre ideologia de gênero na Câmara dos Deputados, entre 2003 e 2019. O autor classifica o ativismo antigênero em três fases: a primeira delas, de 2003 a 2014, em que houve a introdução do tema na agenda legislativa, sendo inicialmente pouco expressivo e centrado na atuação de parlamentares católicos, como Elimar Máximo Damasceno (Prona/SP), Lael Vieira Varella (DEM/MG) e Jairo Paes de Lira (PTC/SP). Apenas a partir de 2013 que o termo passa a ser apropriado por parlamentares evangélicos, membros da bancada evangélica e vinculados à Assembleia de Deus, chegando à segunda fase, de 2015 a 2018, a que o autor chama de “consolidação” do discurso contra a ideologia de gênero. A terceira fase estaria ainda em curso, tendo se iniciado em 2019, período em que o enfrentamento à chamada “ideologia de gênero” se torna política oficial de governo, com a eleição de Jair Bolsonaro (então PSL, atualmente sem partido).

<sup>17</sup> Uma agenda de pesquisa importante diz respeito ao mapeamento longitudinal de atores, discursos, argumentos e estratégias dos movimentos antigênero como campos discursivos de ação (Alvarez, 2014). A leitura dos trabalhos de Natividade e Oliveira (2009), Vital e Lopes (2013) e Carranza e Vital da Cunha (2018) são importantes contribuições para essa agenda. Agradecemos ao colega Marcelo Natividade, que nos chamou atenção para os limites analíticos da categoria “onda”, quando referida a tais movimentos.

<sup>18</sup> Carranza e Vital da Cunha (2018) identificaram que o então deputado Jair Bolsonaro também atuou como ferrenho opositor ao programa Brasil sem Homofobia e à circulação do chamado “kit gay”.

Esta conjuntura implica mudanças no ativismo antigênero: o protagonismo passa a ser assumido pelo Partido Social Liberal (PSL), e as pautas vão além do tema da educação.

Considerando tais características, nossa análise se voltou aos discursos políticos sobre o tema proferidos por legisladores/as na Câmara dos Deputados, com o objetivo de identificar quem são os atores legislativos centrais na disseminação do combate à chamada “ideologia de gênero”, quais são seus argumentos centrais e em que medida esses se relacionam com as características compartilhadas por movimentos antigênero em outros países. Assim, nas próximas seções, apresentamos a metodologia utilizada na pesquisa, bem como os principais resultados alcançados.

## Metodologia

Entendendo que os movimentos antigênero utilizam o neologismo “ideologia de gênero” como categoria acusatória (Luna, 2017), este se tornou o principal referencial para a pesquisa empírica, sendo utilizado como expressão de busca dos discursos de deputadas/os brasileira/os. A opção por analisar os discursos proferidos por legisladores se justifica porque esta é uma atividade legislativa menos constrangida pela atuação de partidos ou de lideranças partidárias, permitindo maior aproximação às preferências ou percepções de legisladores (Miguel; Feitosa, 2009; Lacerda, 2016).

O levantamento foi realizado no sítio oficial da Câmara dos Deputados, entre fevereiro e março de 2018, através da palavra-chave “ideologia de gênero”. Foram coletados 153 discursos,<sup>19</sup> no período de 2000 a 2017, e dentre eles, foi recortada uma amostra de 59 discursos (38,56% do total), considerando apenas aqueles que apresentam a expressão “ideologia de gênero” em seu sumário. Inicialmente, os documentos foram organizados em um banco de dados com as variáveis: “autor”, “partido”, “tipo de evento” (pequeno ou grande expediente etc.), “data”, “horário”, “sessão”. Dessa etapa, foram extraídas algumas estatísticas descritivas que forneceram um panorama do ativismo legislativo antigênero no período analisado. Em seguida, organizamos um corpus e procedemos a uma avaliação dos discursos, a partir do método da linguística de corpus, com auxílio do software Iramuteq.

<sup>19</sup> Foram considerados apenas os discursos em plenário, excluindo-se, portanto, aqueles proferidos em atividades de comissões, como reuniões ordinárias, audiências públicas e outros eventos. Nem todos os 153 discursos mencionavam a expressão “ideologia de gênero” nos seus sumários. Disponível em: <https://bit.ly/2lqBnwj>. Acesso em: 29 abr. 2020.

A metodologia da linguística de corpus<sup>20</sup> utiliza um conjunto de técnicas de análise da linguagem e procedimentos computacionais para “revelar padrões linguísticos os quais podem nos permitir fazer sentido das formas como a linguagem é usada na construção de discursos (ou formas de construir a realidade)” (Baker, 2006: 1). Sinclair (1994) enfatiza que é preciso confiar no texto, para que seja possível perceber evidências não esperadas que emergem dos dados. Como afirma Hunston (2002), um corpus pode oferecer evidências, mas não pode dar informações.

Dessa forma, essa metodologia vem sendo aplicada nos estudos de análise crítica do discurso, para a investigação de discursos e ideologias em textos políticos (Flowerdew, 1997; Fairclough, 2000; Piper, 2000; Partington 2003), assim como nos discursos que circundam minorias, como surdos (Hunston, 2002), idosos (Mautner, 2007), homens gays (Baker, 2005) e refugiados (Baker; McEnery, 2005; Gabrielatos; Baker, 2008).

Para o tratamento e análise de um grande número de dados, com o intuito de fornecer evidências linguísticas robustas, diferentes softwares (livres e pagos) são utilizados, com diversas funcionalidades, como WordSmith Tools (Scott, 2020), AntConc (Anthony, 2019) e #LancsBox (Brezina, McEnery e Wattam, 2015; Brezina, Timperley e McEnery 2018), para a investigação da frequência de palavras, busca por colocados e redes de colocados,<sup>21</sup> linhas de concordância, pesquisa em contexto, gráficos de associação etc. Nas pesquisas no campo de ciências sociais e humanas, e mesmo no campo da saúde, a ferramenta que tem sido amplamente utilizada para a análise de textos e questionários é o Iramuteq (Interface de R pour les Analyses Multidimensionnelles de Textes et de Questionnaires), desenvolvido por Pierre Ratinaud em 2009 e utilizado no Brasil a partir de 2013, conforme Camargo e Justo (2013).

O Iramuteq é um software gratuito ancorado no ambiente estatístico do software R, que permite, por exemplo, identificar o contexto/assunto do texto, operar interpretação lexical e uso de vocabulário específico por parte dos autores dos textos, identificar a separação e especificidade de palavras e destacar opiniões e diferenças de vocabulário, no caso de textos com vários autores. Para tanto, o programa oferece diversas possibilidades de análise, textual e de matrizes, como estatísticas textuais clássicas, pesquisa de especificidades de grupos, classificação hierárquica descendente, análises de similitude e nuvem de palavras (Camargo; Justo, 2013).

<sup>20</sup> Um corpus, nessa perspectiva, é tomado como grande conjunto de dados linguísticos produzidos em contexto natural e armazenados em computadores.

<sup>21</sup> “Colocados”, na linguística de corpus, referem-se a uma série de palavras ou termos que coocorrem mais frequentemente do que seria esperado pelo acaso.

No que diz respeito às pesquisas que utilizam essa ferramenta como ponto de partida e suporte para aprofundar análises qualitativas, Souza et al. (2018) procederam à análise de entrevistas, com roteiros semiestruturados, com 21 acompanhantes, que permitiu investigar a atuação da enfermagem junto à parturiente como participante ativa no trabalho de parto, bem como o papel do acompanhante nesse período. Ainda no campo da saúde pública, Rocha et al. (2018) realizaram um estudo, a partir de entrevistas com 18 nutrizes, para investigar as vivências positivas e negativas na prática da amamentação exclusiva. Os textos foram submetidos a análise de similitude, e as árvores geradas foram analisadas a partir das linhas de concordância produzidas pelo software AntConc (Anthony, 2019), o que possibilitou apreender “dimensões positivas e negativas ligadas à amamentação exclusiva” e a sugestão da “importância da assistência profissional à mulher na fase inicial da amamentação e do apoio da rede social para amenizar a sensação de sobrecarga da mulher” (Rocha et al., 2018: 1).

Nas ciências sociais, destaca-se o trabalho de Cervi (2018), cujo objetivo foi apresentar uma técnica de análise de conteúdo automatizada aplicada a conversações em redes sociais online. O estudo descreve as etapas para identificação automatizada através da produção de *cluster* pelo algoritmo de Reinert, aplicada em um corpus de aproximadamente 400 postagens feitas em *fanpages* de quatro políticos brasileiros. Nestas pesquisas, a conclusão é a de que o uso desta ferramenta contribui fortemente, por seu rigor estatístico, para a análise dos dados com segurança, agilidade e credibilidade.

No presente trabalho, utilizamos a análise de classificação hierárquica descendente (CHD) e a análise de similitude. Na CHD, os segmentos de texto<sup>22</sup> e o vocabulário são correlacionados, formando um esquema hierárquico de classes, e o conjunto deles é repartido em função da frequência das formas reduzidas.<sup>23</sup> Assim, foi possível classificar os discursos em cinco classes ou categorias, a partir de um teste qui-quadrado, que indicava a associação das palavras entre si e com as classes formadas, conforme o método descrito por Reinert (1987; 1990). Com base nas classes escolhidas, o programa calcula e fornece os segmentos de texto mais característicos de cada classe, possibilitando a contextualização do vocabulário típico de cada classe. Já a análise de similitude “possibilita identificar as coocorrências entre as palavras e seu resultado traz indicações da conexidade entre as palavras, auxiliando na identificação da estrutura de um *corpus* textual” (Camargo; Justo, 2013: 516). Segundo Lins (2017: 52), a análise permite “inferir a

<sup>22</sup> Os segmentos de textos são excertos de texto, na maior parte das vezes do tamanho de três linhas, dimensionadas pelo próprio software em função do tamanho do corpus.

<sup>23</sup> As formas reduzidas dizem respeito ao resultado do processo de reduzir as palavras com base em suas raízes.

estrutura de construção do texto e temas de relativa importância”. Os resultados das técnicas utilizadas serão explorados a seguir.

## Resultados e discussão

Apesar dos discursos sobre ideologia de gênero na Câmara dos Deputados terem emergido em meados dos anos 2000 (Lacerda, 2016), na amostra construída os dados compreendem apenas o período entre 2014 e 2017. Considerando, pois, este último período, a distribuição anual dos discursos analisados foi a seguinte: em 2014, foram 3 discursos (5,08%); em 2015, 29 (49,15%); em 2016, foram 8 (13,56%), e em 2017, 19 (32,20%). Percebe-se que os picos correspondem aos anos de 2015, em que tiveram lugar os debates sobre os planos de educação, e em 2017, ano em que a filósofa Judith Butler, identificada como uma “ideóloga do gênero” (Kuhar; Paternotte, 2017), realizou uma série de conferências no Brasil.

Além disso, é importante destacar que 2015 foi o ano em que o então deputado federal Eduardo Cunha (PMDB/RJ), reputado membro da Assembleia de Deus, foi eleito presidente da Câmara dos Deputados, tendo contado com amplo apoio de parlamentares evangélicos,<sup>24</sup> Eduardo Cunha derrotou o candidato do governo, Arlindo Chinaglia (PT/SP), e pautou sua atuação à frente do cargo pelo fortalecimento do Legislativo frente ao poder Executivo, então comandado por Dilma Rousseff (PT), e pela priorização de temas caros à bancada evangélica, como o Estatuto da Família, que reconhece como família apenas os arranjos heterossexuais.<sup>25</sup> Também cabe lembrar que o referido deputado é autor de projetos de lei voltados à ampliação da criminalização do aborto e atuou intensamente para a derrubada de portaria do Ministério da Saúde que regulamentava o acesso ao aborto legal no Sistema Único de Saúde.<sup>26</sup> Sua atuação se insere em um contexto mais amplo de emergência de “uma reação mais forte e organizada de setores religiosos e conservadores” (Vital; Lopes, 2013: 67) a proposições voltadas aos direitos sexuais e reprodutivos e à cidadania LGBT.

Quanto aos partidos das/os legisladoras/es que discursaram, destacam-se: PSB, PRB e PSC, com 12 discursos cada; PSDB, 4 discursos; PSD e PROS, 3 discursos cada; DEM, PMDB, PP e PR, 2 discursos cada; e PHS, Podemos, PT, PTB e PV, com um discurso cada. Importante observar que os discursos foram proferidos por 33 parlamentares, dentre os quais apenas um é do sexo feminino, Geovania de Sá, do PSDB/SC (dois discursos). Destacam-se, pois, dois partidos com estreitos vínculos com denominações religiosas, a saber, Republicanos (PRB), ligado à Igreja Universal do Reino de Deus, e PSC, à Assembleia de Deus.

<sup>24</sup> Cf. Carvalho (2015) e Leal (2015).

<sup>25</sup> Cf. Cardoso e Carvalho (2015).

<sup>26</sup> Cf. Arruda (2015).

O PSB se destaca devido à atuação do deputado Flavinho, ex-PSB, e desde 2018 membro do PSC. O deputado se apresenta nas redes sociais como católico, cantor, comunicador e pregador internacional.<sup>27</sup>

Sobressaem-se também os deputados Lincoln Portela, pastor da Igreja Batista Solidária, que transitou entre PRB e Partido da República (PR) no período em análise (seis discursos), Victório Galli (6) e Marco Feliciano (3), ambos filiados ao PSC. O primeiro é professor de Teologia nas Faculdades Evangélicas Integradas Cantares de Salomão (MT), segundo sua biografia, disponível no sítio eletrônico da Câmara dos Deputados,<sup>28</sup> e o segundo é “pastor e presidente do Ministério Tempo de Avivamento, denominação evangélica da Assembleia de Deus [...] Aos sábados, o pastor apresenta, em cadeia nacional, o programa ‘Tempo de Avivamento’ transmitido pela RedeTV!” (Vital; Lopes, 2013: 212). Os dados reforçam o que foi apontado por Vital e Lopes (2013), Machado (2017, 2018), Luna (2017) e Santos (2018): os principais defensores das pautas antigênero na Câmara dos Deputados são aqueles com algum tipo de pertencimento religioso, com destaque para parlamentares evangélicos, afirmação que é explicitada pelos dados já apresentados.<sup>29</sup>

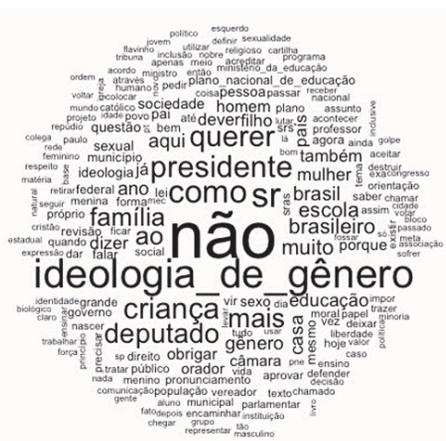


Figura 1. Nuvem de palavras

<sup>27</sup> FLAVINHO. [S. l.], [20--]. Facebook: @Flavinhocn. Disponível em: <https://bit.ly/35iVHIZ>. Acesso em: 8 out. 2019.

<sup>28</sup> PROFESSOR Victório Galli: Biografia. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2lrw689>. Acesso em: 8 out. 2019.

<sup>29</sup> Trinta e três parlamentares proferiram discursos contra a “ideologia de gênero” na amostra analisada. São eles: Alan Rick, Antonio Bulhões, Arolde de Oliveira, Carlos Andrade, Delegado Éder Mauro, Eduardo Bolsonaro, Elizeu Dionizio, Eros Biondini, Ezequiel Teixeira, Flavinho, Franklin Lima, Geovania de Sá, Givaldo Carimbão, Izalci, Jair Bolsonaro, Jefferson Campos, João Campos, Lincoln Portela, Major Fábio, Marco Feliciano, Marx Beltrão, Onyx Lorenzoni, Pastor Eurico, Roberto de Lucena, Ronaldo Martins, Ságua Moaraes, Sóstenes Cavalcante, Stefano Aguiar, Takayama, Victório Galli, Vinícius Carvalho, Vito Valim, Pastor Luciano Braga.



A Figura 2 permite explorar a estrutura do corpus analisado, apontando as palavras mais frequentes e as relações entre elas. Com relação às primeiras, destacam-se as palavras “não”, “ideologia de gênero”, “sr.” e “presidente”. A palavra “não” está conectada aos vocábulos “família”, “criança”, “Brasil” e “brasileiro”, que remetem a elementos a serem protegidos do perigo da “ideologia de gênero”. Esta se conecta a palavras que remetem às políticas públicas educacionais, como “educação”, “escola”, “Plano Nacional de Educação”, “lei”. As duas outras palavras, “sr.” e “presidente”, remetem ao contexto dos discursos parlamentares e a expressões formais recorrentemente mobilizadas nesse gênero textual. Interessante observar que as palavras nodais, aquelas mais frequentes e às quais os demais vocábulos se ligam, formam a frase “sr. presidente, ideologia de gênero não”, que sintetiza a posição compartilhada por parlamentares, manifestada nos discursos analisados.

A partir da classificação hierárquica descendente, o corpus foi inicialmente particionado em dois subcorpora, o primeiro composto pelas classes 3 e 2, que correspondem a aspectos formais do gênero textual analisado e às atividades legislativas, e o segundo composto pelas classes 1, 4 e 5, que contêm aspectos mais substantivos, relativos ao conteúdo dos discursos e aos argumentos mobilizados por parlamentares, como indica a Figura 2. A classe 5, portanto, é a mais expressiva, concentrando o maior número de segmentos de texto, seguida pelas classes 1 e 4. Essas classes formam um subcorpus, relacionado aos argumentos mobilizados nos discursos analisados. As classes 2 e 3 formam outro subcorpus, são as menos representativas e, como dito, remetem a aspectos formais do texto e a palavras relacionadas à atividade legislativa, como mostra a Figura 3.

O subcorpus A contém as classes 2 e 3. A classe 3 é caracterizada pela presença de palavras características do gênero textual analisado, discurso parlamentar, tais como “senhor”, “presidente”, “orador”, e, na classe 2, destacam-se palavras que indicam o contexto da discussão, como “meta”, “aprovar”, “Plano Nacional de Educação”, “município”, “Conae” (Conferência Nacional de Educação) e “MEC” (Ministério da Educação). Os três deputados mais presentes nesta seção são Victório Galli (PSC), Givaldo Carimbão (PROS) e Eros Biondini (PTB).

Como dito anteriormente, os discursos analisados tiveram como marco temporal o ano de 2014, tendo havido um pico dos discursos em 2015, quando da discussão sobre os planos de educação. Entre os segmentos de texto que podem exemplificar esse subcorpus temos:<sup>30</sup>

alerta da associação americana de pediatria sobre perigos da ideologia\_de\_gênero pronunciamento encaminhado à mesa para publicação o

<sup>30</sup> Optamos por apresentar as quatro unidades de contexto ou frases mais que incluíam o maior número de palavras representativas de cada classe para contextualizá-las.

sr vinicius carvalho bloco prb sp pronunciamento encaminhado pelo orador sr presidente sras e srs (Deputado Vinicius Carvalho, PRB. Classe 3) presidente carlos manato muito obrigado nobre deputado pronunciamento encaminhado pelo orador sr presidente sras e srs deputados venho à presença de todos explanar sobre a ideologia\_de\_gênero que foi derrotada no congresso nacional (Deputado Lincoln Portela, PR. Classe 3) todos nós sabemos que o plano\_naciona\_de\_educação que votamos aqui no congresso e que foi sancionado pela presidente dilma no ano passado prevê metas para a educação básica até a pós\_graduação a serem atingidas nos próximos 10 anos pelos estados distrito federal e municípios (Deputado Victório Galli, PSC. Classe 2) o mec está passando por cima desta lei ao enviar um texto da conferência\_nacional\_de\_educação conae e do fórum nacional de educação para todos os municípios do país incluindo a ideologia\_de\_gênero que foi derrubada nesta casa e no congresso nacional (Deputado Flavinho, PSB. Classe 2)

Nota-se nos trechos palavras que se associam à estratégia de pânico moral, tais como “alerta”, “perigos”, “está passando por cima”. Essa última expressão aponta para uma postura supostamente autoritária do MEC, que estaria se colocando acima da lei. Também a referência ao Plano Nacional de Educação e a instâncias como Conae e MEC reforçam a centralidade das políticas educacionais no ativismo antigênero.

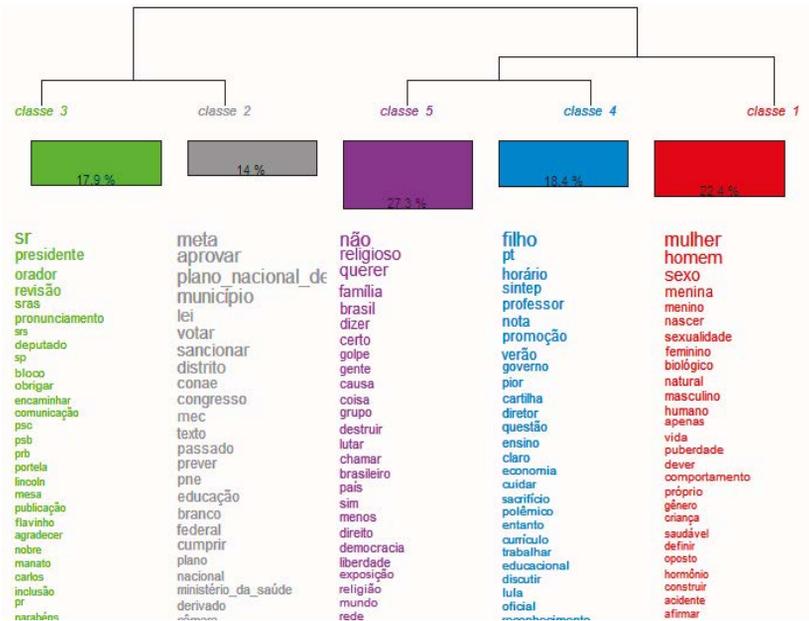


Figura 3. Dendrograma da classificação hierárquica descendente

O subcorpus B, que contém as classes 1, 4 e 5, compreende os principais argumentos mobilizados contra a chamada “ideologia de gênero”. Nomeamos a classe 1 de “defesa sexo biológico”, já que mobiliza a ideia de que o sexo biológico seria imutável e irrefutável, pois teria um fundamento “natural”, o que remete a um dos Ns citados por Kuhar e Paternotte (2017), a natureza. Tal classe concentra 22,4% das palavras em relação ao corpus total, e os termos que se destacam são “mulher”, “homem”, “sexo”, “menina”, “menino”, “nacer” e sexualidade. Os deputados mais relevantes nesta seção são Vinicius Carvalho (PRB), Antônio Bulhões (PRB) e Marco Feliciano (PSC).

Ao observar os segmentos de texto a seguir, percebe-se, nesta classe, uma argumentação com apelo à tradição e à biologia – o que remete novamente aos Ns de “natural” e “normalidade” destacados por Kuhar e Paternotte (2017) – e uma afirmação de que o ensino da “ideologia de gênero” nas escolas causaria danos às crianças:

de acordo com essa ideologia de gênero os dois sexos que conhecemos masculino e feminino são construções culturais e sociais porque decorrem de diferenças de sexos alegadamente construídas. para essa religião não há homem e mulher (Deputado Jefferson Campos – PSD).

ossos filhos não são instrumentos de nenhuma forma de ativismo distribuir material didático para crianças as informando de que não são meninos ou meninas que podem inventar seu próprio gênero afirmando que não nascemos homem ou mulher (Deputado Lincoln Portela, PR)  
crianças não nasceriam homem ou mulher mas definiriam o seu gênero conforme seu comportamento. a ideologia\_de\_gênero ameaça a família a possibilidade de definição de sexo. dessa forma pode determinar o fim da família (Deputado Carlos Andrade, PHS)

a ideologia\_de\_gênero afirma que ninguém nasce homem ou mulher mas deve construir sua própria identidade isto é o seu gênero ao longo da vida então o que significa gênero gênero seria uma construção pessoal (Deputado Victório Galli, PSC)

A partir da análise dos trechos de discursos representativos da classe 1, tem-se novamente a estratégia de pânico moral, agora associada à destruição da família através da negação do sexo biológico: “ameaça a família”, “fim da família”. Também chama atenção as formas como a suposta “ideologia de gênero” é qualificada: “ativismo” e “religião”. Essa é uma tentativa de inverter os termos do debate: demandas de mulheres e grupos LGBT seriam uma forma de ativismo voltado à corrupção de crianças, baseado na destruição do sexo biológico e, por consequência, da família. Esse ativismo assumiria, segundo trecho do discurso do deputado Jefferson Campos, a forma de uma religião. Assim, temos a imputação

de características próprias da atuação de parlamentares religiosos – ativismo e religião – aos movimentos feministas e LGBT, o que conferiria à atuação de tais parlamentares, por oposição, maior neutralidade, isenção e justificação.

Na Figura 2, percebe-se que as classes 4 e 5 formam um subcorpus dentro do subcorpus B. O subcorpus C, formado então pelas classes 4 e 5, combina argumentos relacionados à “doutrinação escolar” (classe 4) e à “preservação da família” (classe 5). A Classe 4, com 18,4% de representatividade, é caracterizada pelas palavras “filho”, “PT”, “horário”, “Sintep”,<sup>31</sup> “professor”, “cartilha”. Os deputados Vitor Valim (PMDB), Ronaldo Martins (PRB) e Izalci Lucas (PSDB) são os mais preponderantes. São representativas da classe 4 as falas:

quer derrubar uma decisão já tomada pela maioria da população brasileira quanto à introdução da ideologia\_de\_gênero nas escolas públicas isso é autoritarismo e não vamos tolerá\_lo. no entanto caros colegas quero registrar meu reconhecimento ao papel importante do ministério público em questões relevantes como o combate à corrupção (Deputado Ezequiel Teixeira, PODE)

o professor recebe o salário do governo ou de privada para transmitir conhecimento para ensinar. educação vem do berço quem tem a obrigação de educar os filhos e os netos são os pais a mamãe e o papai (Deputado Victório Galli, PSC)

no site está muito claro a cartilha de orientação a todos os professores do ensino fundamental da primeira série até o ensino médio o segundo grau e a primeira parte desse documento justifica a importância da inclusão da orientação sexual como tema transversal nos currículos (Vitor Valim, PMDB)

retirando das famílias qualquer decisão ou possibilidade de orientação dos seus filhos no campo sexual e pior deverão fazer isso utilizando obrigatoriamente a cartilha enviada pelo governo federal repleta de informações inapropriadas para crianças e inadequadas ao âmbito escolar (Marx Beltrão, PMDB)

Os trechos citados caracterizam a chamada “ideologia de gênero” como autoritarismo, uma vez que essa opor-se-ia à maioria da população brasileira, sendo, portanto, defendida por uma minoria (grupos LGBT). Pode-se considerar que a mobilização desse argumento também tem o objetivo de causar pânico moral, bem como a menção à “cartilha enviada pelo governo federal repleta de

<sup>31</sup> Sintep é a sigla para Sindicato dos Trabalhadores do Ensino Público de Mato Grosso, citado em um dos discursos do deputado Victório Galli, que se posiciona contrariamente a uma nota publicada pelo órgão em defesa de que questões relativas a gênero e diversidade sexual sejam incluídas no currículo escolar.

informações inapropriadas para crianças e inadequadas ao âmbito escolar”, que remete ao material do programa Escola sem Homofobia, chamado pelos movimentos antigênero de “kit gay”. Segundo trecho do discurso do deputado Marx Beltrão, o Governo Federal retiraria das famílias a prerrogativa exclusiva da educação moral e sexual, obrigando as famílias a adotarem a referida cartilha para esse fim. A ideia de que a adoção da cartilha seria obrigatória é usada para reforçar o caráter autoritário da “ideologia de gênero”.

Finalmente, a classe 5, “preservação da família”, tem a maior representatividade em relação ao corpus total, com 27,3%, e apresenta palavras como: “não”, “religioso”, “querer”, “família”, “Brasil”, reforçando a centralidade da categoria família no ativismo antigênero. Seus principais representantes são os deputados(as) Lincoln Portela (PR e PRB), Delegado Éder Mauro (PSD) e Geovania de Sá (PSDB). A seguir, apresentamos discursos ilustrativos dessa classe:

mas hoje eu quero falar de um outro golpe não aquele que as famílias sofrem por causa da falta de segurança pública mas do maldito golpe que as famílias brasileiras estão sofrendo por terem a sua privacidade invadida pela maldita ideologia\_de\_gênero que veio para perturbar a família brasileira (Deputado Lincoln Portela, PRB).

eu não quero compará\_la sr presidente porque tenho certeza de que por trás dessa arte satânica que esta minoria da minoria quer impor para destruir a família e os valores corretos de família. o que ocorre é nada mais do que uma tentativa de transformar este país em sodoma e gomorra (Deputado Delegado Éder Mauro, PSD).

realmente respeita a família seja religiosa ou não a família brasileira independe de religião nós queremos defender de fato o que a família é e garantir políticas públicas que possam preservar e valorizar as nossas famílias (Flavinho, PSB)

não podemos aceitar de maneira alguma ideologia\_de\_gênero\_na escola. escola é um lugar para criança aprender matemática e português e não coisas sobre sexo. vamos prestar muita atenção e lutar contra a ideologia\_de\_gênero que é um golpe para destruir a família. não à ideologia\_de\_gênero (Pastor Luciano Braga, PRB)

A partir dos exemplos apresentados, parece-nos que é no ataque à família que a estratégia de pânico moral se torna ainda mais evidente, como indica a caracterização da “ideologia de gênero” como “maldito golpe”, “maldita ideologia\_de\_gênero que veio para perturbar a família brasileira”, “arte satânica”, “tentativa de transformar este país em sodoma e gomorra”, “golpe para destruir a família”. Mais uma vez tem-se a ideia de que esse suposto golpe seria orquestrado por uma minoria (“minoria da minoria”) contra o país, o que remete à alegação

de autoritarismo mobilizada na classe 4. Aqui aparecem novamente os temas da doutrinação escolar e da necessidade de separação das funções da escola e da família, devendo ser essa última a única responsável pela educação sexual das crianças. Uma distinção com relação às demais classes é a palavra “religioso” e a referência a uma imagem bíblica, Sodoma e Gomorra, geralmente mobilizada para causar pânico moral. Essas referências permitem falar de uma cidadania religiosa ou da atuação de parlamentares como fiéis laicos (Vaggione, 2017).

Ambas as classes convergem quanto ao medo em relação a modificações na estrutura familiar tradicional (composta por relações monogâmicas e heterossexuais) e na violação da “moralidade” e dos valores tradicionais da nação brasileira. Destaca-se ainda a centralidade da educação e da atuação do Estado nesse conflito, expressa pelas palavras “professor”, “governo”, “cartilha” e “ensino”, características da classe 4. Conclui-se que as classes dizem respeito a tensionamentos em nível público e privado, visto o medo de uma “invasão da ideologia de gênero” via educação e os riscos que essa poderia causar à família e à nação, um dos Ns apontados por Kuhar e Paternotte (2017).

## Considerações Finais

O objetivo deste artigo foi analisar a configuração de movimentos antigênero no Brasil, considerando especificamente sua atuação via poder legislativo. Para tanto, analisamos 59 discursos proferidos por parlamentares na Câmara dos Deputados, no período entre 2014 e 2017. A análise evidenciou três argumentos centrais: defesa do sexo biológico, associada ao reforço do caráter “natural” do mesmo; preservação da família, vinculada à defesa da nação contra um suposto golpe contra esses elementos; e oposição à doutrinação escolar, ou da atuação do Estado, via educação pública. Tais argumentos se relacionam aos três Ns descritos por Kuhar e Paternotte (2017) como a porta de entrada para os movimentos antigênero: natureza, nação e normalidade. Nesse sentido, os discursos analisados se apresentam como uma reação a mudanças introduzidas especialmente por políticas educacionais e reforçam a manutenção do status quo, associado à tradição, a características do povo brasileiro, à biologia/natureza e, portanto, à normalidade.

O foco na educação e a acusação de doutrinação escolar promovida pelo Estado, especialmente por governos de esquerda, convergem com resultados de pesquisas anteriores e com a atuação de movimentos antigênero na América Latina (Miskolci; Campana, 2017). Essa reação voltava-se contra os governos do PT, como indicam as palavras “PT” e “Lula”, presentes na classe 4, “doutrinação escolar”. Carranza e Vital da Cunha (2018: 492), citando Machado (2017), argumentam que medidas promovidas por governos do PT, como aquelas

relacionadas ao programa Brasil sem Homofobia, foram identificadas como um ataque contra a família.

Em comum a esses argumentos, verifica-se uma estratégia de pânico moral, presente nos movimentos antigênero em todo o mundo (Kováts; Pöim, 2015; Kuhar; Paternotte, 2017), que reforça a ideia de que o gênero colocaria em risco a própria existência da sociedade contemporânea ao desafiar a natureza/essência do sexo (biológico) e da família (heterossexual), o que pode ser identificado pela recorrência de termos como “golpe”, “destruir”, “sacrifício”, “ameaça”. Nesse sentido, o ativismo parlamentar antigênero se ancora, segundo os discursos analisados, na defesa da democracia, da liberdade, da ciência e da tradição do povo brasileiro, contra o autoritarismo de uma “religião” imposta pelas “minorias das minorias”, a chamada “ideologia de gênero”.

Apesar de não haver menções recorrentes a argumentos religiosos, os parlamentares mais atuantes são aqueles com vínculos religiosos, seja com a comunidade católica Canção Nova, como no caso do deputado Flavinho, ou com denominações evangélicas neopentecostais, como os deputados Lincoln Portela, Victório Galli e Marco Feliciano. Esses resultados também reforçam o argumento de Vital e Lopes (2013), que apontam para um processo de neopentecostalização de igrejas evangélicas e católica, que levaria à emergência de estratégias e repertórios comuns a legisladores vinculados a distintas denominações religiosas. Tem-se, pois, a predominância da figura do “fiel laico” (Vaggione, 2017), que defende posições morais com fundamentos religiosos, mas com argumentos que remetem a valores seculares, como tradição e nação.

Essa atuação pode estar relacionada ao crescimento da bancada evangélica (Lacerda, 2016), mas também à própria conformação do Legislativo, baseada no voto popular, o que indica que provavelmente tais argumentos têm ampla ressonância na população brasileira. Aqui também é importante mencionar o crescimento das religiões evangélicas entre a população brasileira (Carranza; Vital da Cunha, 2018: 488). Além disso, tais resultados podem estar relacionados ao material empírico analisado, discursos, uma atividade legislativa menos constrangida por partidos e lideranças partidárias (Miguel; Feitosa, 2009), e que, por isso, pode fornecer um retrato mais fiel das percepções de legisladores sobre o tema.

Esses são elementos importantes para se caracterizar o ativismo antigênero via poder legislativo no Brasil, especialmente no contexto pós-eleição de Bolsonaro, em que a oposição à chamada ideologia de gênero passa a ser agenda de governo (Aragasuku, 2020). Importante lembrar que o combate à “ideologia de gênero” era uma das pautas da campanha do então candidato Jair Bolsonaro, e que, possivelmente, essa agenda galvanizou apoio e popularidade, facilitando sua eleição. Também chama atenção o ativismo institucional antigênero no Poder Executivo, desempenhado intensamente pela ministra Damare Alves,

pastora evangélica e ex-assessora de Magno Malta, então membro da bancada evangélica. A referida ministra conta com grande popularidade<sup>32</sup> e tem protagonizado situações em que referências à pauta antigênero são mobilizadas, como no vídeo filmado no dia da posse do governo Bolsonaro, em que Damares Alves diz: “Atenção, atenção. É uma nova era no Brasil. Menino veste azul e menina veste rosa”.<sup>33</sup> A imagem e as cores evocadas compõem um dos símbolos transnacionais dos movimentos antigênero. Finalmente, destaca-se nesse contexto a mudança do nome da pasta responsável pelos direitos humanos para Ministério da Mulher, *da Família* e dos Direitos Humanos, o que explicita a centralidade da família para o atual governo brasileiro.

Esses elementos apontam para a centralidade do gênero (e da sexualidade) nos processos de crise da democracia no Brasil e em outros países, como Hungria, Polônia e Estados Unidos. Assim, o gênero tem assumido, como argumentam Kóvatz e Pöim (2015), o papel de cola simbólica entre diversos movimentos conservadores, reacionários e neoconservadores, articulando pautas distintas através do recurso a estratégias de pânico moral, unificando a defesa da família, da nação, da tradição, da normalidade e da democracia, identificada como o interesse da maioria,<sup>34</sup> em oposição às demandas e pautas das “minorias das minorias” (feministas e grupos LGBT).

Apesar dos importantes resultados aqui apresentados, é preciso ponderar que esses devem ser lidos a partir das escolhas metodológicas realizadas. Ainda que convergentes com achados de pesquisas prévias (Vital; Lopes, 2013; Lacerda, 2016; Luna, 2017; Machado, 2017; Miskolci; Campana, 2017; Santos, 2018; Aragasuku, 2020), seria importante ampliar a análise para incorporar um período temporal mais amplo, de forma a verificar se e como esses argumentos e os atores que os defendem variam ao longo do tempo. Também pode ser interessante buscar nos discursos as fontes mobilizadas pelos legisladores, o que pode apontar para outras instituições produtoras e disseminadoras de conteúdo antigênero. Outra iniciativa importante seria a análise longitudinal do ativismo antigênero, considerando não apenas a referência explícita ao termo “ideologia de gênero”, mas sua relação com as estratégias e repertórios mobilizados no enfrentamento às políticas de direitos sexuais e reprodutivos e àquelas voltadas à cidadania LGBT, a partir de um entendimento mais amplo do que seriam tais movimentos. Tal iniciativa permitiria analisar com maior profundidade os

<sup>32</sup> Cf. Shalders (2020).

<sup>33</sup> “MENINO veste azul e menina veste rosa”, diz Damares Alves. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3 jun. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2UflAIF>. Acesso em: 27 set. 2020.

<sup>34</sup> Já no século XIX, autores como John Staurt Mill e Alexis de Tocqueville chamavam atenção para o risco de “tirania da maioria”, seja essa relacionada à atuação do Estado ou da opinião pública. Nesse sentido, os autores apontam para os limites de identificação da democracia apenas com os interesses da maioria, devendo haver salvaguardas aos direitos de minorias, como a liberdade de opinião, expressão e manifestação.

atores, estratégias e argumentos. Finalmente, destacamos que é preciso avançar na análise sistemática dos repertórios de ação dos movimentos antigênero no Brasil e em outros países, considerando que a arena legislativa, apesar de central, não esgota suas diversas estratégias de ação.

## Referências

- ANTHONY, L. *AntConc (Version 3.5.8) [Computer Software]*. Tokyo: Waseda University, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/37yd5cS>. Acesso em: 27 abr. 2020.
- ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 43, p. 13-56, 2014.
- ARAGUSUKU, Henrique Araujo. O percurso histórico da “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados: uma renovação das direitas nas políticas sexuais. *Agenda Política*, São Carlos, v. 8, n. 1, p. 106-130, 2020.
- ARGUEDAS RAMÍREZ, Gabriela. “Ideología de género”, lo “postsecular”, el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación anti-democrática. Rio de Janeiro: ABIA, 2020.
- ARRUDA, Roldão. Desarquivar projeto é praxe, diz Eduardo Cunha. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 21 fev. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/35iVHIZ>. Acesso em: 26 set. 2020.
- BAKER, Paul. *Public discourses of gay men*. London: Routledge, 2005.
- BAKER, Paul. *Using corpora in discourse analysis*. London: Continuum, 2006.
- BAKER, Paul; MCENERY, Tony. A corpus-based approach to discourses of refugees and asylum seekers in UN and newspaper texts. *Journal of Language and Politics*, Amsterdam, v. 4, n. 2, p. 197-226, 2005.
- BREZINA, Vaclav; MCENERY, Tony; WATTAM, Stephen. Collocations in context: a new perspective on collocation networks. *International Journal of Corpus Linguistics*, Amsterdam, v. 20, n. 2, p. 139-173, 2015.
- BREZINA, Vaclav; TIMPERLEY, Matt; MCENERY, Tony. LancsBox v. 4. x [software]. 2018.
- CAMARGO, Brigido Vizeu; JUSTO, Ana Maria. IRAMUTEQ: um software gratuito para análise de dados textuais. *Temas em Psicologia*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 513-518, 2013.
- CARDOSO, Daiene; CARVALHO, Daniel. Eduardo Cunha ataca preconceito contra deputados evangélicos. *Exame*, São Paulo, 13 fev. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/35jdAHJ>. Acesso em: 26 set. 2020.
- CARRANZA, Brenda; VITAL DA CUNHA, Christina. Conservative religious activism in the Brazilian Congress: sexual agendas in focus. *Social Compass*, Thousand Oaks, v. 65, n. 4, p. 486-502, 2018.
- CARVALHO, Daniel. Evangélicos e ruralistas apoiam Eduardo Cunha para Câmara. *Exame*, São Paulo, 15 jan. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3kik3Xv>. Acesso em: 26 set. 2020.

- CERVI, Emerson U. Análise de conteúdo automatizada para conversações em redes sociais online: uma proposta metodológica. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 42., 2018 Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2018.
- CORRÊA, Sonia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, e185301, 2018.
- FAIRCLOUGH, Norman. *New labour, new language?* London: Routledge, 2000.
- FLOWERDEW, John. The discourse of colonial withdrawal: a case study in the creation of mythic discourse. *Discourse & Society*, v. 8, n. 4, p. 453-477, 1997.
- GABRIELATOS, Costas; BAKER, Paul. Fleeing, sneaking, flooding: a corpus analysis of discursive constructions of refugees and asylum seekers in the UK press, 1996-2005. *Journal of English Linguistics*, Thousand Oaks, v. 36, n. 1, p. 5-38, 2008.
- HUNSTON, Susan. *Corpora in applied linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”? *In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. p. 53-70. Disponível em: <https://bit.ly/3kh5MKL>. Acesso em: 29 maio 2017.
- KOVÁTS, Eszter; PÕIM, Maari (ed.). *Gender as symbolic glue: the position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*. Budapest: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2015.
- KUHAR, Roman; PATERNOTTE, David (ed.). *Anti-gender campaigns in Europe: mobilizing against equality*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017.
- LACERDA, Marina Basso. Ideologia de gênero na Câmara dos Deputados. *In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CIÊNCIA POLÍTICA*, 10., 2016, Belo Horizonte. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: ABCP, 2016.
- LEAL, Luciana Nunes. A Câmara sob as mãos de um fiel, Eduardo Cunha. *Exame*, São Paulo, 11 fev. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3pkRZGY>. Acesso em: 26 set. 2020.
- LINS, Cynthia de Freitas Melo. *Apostila de Iramuteq*. Fortaleza: Unifor, 2017.
- LUNA, Naara. A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e175018, 2017.
- LUNA, Naara. O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 52, p. 165-197, 2018.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 2, e47463, 2018.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 23, n. 47, p. 351-380, 2017.
- MAUTNER, Gerlinde. Mining large corpora for social information: the case of elderly. *Language in Society*, Cambridge, v. 36, n. 1, p. 51-72, 2007.

- MIGUEL, Luis Felipe; FEITOSA, Fernanda. O gênero do discurso parlamentar: mulheres e homens na tribuna da Câmara dos Deputados. *Dados*, v. 52, n. 1, p. 201-221, 2009.
- MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 32, n. 3, p. 725-747, 2017.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 121-161, 2009.
- PARTINGTON, Alan. *The linguistics of political argument: the spin-doctor and the wolf-pack at the White House*. London: Routledge, 2003.
- PIPER, Alison. Some people have credit cards and others have giro cheques: ‘individuals’ and ‘people’ as lifelong learners in late modernity. *Discourse and Society*, v. 11, n. 4, p. 515-542, 2000.
- REINERT, Max. Alceste, une méthodologie d’analyse des données textuelles et une application: Aurélia de G. de Nerval. *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, v. 26, n. 1, p. 24-54, 1990.
- REINERT, Max. Classification descendante hiérarchique et analyse lexicale par contexte: application au corpus des poésies d’Arthur Rimbaud. *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, Marseille, v. 13, n. 1, p. 53-90, 1987.
- ROCHA, Gabriele Pereira *et al.* Condicionantes da amamentação exclusiva na perspectiva materna. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 6, p. 1-13, 2018.
- 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, 2018.
- SCALA, Jorge. *Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família*. São Paulo: Katechesis, 2011.
- SCOTT, Joan W. Os usos e abusos do gênero. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 45, 2012.
- SCOTT, Mike. WordSmith Tools version 8. Stroud: Lexical Analysis Software, 2020.
- SHALDERS, André. Como Damares Alves saiu de ministra “periférica” a figura central do bolsonarismo. *BBC News Brasil*, Brasília, DF, 3 set. 2020. Disponível em: <https://bbc.in/3eXugry>. Acesso em: 27 set. 2020.
- SINCLAIR, John McHardy. Trust the text. In: COULTHARD, Malcolm (ed.). *Advances in written text analysis*. London: Routledge, p. 12-25, 1994.
- SOUZA, Marli Aparecida Rocha de *et al.* O uso do software IRAMUTEQ na análise de dados em pesquisas qualitativas. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 52, e03353, 2018.
- VAGGIONE, Juan Marco. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e17500, 2017.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2013.

Recebido em: 04/05/2020

Aprovado em: 17/08/2020

**Como citar este artigo:**

REZENDE, Daniela Leandro; ÁVILA Luciana Beatriz e TEIXEIRA, Camila Olídia. Cidadania religiosa e movimentos antigênero na Câmara dos Deputados brasileira: uma análise dos discursos de legisladores/as, 2014-2017. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 585-612.

# Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores

Célia da Graça Arribas<sup>1</sup>

**Resumo:** Proponho uma análise sobre como personagens e instituições espíritas têm (re)construído as percepções e representações espíritas sobre política, gênero e sexualidade, sobretudo a partir da emergência de um cenário conservador pós-golpe de Estado de 2016, e como essas visões são postas politicamente em termos de um espiritismo conservador e de um espiritismo progressista. Os debates têm se adensado tanto no sentido de novas posições e entendimentos quanto de novos/as atores/atrizes, que vêm sendo desafiados/as a (re)elaborar o discurso religioso, tornando explícitas posições políticas tanto no terreno da diversidade sexual e de gênero, como diante da crise que esgarça nosso tecido social.

**Palavras-chave:** Espiritismo. Gênero. Sexualidade. Política.

**Politics, gender and sexuality: spiritist controversies between progressives and conservatives**

**Abstract:** *I propose an analysis of how spiritist characters and institutions have articulated and (re)constructed spiritist perceptions and representations about politics, gender and sexuality, especially since the emergence of a conservative scenario after the 2016 coup d'état, and how these visions are put politically in terms of conservative and progressive spiritism. Spiritist discourses have become more intense, both in the sense of new positions and understandings as well as new actors/actresses, who have been challenged to (re)elaborate religious discourse,*

<sup>1</sup> Universidade Federal de Juiz de Fora – Minas Gerais – Brasil – [celiarribas@yahoo.com.br](mailto:celiarribas@yahoo.com.br)

*making explicit political positions both in the field of sexual and gender diversity, as in the face of the crisis that strains our social fabric.*

**Keywords:** *Spiritism. Gender. Sexuality. Politics.*

A emergência de um cenário conservador no Brasil nos últimos anos, sobretudo após o golpe de Estado midiático-jurídico-parlamentar de 2016, tem recebido o respaldo e a participação de atores/atrizes e instituições religiosas, colocando em evidência tensões e conflitos internos entre distintas moralidades e visões de mundo nos principais segmentos religiosos cristãos. Mesmo o movimento espírita, que sempre primou pela discricção e apaziguamento das diferenças, evitando particularmente os embates políticos, não conseguiu escapar dessa tendência.

O espiritismo está longe da unanimidade já desde suas origens (Arribas, 2010). As práticas de orientação religiosa, as direções e os significados da ação no mundo, os mecanismos de legitimação de personagens e concepções, as maneiras de atingir a salvação, tudo isso variou e varia sensivelmente dentro do espectro religioso a que se convencionou chamar de “espiritismo kardecista”. À medida que vamos nos embrenhando na história e na análise de atores/atrizes e instituições que compõem essa trama, percebemos quão diversificados podem ser os tipos de apropriação subjetiva de que o espiritismo tem sido objeto (Arribas, 2017b). Delimitar as posições e as divergências tem sido importante nesse sentido, tanto mais porque no espiritismo não há uma cúpula legítima para ditar o que é ou não espiritismo. Aliás, médiuns, intelectuais e lideranças não detêm autoridade inquestionável para falar em nome do espiritismo, nem mesmo instituições federativas, o que cria uma série de grupos, que não raras vezes conflitam entre si.

Essa mesma pluralidade de visões, instituições e tipos de autoridade também vai estruturar o campo de debates espíritas sobre política, gênero e sexualidade. Essas discussões têm se adensado tanto em termos de novas tensões e entendimentos quanto de novos/as atores/atrizes, que vêm sendo desafiados/as a (re)elaborar o discurso religioso, tornando explícitas posições políticas tanto no terreno da diversidade sexual e de gênero, como diante da crise que esgarça nosso tecido social.

A proposta deste artigo é justamente compreender, por meio da análise de produções audiovisuais e publicações virtuais – veiculadas em sites, redes sociais e canais do YouTube –, e com base em algumas das obras da vasta produção bibliográfica dessa religião do livro que é o espiritismo (Lewgoy, 2000), quem são as personagens e como vêm (re)construindo o discurso religioso espírita sobre gênero e sexualidade, alinhando-o a uma visão social espírita e

a posicionamentos e convicções políticas. Esses debates têm colocado em evidência as controvérsias entre, de um lado, e por meio da linguagem dos direitos humanos e das ciências humanas e sociais, os/as “espíritas progressistas” – aos quais se dará mais atenção aqui – e, de outro, os/as “espíritas conservadores/as”, em sua maioria partidários/as da manutenção das instituições sociais e políticas tradicionais e da reprodução das diferenciações de gênero e da hierarquização das sexualidades.

Importante ressaltar que as classificações operadas aqui em termos de “conservadores” e “progressistas” têm sua origem no próprio discurso êmico. Longe de reproduzi-las irrefletidamente, proponho coletar os mais variados discursos com a condição de ver neles não a explicação do comportamento, mas um aspecto do comportamento a ser explicado. A compreensão das ações em curso no meio espírita implica um esforço em interpretar, o que quer dizer identificar as bases lógicas e inteligíveis com as quais os/as atores/atrizes espíritas constroem o raciocínio com que eles/elas mesmos/as explicam as suas intenções na ação.

Em primeiro lugar, traço em linhas gerais como têm se estruturado historicamente as relações entre espiritismo e política e, mais particularmente, como tem sido a reação dos/as espíritas diante do atual cenário político brasileiro. A partir daí, trago algumas características de como o movimento espírita tem pensado e articulado as percepções e representações espíritas sobre gênero e sexualidade, e como essas questões são postas politicamente em termos de um espiritismo conservador e de um espiritismo progressista.

## Espiritismo e política: conservadores versus progressistas

Embora a aura de “união, fraternidade e caridade” que paira nas e sobre a visão das casas espíritas no Brasil sirva como uma estratégia para evitar os debates políticos entre os/as irmãos/ãs da fé espírita – o que não deixa de ser um gesto político –, invisibilizando os direcionamentos conflitantes, não é de hoje que dentro do movimento residem tensões a respeito de como conceber vivências, práticas e ações de orientação espírita no mundo, especialmente as tensões entre espiritismo, política e engajamento social coletivo (Miguel, 2009, 2014, 2020).

Feito um divisor de águas políticas falsamente pacíficas nas quais estava mergulhado o movimento espírita brasileiro, a conferência no 34º Congresso Estadual Espírita de Goiás de 2018, do médium e orador Divaldo Pereira Franco, figura bastante conhecida dentro e fora do meio espírita por sua obra mediúnica e assistencial, atraiu a atenção do público com uma fala de pouco mais de sete minutos.<sup>2</sup> Ao ser interpelado por um jovem sobre a famigerada “ideologia de

<sup>2</sup> O vídeo estava disponível no YouTube, mas foi retirado da internet, por conta das polêmicas que causou. É possível acessar sua transcrição em DA PAZ, Arthur. Divaldo Franco defende Sérgio Moro e critica política

gênero”, asseverou – em tom de autoridade espírita – tratar-se de um “momento de alucinação psicológica da sociedade”. E foi além em seu discurso, referindo-se ao juiz de primeira instância, que se tornou depois Ministro da Justiça e Segurança Pública no primeiro ano de governo Bolsonaro, Sérgio Moro, como o bastião da moralidade e da justiça, o “Presidente da República de Curitiba”, que propiciou “o desnudar da hipocrisia e da criminalidade”.

Ao focar diretamente a “ideologia de gênero”, classificou-a como uma “imoralidade ímpar”, “aberração” engendrada por um “marxismo cultural” infiltrado no Ministério da Educação em um “passado muito recente” para criar nas crianças “a ausência de qualquer princípio moral”. Também foi questionado sobre descriminalização do aborto, condenando-o veementemente, ao dizer que se trata de “crime hediondo, que está tentando tornar-se legal. (...) E agora, com a tese de gênero, estamos indiferentes e, de um momento para outro, na madrugada, os nossos dignos representantes adotam”.

Palmas e brados foram ouvidos após toda a sua exposição, e isso nos diz muito sobre o reconhecimento que o médium baiano tem ante a comunidade espírita. Mas não diz só isso. Nas últimas décadas, intelectuais, médiuns e lideranças espíritas têm canalizado parte considerável de suas energias na (re)elaboração das representações religiosas espíritas sobre gênero e sexualidade, debate em que Divaldo é tido como referência, tanto por suas publicações quanto pelas frequentes palestras e entrevistas que dá ao meio espírita.

Ao utilizar, em sua fala, o termo “ideologia de gênero” – termo que vem se popularizando no léxico do reacionarismo brasileiro contemporâneo – como um substrato do “marxismo cultural” e algo que expressa “uma alucinação psicológica” engendrada pelo Ministério da Educação (MEC) e pelos últimos anos de governo encabeçados pelo Partido dos Trabalhadores (PT), Divaldo Pereira Franco expressa uma posição política compartilhada por parcela significativa do movimento espírita, que assume uma postura claramente partidária, contrária ao PT, reforçando uma visão conservadora. Divaldo Franco certamente tem liberdade para expressar suas convicções e opiniões pessoais, mas falar em nome do espiritismo foi a gota que faltava para o copo transbordar e iniciar, mais explicitamente, as querelas.

Suas posições, embora encontrem eco, expressando o argumento de autoridade do “grande médium e orador”, não são unânimes no espiritismo, e as reações a elas nos ajudam a perceber as controvérsias que permeiam esse debate. O que se pode extrair das declarações de Divaldo, mesmo que não tenha sido essa a sua intenção, é o fato de convocar os fiéis da fé kardecista ao exercício cívico,

tão oportuno quanto necessário em tempos de fortes ataques ao Estado democrático de direito. Em resposta a Divaldo e correligionários/as, espíritas que se autodenominam “progressistas” – o que supõe demarcar oposição aos “conservadores”, embora estes raramente se autoidentifiquem enquanto tais –, organizaram um abaixo-assinado tornando públicas as suas divergências.<sup>3</sup> Muitos/as deles/as também assinaram o “Manifesto por um Espiritismo Kardecista Livre”<sup>4</sup> e o “Manifesto de Espíritas Progressistas por Justiça, Paz e Democracia”<sup>5</sup> marcando sua posição política diante da recente onda conservadora após o golpe de Estado de 2016.

Para essa parcela progressista, que tem se manifestado com mais frequência em redes sociais, canais do YouTube e sites, o espiritismo, por seus princípios, é entendido como protagonista indispensável na promoção da igualdade, da fraternidade e da justiça social. Uma sociedade mais justa e fraternal, sem dúvida nenhuma, é uma visão compartilhada por praticamente todos/as os/as espíritas. As divergências, no entanto, estão nas explicações sobre as causas das desigualdades e, principalmente, sobre os meios de alcançar essa sociedade. Um bom atalho para compreender essas divergências são as distintas compreensões do imperativo ético da caridade, sintetizado no lema espírita “fora da caridade não há salvação”.

Seria muito simplista afirmar que o peso da origem socialmente privilegiada dos espíritas – classe média branca, escolarizada, cisgênera e heterossexual<sup>6</sup> – condiciona unicamente a sua visão de mundo e do futuro do mundo. No entanto, ela pode contribuir para uma leitura espírita confortável e conformista da vida na medida em que abraça uma explicação reencarnacionista da meritocracia e das desigualdades sociais, entendendo que, se há miseráveis e vulneráveis, eles/elas nada mais fazem do que “pagar” carmas ou dívidas de vidas passadas. Promover a caridade para com esses/as necessitados/as, por meio de uma ajuda material pontual, de cunho assistencialista, é, nesse sentido, muito mais um meio de salvação de foro íntimo e individual daquele/a que doa do que o caminho

<sup>3</sup> NASSIE, Lourdes. Espíritas progressistas respondem à entrevista coletiva de Divaldo Franco e Haroldo Dutra. *O Anápolis*, 20 out. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/36set11>. Acesso em: 26 nov. 2020.

<sup>4</sup> MANIFESTO POR UM ESPIRITISMO kardecista livre. *CartaCapital*, 11 fev. 2019. Diálogos da Fé. Disponível em: <https://bit.ly/3lzzsUg>. Acesso em: 15 fev. 2019.

<sup>5</sup> MANIFESTO DE ESPÍRITAS progressistas por justiça, paz e democracia. *Portal Geledés*, São Paulo, 26 set. 2018. Em Pauta. Disponível em: <https://bit.ly/3oe0XUZ>. Acesso em: 26 set. 2018.

<sup>6</sup> O Censo de 2010, realizado pelo IBGE, mostrou que a população que se autodeclara espírita tem os melhores indicadores de educação e de rendimento mensal domiciliar per capita em relação às demais representações religiosas no país. Este grupo religioso tem a maior proporção de pessoas com nível superior completo (31,5%) e as menores percentagens de indivíduos sem instrução (1,8%) e com ensino fundamental incompleto (15%). No que se refere ao recorte por cor ou raça, entre os espíritas, 68,7% eram brancos, percentual bem mais elevado que a participação deste grupo de cor ou raça no total da população (47,5%). INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010. Rio de Janeiro IBGE, 2020. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 26 nov. 2020.

para a transformação estrutural da sociedade. Para os/as espíritas progressistas, entretanto, e aqui cito o espírita progressista Franklin Félix,<sup>7</sup> se Allan Kardec estivesse vivo hoje, teria cunhado a “expressão ‘fora da justiça social não há salvação, muito mais ampla, mais dialógica e mais próxima da noção cristã de equidade’”.<sup>8</sup> Porque entendem que, se a caridade é necessária, a justiça social é urgente.

Temas como democracia, desigualdade social, racial, de gênero e de sexualidade, direito penal, Estado laico, tolerância religiosa, inclusão, diversidade e demais pautas ligadas aos direitos humanos passaram a ser cada vez mais frequentes nos espaços de encontros virtuais entre espíritas contrários aos governos pós-golpe. *Fanpages* e grupos públicos do Facebook, como “Espiritismo e Direitos Humanos”, “Feminismo, Diversidade e Espiritismo”, “Espiritismo de Direita é Assédio”, “Fronteiras do Pensamento Espírita”, “Espiritismo à Esquerda”, “Socialismo e Espiritismo” e “Espiritismo e Política” discutem de maneira articulada as várias dimensões da vida social do ponto de vista espírita, fomentando o diálogo entre espiritismo e política.

Esse diálogo, propriamente falando, não é novo no meio espírita, mas a tendência no Brasil seguiu sempre no sentido de escamoteá-lo, segundo o argumento de que Kardec teria instruído os/as espíritas para que não se envolvessem em disputas político-partidárias em nome do espiritismo. Kardec não rejeitou completamente a ideia, uma vez que entendia que a concepção de partido nem sempre está relacionada com luta e divisão e, para ele, o espiritismo teria condições e capacidade de emitir pontos de vista quanto aos fatos que interferem na vida humana, sobretudo na vida pública.<sup>9</sup> Mesmo que não faça parte do horizonte de discussões espíritas a criação de um partido político – e isso já foi uma realidade nos idos de 1930 (Miguel, 2009: 51-52) –, posicionar-se e agir neste mundo não deixa de ser um dever da fé espírita. A questão é como se posicionar e a partir de qual ponto de vista político.

Política e doutrina espírita já eram pensadas em suas relações desde o nascimento da doutrina. *Socialismo e espiritismo*, por exemplo, é o título de uma das obras, publicada na década de 1920, do espírita francês Léon Denis (1846-1927), tido como o sucessor de Allan Kardec. A correlação que propunha entre socialismo e espiritismo estava em plena sintonia com a história das ideias francesas oitocentistas. Quando o espiritismo aportou em solo brasileiro, na década de 1860, foi recebido pela colônia de imigrantes franceses no Rio de Janeiro, que

<sup>7</sup> Franklin Felix é psicólogo, espírita, responsável pela fanpage no Facebook “Espiritismo e Direitos Humanos” e colunista da revista *Carta Capital*, na qual publica textos na coluna “Diálogos da Fé”.

<sup>8</sup> FORA da justiça social não há salvação. *CartaCapital*, São Paulo, 23 jul. 2018. Diálogos da Fé. Disponível em: <https://bit.ly/2KRXPzz>. Acesso em: 2 ago. 2019.

<sup>9</sup> Discussões a esse respeito podem ser lidas na *Revista Espírita*, fundada em 1858 e dirigida durante mais de dez anos por Allan Kardec. Em sua edição de julho/agosto de 1868, por exemplo, foram publicados artigos que tratam de justiça social, desigualdade e política.

mesclavam às leituras de Kardec as leituras dos socialistas utópicos, como Saint-Simon e Charles Fourier. Socialismo, justiça social, progresso, igualdade e reencarnação se entrecruzavam nas reflexões francesas, embora fossem um tanto inusitadas para a sociedade brasileira da época (Arribas, 2010: 53-57).

A proposição de um socialismo cristão, por parte dos/as espíritas brasileiros/as, vai ser pensada apenas nas décadas de 1960 e 1970, quando emerge, em meio às fortes tensões sociais e políticas do regime ditatorial, um espiritismo crítico e politizado entre a juventude espírita. O “Movimento Universitário Espírita” articulava um conjunto de renovações teóricas e práticas, iniciando um processo de construção de sínteses em torno de religião e política, revelando o potencial de um espiritismo de esquerda, o que provocou fortes reações de oposição dos principais dirigentes espíritas à época, levando, assim, a sua extinção (Miguel, 2014).

Portanto, não vêm de agora as discussões entre espiritismo e política, mas o que podemos notar hoje é uma espécie de reconfiguração e adensamento dos debates, justamente por conta das injunções postas pelo atual cenário conservador, que traz em seu bojo temas como gênero, sexualidade e direitos sexuais e reprodutivos. Falas como as de Damares Alves, atual ministra de Estado da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, sobre meninas vestirem rosa e meninos vestirem azul,<sup>10</sup> que se espalharam nas redes sociais nos primeiros dias de governo Bolsonaro, longe de serem uma cortina de fumaça ou uma forma de distração, são temas centrais da agenda social, econômica e política, temas que estão em disputa entre a posição governamental – que se ancora no pressuposto da naturalidade da heteronormatividade – e o pensamento progressista, incluindo aí, principalmente, os movimentos negros, feministas e LGBTQI+.

Uma das iniciativas emblemáticas para compreender esse momento de reconfiguração dos debates políticos espíritas foi o I Encontro Nacional de Espíritas à Esquerda, realizado em outubro de 2019, em Salvador.<sup>11</sup> Com o título de “Espiritismo e Sociedade: Reflexões sobre Política e Conjuntura Brasileiras”, o encontro promoveu debates sobre desigualdade, mundo do trabalho, autoritarismo e violência. Organizado pelo grupo Espiritismo à Esquerda, o evento contou com a participação de sociólogos/as, economistas, psicólogos/as, filósofos/as, educadores/as e médicos/as – em sua maioria espíritas –, além de ex-integrantes dos governos petistas, entre os quais José Sérgio Gabrielli, economista e ex-presidente da Petrobras nos governos Lula e Dilma; Arthur Chioro dos Reis, médico e ex-ministro da saúde no governo Dilma; Carlos Gabas, contador

<sup>10</sup> “MENINO veste azul e menina veste rosa”, diz ministra Damares Alves em vídeo. *G1*, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://glo.bo/3lx8TyF>. Acesso em: 27 nov. 2020.

<sup>11</sup> 1º ENCONTRO nacional de espíritas à esquerda. [S. l.], 12 set. 2019. Facebook: [espiritisaesquerda](https://www.facebook.com/espiritisaesquerda). Disponível em: <https://bit.ly/3qqxIQT>. Acesso em: 20 set. 2020.

e ex-ministro da Previdência nos governos Lula e Dilma; e Miguel Rossetto, sociólogo e ex-ministro do Trabalho no governo Dilma.

Mas, afinal, como o movimento espírita tem pensado e articulado as percepções e representações espíritas sobre gênero e sexualidade? E como essas questões são postas em termos de um espiritismo conservador e de um espiritismo progressista?

## O sexo dos espíritos e para os/as espíritas

Tendo em vista a especificidade da religião espírita – cristã, racionalista e erudita –, que legitima a autoridade de seu referencial doutrinário, cosmológico e ritual por meio de práticas culturais letradas, que levam em consideração os avanços do pensamento científico e filosófico, o domínio da literatura aparece nesse sentido como elemento central nos processos de conversão, socialização e reprodução espírita (Lewgoy, 2000) – práticas, aliás, vinculadas a uma socialização prévia no mundo escolar e erudito da sociedade. Desse modo, toda uma cultura bibliográfica é acionada através de um conjunto de performances de estudo, leitura, citações, comentários e oratória, cujo domínio constitui a condição de participação efetiva na religião. O farto material bibliográfico e os inúmeros textos publicados na internet são, portanto, fenômenos constitutivos do espiritismo e meios privilegiados de acesso aos debates espíritas.

Pensando em termos típico-ideais, é constitutivo do *corpus* espírita pelo menos dois conjuntos de obras sobre as representações de gênero e sexualidade. De um lado, as que poderíamos dizer tradicionais ou consagradas, referências constantemente acionadas nos debates do passado e do presente, entre as quais se situam as obras mediúnicas *Sexo e destino* (1963), de Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira (pelo espírito André Luiz), e *Vida e sexo* (1970), de Francisco Cândido Xavier (pelo espírito Emmanuel). Publicadas entre as décadas de 1960 e 1970, num momento de efervescência dos debates sobre sexualidade humana e novos códigos de comportamento sexual, foram as primeiras que se dedicaram mais detidamente a elaborar o sexo – essa unidade artificial que agrupa elementos anatômicos, comportamentos e desejos – do ponto de vista espírita, o que inclui relacionar, entre outros fatores, mediunidade e sexo, reencarnação e sexo, livre-arbítrio e sexo, princípios éticos e sexo, relações de parentesco e sexo.

Por outro lado, há um conjunto de obras mais recentes, publicadas sobretudo a partir dos anos 2000 e assinadas tanto por intelectuais, preocupados/as em ler sob a ótica espírita as novas configurações e entendimentos sobre gênero e sexualidade, quanto por médiuns, principalmente os romances cujos/as protagonistas vivenciam relacionamentos homoafetivos. A título de exemplo, estão situadas no primeiro subconjunto as obras *Sexo e consciência* (2013), de Divaldo Pereira Franco; *Homossexualidade, reencarnação e vida mental* (2014), de Walter

Barcelos; *Sexo e sexualidade: visão espírita* (2015), de Regis Moreira; *Além do rosa e do azul: recortes terapêuticos sobre a homossexualidade* (2012), de Gibson Bastos; *Transexualidade sob a ótica do espírito imortal* (2015) e *Homossexualidade sob a ótica do espírito imortal* (2012), ambos de Andrei Moreira. Nessa última obra, de certo modo exemplar de como têm sido interpretadas e articuladas essas temáticas, e não por acaso escrita por um médico – formação profissional que tende a propiciar no meio espírita o reconhecimento da obra e do autor –, encontramos reflexões sobre diversidade sexual, identidade de gênero, reencarnação e conhecimento científico, trazendo o ponto de vista e as contribuições da psicologia, da psiquiatria, da psicanálise e das ciências biológicas, e apresentando pesquisas e análises hormonais, genéticas, anatômicas e cognitivas.

No segundo subconjunto mais recente da literatura, localizam-se, entre outras, as obras mediúnicas *Sexo e obsessão* (2003), de Divaldo Pereira Franco (pelo espírito Manoel Philomeno de Miranda), e *Mediunidade e sexualidade* (2012), de Carlos Baccelli (pelo espírito Odilon Fernandes); e os romances mediúnicos *Faz parte do meu show* (2010), de Robson Pinheiro (pelo espírito Ângelo Inácio); *Um amor diferente* (2012), de João Alberto Teodoro (pelo espírito Leonel); *O preço de ser diferente* (2004) e *De frente com a verdade* (2010), de Mônica de Castro (pelo espírito Leonel); *O bem e o mal* (2003), de Wanda Canutti (pelo espírito Eça de Queirós); *Mais forte do que nunca* (2011), de Eliana Machado Coelho (pelo espírito Schellinda); *Uma outra história de amor* (2011), de Flávio Lopes (pelo espírito Emanuel); e *A última chance* (2008), de Marcelo Cezar (pelo espírito Marco Aurélio). Importante frisar que essas são apenas algumas das obras que compõem um *corpus* certamente mais amplo, ao qual se juntam, incorporando as discussões, produções audiovisuais e publicações virtuais.

Mesmo contando com certa diversidade de estilos, narrativas e tipos de autoridade presentes no meio espírita, o corpo teórico-doutrinário elaborado por Allan Kardec é constantemente acionado por todos os grupos ou correntes, embora seja diversamente interpretado. Começemos por ele.

Quando Kardec estava “codificando” a doutrina espírita, o movimento feminista vivia o que se convencionou chamar de “primeira onda”, momento que se consolidou em torno da luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres, principalmente o direito à educação e o direito político de votar e ser votada. No *Livro dos espíritos*, de 1857 – um dos cinco livros da “codificação espírita”, organizado na forma de perguntas feitas por Kardec e respondidas pelos espíritos – aparece explicitamente a proposta do sufrágio universal. Assim perguntava Kardec: “Uma legislação, para ser perfeitamente justa, deve consagrar a igualdade dos direitos do homem e da mulher?” Respondem os espíritos:

Dos direitos, sim; das funções, não. Preciso é que cada um esteja no lugar que lhe compete. Ocupe-se do exterior o homem e do interior a mulher,

cada um de acordo com a sua aptidão. A lei humana, para ser equitativa, deve consagrar a igualdade dos direitos do homem e da mulher (...). Os sexos, além disso, só existem na organização física. Visto que os Espíritos podem encarnar num e noutro, sob esse aspecto nenhuma diferença há entre eles. Devem, por conseguinte, gozar dos mesmos direitos. (Kardec, 2001: 275)

Se em relação aos direitos políticos o espiritismo vem desde suas origens pregando a igualdade, em consonância com o pensamento liberal burguês de Kardec (Aubr e; Laplantine, 1990), no que toca aos pap eis ou fun c es socialmente associadas   mulher e ao homem o arranjo é bem distinto. Mesmo partindo da premissa de que os espíritos não t em sexo, porque, segundo a teoria reencarnacionista, os espíritos encarnam em corpos biologicamente diferentes a depender dos aprendizados e das provas por que precisam passar (Kardec, 2001: 112), estar “no lugar que compete” significava, em outras palavras, que o espaço público deve ser habitado por homens e o espaço privado reservado às mulheres. Isso é colocado por meio do recurso, frequente no espiritismo, ao discurso biologicista, que entende existir uma conexão direta entre elementos anatômicos, comportamentos, sensações e prazeres, e que olha para a “fragilidade física” do corpo feminino como causa “natural” que direciona as mulheres aos “trabalhos leves” – leiam-se os trabalhos domésticos e o cuidado dos/as filhos/as e da família –, ao passo que ao homem, “por ser o mais forte”, estão destinados os “trabalhos rudes” (Kardec, 2001: 274).

Feminilidade e masculinidade são vistos como polaridades energéticas que se complementam e que coexistem dentro de um mesmo espírito (Franco, 2015), e as passagens pelos diferentes corpos, que para os/as espíritas constituem a psique do espírito encarnado, são entendidas como experiências necessárias para o desenvolvimento espiritual. Para alguns/mas espíritas de tendência conservadora, mas não só, a vivência em corpos com pênis ou com vagina implica, segundo um olhar das ciências médicas e biológicas, a aquisi o de características psíquicas masculinas ou femininas “que determinam a conduta, a emo o, o afeto, os desejos” (Barcelos, 2005: 43), já que

Encarnado em CORPO DE HOMEM, o espírito (...) desenvolveu mais que as mulheres as potencialidades psíquicas: inteligência, ciência, filosofia, política, fortaleza, comando, domina o, intrepidez, astúcia, perspicácia. Encarnado em CORPO DE MULHER, o espírito (...) desenvolveu mais do que o homem as potencialidades psíquicas: sensibilidade, delicadeza, afeto, prote o, dedica o, devotamento, carinho, humildade, renúncia, amor. (Barcelos, 2005: 46)

Essas mesmas representações vão incidir na divisão sexual do trabalho espírita nos centros, espaços privilegiados da produção e reprodução do *éthos* espírita. Trabalhos intelectuais, cargos administrativos e cargos de direção, sobretudo de instituições federativas, tendem a ser exercidos em sua maioria por homens, enquanto a evangelização de crianças e jovens, os trabalhos nas cantinas, livrarias, secretaria, limpeza e acolhimento têm uma presença feminina marcante.

No entanto, as mudanças reconhecidamente significativas nas relações de gênero em setores antes eminentemente masculinos – mercado profissional, escolarização e participação política – vêm demandando ressignificações dessa visão que se justificam pelo princípio segundo o qual fé raciocinada é aquela que “pode encarar frente a frente a razão, em todas as épocas da Humanidade” (Kardec, 2006: 246). Nesse sentido é que se acionam, de maneiras distintas, os discursos científicos, sobretudo das ciências humanas e sociais, que vão enfatizar a construção dos gêneros como produto de uma educação.

As representações espíritas de gênero também orquestram uma leitura específica sobre família, lugar sancionado de encontro e de divisão dos sexos, que inclui um conjunto de regras que governam a sexualidade. Se a produção espírita contemporânea – sobretudo por parte dos/as espíritas progressistas – vem relativizando a ideia de família, criando espaços para se pensar arranjos familiares com base em relacionamentos homoafetivos, por exemplo, isso se dá justamente em diálogo com a concepção tradicional e historicamente aceita: casal heterossexual, monogâmico, responsável pelo cuidado dos/as filhos/as.

Por sinal, a monogamia, seja nas relações heterossexuais ou homossexuais, aparece no discurso espírita, do passado e do presente, nos termos de um evolucionismo social que identifica a poligamia como ponto de partida e a monogamia como ponto de chegada (Kardec, 2001: 243; Xavier, 2001: 26; Moreira, 2016: 210). Tratada como “governo e administração no campo sexual” (Xavier, 2008: 86), a monogamia é um regime da sexualidade e do desejo ao qual se vincula um conjunto mais amplo de normas espíritas sobre o sexo.

Entre essas normas, a relação sexual é entendida como um instante de transmissão de energias “das mais profundas, semelhante a uma aplicação de passe” (Franco, 2015: 15); energias sexuais criativas e potentes, porque portadoras do poder criador da vida, um poder sagrado, e por isso mesmo devem ser submetidas a uma regulamentação. O prazer sexual não é censurado entre os/as espíritas, tampouco a prática sexual se limita à reprodução. O que se condena, mais explicitamente falando, é o sexo casual, ou o sexo pelo sexo, ponto de encontro do conflito inevitável e irredutível que se instala entre sexo e religião.

Mesmo entre grupos mais jovens de espíritas, essa é uma posição marcante. É ilustrativo, nesse sentido, o canal no YouTube intitulado “Meninas Espíritas”. Protagonizado pela jovem espírita Carol Oliveira, o canal, que tem mais de

30 mil seguidores/as, publica vídeos com temas correntes da vida juvenil, entre os quais drogas, sexo, depressão, casamento, tatuagem, bullying, homofobia, homossexualidade, feminismo, inclusão e diversidade. No tocante à questão tratada aqui, ressalto o vídeo intitulado “Sexo e espiritismo: sexo casual pode?”, em que aparece em sua descrição a seguinte chamada: “A gente trouxe nesse vídeo, *boys and girls*, um olhar espírita pra esse tema meio tabuuuu: SEXO!”.<sup>12</sup> Com uma linguagem descontraída, a youtuber apresenta explicações médico-científicas, colocando questões sobre como as substâncias físicas são produzidas e lançadas pelo corpo, e como os estímulos físicos e cerebrais se conectam com o prazer e o orgasmo, apontando que 50% dos estímulos para se chegar ao orgasmo são “puramente orgânicos, físicos”; os outros 50% são “estímulos emocionais, ou seja, sentimento”, ligados à parte espiritual. Se o sexo é realizado apenas pelos estímulos físicos, sem envolver sentimentos, ele é realizado parcialmente, o que a faz concluir que “sexo sem amor, sem sentimento, não só não dá prazer [total], como também faz mal para a saúde”. E para além dos problemas de saúde física, também há problemas em relação à saúde espiritual. No vídeo “Sexo sem compromisso pela visão espírita, pode?”, Ana Ariel, outra jovem espírita, compara situações de dois casais em um mesmo motel. Um dos casais faz sexo com amor – e espiritualmente está rodeado de boas energias –; o outro faz sexo casual, o que atrai “espíritos vampirizadores”, que “sugam a energia vital do ectoplasma do orgasmo naquele momento”.<sup>13</sup>

Em síntese, aparecem no discurso espírita três maneiras de se empregar a energia sexual: por instinto, por sensação e por sentimento, ordem que estabelece a visão de um processo evolutivo, típico do pensamento reencarnacionista espírita (Xavier, 2001: 101). O sexo espiritamente aceito se assenta então sobre três princípios: afetividade, discernimento e responsabilidade – bases da sexualidade saudável.

Tudo isso porque a energia sexual não se restringe apenas à criação de corpos; ela é também uma força capaz de produzir obras beneméritas e artísticas. Pois se o sexo com afeto e o prazer com discernimento são vistos positivamente, a capacidade de canalizar as energias sexuais pode significar uma qualidade ainda mais desejável de pureza e elevação moral, num discurso que, no limite, compreende o sexo como potencialmente carregado de mácula. Não por acaso, a castidade e o celibato aparecem nas entrelinhas como signos de elevação espiritual (Kardec, 2001: 242).

<sup>12</sup> SEXO E ESPIRITISMO: sexo casual pode? [S. l.: s. n.], 21 ago. 2018, 1 vídeo (8 min.). Publicado pelo canal Meninas Espíritas. Disponível em: [https://bit.ly/2\]AoVKU](https://bit.ly/2]AoVKU). Acesso em: 11 set. 2019.

<sup>13</sup> SEXO SEM COMPROMISSO pela visão espírita, pode? [S. l.: s. n.], 5 set. 2016, 1 vídeo (4 min.). Publicado pelo canal Ana Ariel. Disponível em: <https://bit.ly/3mwOFqf>. Acesso em: 11 mar. 2019.

A propósito, quando abordei em outros trabalhos sobre como funciona e quais são alguns dos fundamentos da autoridade espírita (Arribas, 2014, 2017a), na ocasião não havia me atinado para a sexualidade como um princípio importante de aprovação de obras e autores/as, para além da posição social e institucional e dos diversos tipos de capitais em jogo. Segundo esse raciocínio, Chico Xavier e Divaldo Franco – duas grandes autoridades mediúnicas – têm, entre outras variáveis igualmente relevantes, sua legitimidade fundamentada na escolha de vida que fizeram pelo celibato, ou ao menos por aparecerem como sujeitos que canalizam suas energias sexuais na forma de obras mediúnicas e assistenciais. A ausência de vida sexual ativa lhes confere maior aceitação na medida em que o “bom” uso da energia sexual pode operar como elemento de reconhecimento das qualidades morais e espirituais dos sujeitos. Divaldo, em palestra sobre sublimação sexual, fala claramente sobre suas escolhas: “eu sou solteiro, sem nenhum conflito, porque disciplinei a mente desde cedo”.<sup>14</sup>

Controlar as energias sexuais é controlar, portanto, uma força capaz de gerar corpos, mas também obras beneméritas, artísticas e mediúnicas, razão pela qual os fenômenos mediúnicos se inserem na ordem da sexualidade, tanto assim que, quando se fala em vida sexual desregrada, do ponto de vista espírita, a entende-se como resultado de processos obsessivos, em que espíritos “menos evoluídos” importunam espíritos encarnados. “Em face disso, aqueles que pretendem exercer de forma saudável a sua faculdade mediúnica devem cultivar a educação sexual e afetiva” (Franco, 2015: 16). Aliás, é importante assinalar que as decorências do “desgoverno” das energias sexuais são uma das possíveis explicações espíritas sobre as causas da homossexualidade.

A questão das sexualidades humanas – colocada na segunda onda do movimento feminista e tributária dos debates desenvolvidos ao longo do século XX, em que Michel Foucault é referência inegável –, e mais especificamente a homossexualidade, aparece na obra de Kardec em uma breve referência às supostas “anomalias” que permanecem no espírito.<sup>15</sup> O tema, entretanto, passou a ter espaço principalmente com as obras de Francisco Cândido Xavier, nas décadas de 1960 e 1970, momento de contestação dos códigos tradicionais de comportamento relativos à sexualidade humana e aos relacionamentos interpessoais – afinal, era preciso responder espiritamente às novas demandas –, e recebeu novos contornos a partir dos anos 2000 – com o desenvolvimento da terceira onda feminista, marcada pela interpretação pós-estruturalista do gênero e da sexualidade, notadamente a teoria *queer* –, trazendo à luz da doutrina reflexões inéditas

<sup>14</sup> DIVALDO Franco - Sublimação Sexual. [S. l.: s. n.], 1 mar. 2008, 1 vídeo (6 min.). Publicado pelo canal Espiritualidade. Disponível em: <https://bit.ly/36p44TT>. Acesso em: 15 set. 2018.

<sup>15</sup> “Mudando de sexo, sob essa impressão e em sua nova encarnação, poderá [o espírito] conservar os gostos, as inclinações e o caráter inerentes ao sexo que acaba de deixar. Assim se explicam certas anomalias aparentes que se notam no caráter de certos homens e de certas mulheres” (Kardec, 2009: 17).

a respeito, por exemplo, da transexualidade<sup>16</sup> e da discussão que dissocia sexo biológico, identidade de gênero e orientação do desejo.

Não há consenso, mas há tendências no espiritismo quando se fala em sexualidade, e a homossexualidade nos serve aqui de *termômetro* para pensar as tensões dos dispositivos espíritas. Afinal, não se dispensam as mesmas energias para explicar as causas da heterossexualidade, compreendida, ao fim e ao cabo, como natural e a-histórica, tanto quanto se dispensam para explicar as causas da homossexualidade e da bissexualidade, que, ao lado das representações de gênero, estão na linha de frente das disputas entre conservadores e progressistas.

A experiência da homossexualidade oscila dentro de um gradiente de valores espíritas. Por vezes, ela é vista como uma vivência necessária para a evolução do espírito, assim como quaisquer outras experiências ao longo das várias encarnações. Outras vezes, trata-se de certo descompasso do espírito que, depois de várias vidas encarnado em corpos com pênis ou vagina, renasce em outro corpo, mas mantém a orientação do desejo das experiências pregressas – note-se: orientação predominantemente heterossexual. A homossexualidade também pode ser decorrência de traumas infanto-juvenis<sup>17</sup> ou sinônimo de distúrbio espiritual, fruto do uso “desequilibrado” das energias sexuais, quando então ela aparece como “prova”, “resgate” ou “expição” (Guimarães, 2018: 57). Assim compreendida, a homossexualidade aparece revestida de um caráter patológico, expressando espécie de desvio, embora intelectuais, médiuns e lideranças espíritas explicitem sua preocupação em despatologizá-la, em consonância com o discurso médico,<sup>18</sup> frequentemente acionado, mas também em sintonia com as reflexões promovidas pelas ciências humanas e sociais, que assentam suas análises sobre sexualidade enquanto artefato cultural, rejeitando o determinismo biológico. E por vezes, de modo sutil, em especial em alguns romances mediúnicos, sugere-se que as relações homoafetivas se mantenham silenciadas e na invisibilidade da vida privada, ainda que não sejam tratadas como patologias. As “provas” a pagar vêm justamente do fato de a sociedade desqualificar a homossexualidade, sujeitando-a à

<sup>16</sup> Embora seja um tema controverso e carregado de tabus entre os/as espíritas, a transexualidade vem recebendo mais atenção, como é o caso do livro do médico espírita Andrei Moreira *Transexualidade sob a ótica do espírito imortal*, que buscou abordar a temática com “seriedade científica, além de apresentar uma visão espírita inclusiva que, compreendida, iria questionar o modelo teórico predominante de interpretação espírita da homoafetividade, propondo reflexões novas”. CAMPOS, Giovana. Um olhar espírita sobre transexualidade. *Folha Espírita*, São Paulo, set. 2017. p. 4. Disponível em: <https://bit.ly/3qhjdyD>. Acesso em: 21 out. 2018.

<sup>17</sup> *Um amor diferente*, romance mediúnico de João Alberto Teodoro, conta a história de Flávio e Guilherme, um casal homossexual. Ambos, na infância, foram abusados sexualmente, o que teria sido fator decisivo, dentro da narrativa, para o florescimento da homossexualidade.

<sup>18</sup> As posições espíritas, que abraçam explicitamente as mudanças ocorridas no âmbito médico e da psicologia, estão de acordo com as posturas da Associação Americana de Psiquiatria, da Associação Americana de Psicologia, do Conselho Federal de Psicologia e da Organização Mundial da Saúde que, em 1973, 1975, 1985 e 1990, respectivamente, desvinculam a orientação homossexual da ideia de enfermidade.

heterossexualidade por meio de uma relação desigual de poder. “Guardar-se no armário”, para usar uma expressão corrente, significa cumprir uma expiação ou um resgate necessário – por conta de faltas em vidas anteriores – para a sua evolução espiritual, sofrendo passiva e pacientemente os preconceitos sociais.

## Quem são e o que dizem os/as espíritas progressistas

É precisamente este conjunto de discussões sobre política, gênero e sexualidade que tem orientado os posicionamentos dos/as espíritas progressistas, que se põem a dialogar não somente com as ciências da natureza – diálogo historicamente travado pelos/as espíritas –, mas agora também com as ciências humanas e sociais. Um bom exemplo para se pensar as novas configurações dos debates espíritas vem do Fórum de Pesquisa Filosófica e Social sobre o Espiritismo, realizado na Universidade Federal de Goiás em junho de 2019, organizado pela Associação Espírita de Pesquisas em Ciências Sociais e Humanas (Aephus) e pela Associação Brasileira Espírita de Direitos Humanos e Cultura de Paz (Abrepaz), cujo presidente, Fábio Santos, ao responder à reportagem realizada por Franklin Félix para a *Carta Capital*, intitulada “Espiritismo, direitos humanos e disputa de narrativas”, ressalta

Nestes tempos em que a academia, as pesquisas, os professores e a educação são tão atacados pelo ultraconservadorismo, onde a filosofia e a sociologia são menosprezadas e as universidades federais enfraquecidas pela política do governo atual que flerta com o fundamentalismo, este evento ganha ainda maior gravidade (...). Traz ainda a oportunidade de, pela pesquisa social e filosófica, evitar a dogmatização do pensamento espírita, dessacralizar certas falas ou discursos de “representantes” do Espiritismo, submetendo-os à luz da razão conforme preconiza Kardec: que o Espiritismo seja uma fé raciocinada.<sup>19</sup>

O fórum, que para Franklin “se estabeleceu como uma oportunidade de reunir os espíritas progressistas, aqueles/as que compreendem a necessidade da transformação social (...), de promover a inclusão e a justiça social, a liberdade, o respeito, a fraternidade, a igualdade e a diversidade”, contou com apresentação de trabalhos de pesquisadores/as e professores/as (em boa parte, mestres e doutores/as)<sup>20</sup> e três mesas-redondas cujos temas foram “Violência: causas, pre-

<sup>19</sup> FÉLIX, Franklin. Espiritismo, direitos humanos e disputa de narrativas. *CartaCapital*, São Paulo, 1 jul. 2019. Diálogos de Fé. Disponível em: <https://bit.ly/39vZaXh>. Acesso em: 15 ago. 2029.

<sup>20</sup> Reuniram-se vários trabalhos de pesquisa e relatos de experiências com os títulos: “O Espiritismo e as transformações sociais: além da caridade, há salvação!”, “Direitos humanos para quem?”, “A sociologia da mentalidade espírita: ensaio sobre uma ampliação espírita do conceito de sociedade”, “As inversões morais

venção e políticas públicas”; “Espiritismo e temáticas contemporâneas: sexualidade e gênero, movimento negro e esperanto”; e “Espiritismo e educação para os direitos humanos”. Esta última mesa teve a participação de Dora Incontri, filósofa, educadora, escritora espírita e coordenadora da Associação Brasileira de Pedagogia Espírita (ABPE). Dora é uma das idealizadoras e signatárias do “Manifesto por um Espiritismo Kardecista Livre”, que recebeu o apoio de entidades como o Movimento de Espíritas pelos Direitos Humanos, *Jornal Crítica Espírita* e Coletivo de Estudos Espiritismo e Justiça Social (Cejus). Entre os dez pontos do documento, dois deles em particular chamam a atenção para os propósitos do presente texto.

(5) Entendemos que a ética espírita – que é a do amor universal, inspirada na ética de Jesus – deve orientar nossas ações individuais e coletivas, em prol da transformação social; portanto, devemos marcar posição contra a violência de qualquer espécie, trabalhando pela dignidade humana, pela justiça e combatendo o abuso e a sujeição de pessoas, de qualquer idade ou condição.<sup>21</sup>

Os/as espíritas progressistas, por meio da compreensão de que a transformação social implica uma ação individual e coletiva que tem em seu bojo a valorização da dignidade humana e a eliminação das várias violências e discriminações – racial, de gênero, de sexualidade, etária, de classe, de religião etc. –, aliam esse conjunto de princípios baseados nos direitos humanos com a ética espírita cristã, essa mesma ética que está em disputa no espiritismo contemporâneo. Nessa disputa também são colocadas explicitamente em questão as autoridades mediúnicas, intelectuais e institucionais.

(6) Consideramos que as manifestações de médiuns, lideranças e dirigentes espíritas são livres e podem e devem ser analisadas e discutidas de forma respeitosa e racional. O exercício da mediunidade e os postos de liderança não conferem autoridade incontestável em nenhum assunto.

Não por acaso, personagens como Divaldo Pereira Franco e Haroldo Dutra Dias, juiz de direito, autor e conferencista espírita e tradutor do Novo Testamento – empreitada financiada pela Federação Espírita Brasileira (FEB), cujo objetivo é justamente enfatizar a identidade cristã do espiritismo (Ricardo

---

e o mal banalizado no movimento espírita brasileiro”; “Espiritismo e materialismo: um breve estudo filosófico”; “Princípios de justiça social: um estudo comparativo entre Rawls e Kardec”.

<sup>21</sup> MANIFESTO POR UM ESPIRITISMO kardecista livre. *CartaCapital*, 11 fev. 2019. Diálogos da Fé. Disponível em: <https://bit.ly/3lzszUg>. Acesso em: 15 fev. 2019.

de Souza; Arribas; Simões, 2017) –, vão ser alvos de críticas dos/as progressistas, que organizaram um abaixo-assinado tornando pública a sua desaprovação a diversas opiniões que ambos expuseram no 34º Congresso Estadual Espírita de Goiás, mencionado anteriormente. Entre as falas que os/as espíritas progressistas declaram não os/as representar e não representar o espiritismo, está:

Há uma fala extremamente problemática que se refere à chamada “ideologia de gênero”. Não existe “ideologia de gênero” – este é um termo criado por setores fundamentalistas da Igreja Católica e depois adotado pelas Igrejas Evangélicas. Existe sim uma área de pesquisa no mundo que se chama “Estudos de Gênero” – que teve influência de Michel Foucault, Simone de Beauvoir e Judith Butler. Os “Estudos de Gênero” se dedicam a procurar entender como se constitui a feminilidade e a masculinidade do ponto de vista social, se debruçam sobre questões de orientação sexual, hétero, homo, transexualidade – ou seja, todos fenômenos humanos, que estão diariamente diante de nossos olhos. Podemos concordar com algumas dessas conclusões, discordar de outras, deixar em suspenso outras tantas. Esse olhar é muito recente na história e ainda estamos apalpando questões profundas e complexas – e em nosso ponto de vista espírita, não é possível ter plena compreensão delas sem a chave da reencarnação. (...) Então, nós espíritas, não temos ainda melhores respostas que os outros e não podemos, por cautela, seguir a cartilha dos setores conservadores mais radicais de generalizar esses estudos sob o termo, usado aqui pejorativamente, de ideologia, para desqualificá-los como “imoralidade ímpar”.<sup>22</sup>

E representar o espiritismo, para os/as progressistas, é, entre outras formas de ação no mundo,

Defender os direitos dos mais fragilizados socialmente, no caso, as mulheres, as crianças, os membros da comunidade LGBT+, que são objeto dessas discussões dos estudos de gênero, justamente por estarem vulneráveis a todo tipo de violência e desrespeito em nossa sociedade, além dos negros e negras, as juventudes periféricas e as pessoas com deficiência.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> DA PAZ, Arthur. Divaldo Franco defende Sérgio Moro e critica política de submissão social. *Diário da Manhã*, Goiânia, 16 fev. 2018. Política & Justiça. Disponível em: <https://www.dm.com.br/politica/2018/02/divaldo-franco-defende-sergio-moro-e-critica-politica-de-submissao-social/>. Acesso em: 13 set. 2019.

<sup>23</sup> NASSIF, Lourdes. Espíritas progressistas respondem à entrevista coletiva de Divaldo Franco e Haroldo Dutra. *O Anápolis*, 20 out. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/36set1l>. Acesso em: 26 nov. 2020.

Como é sabido, não há no espiritismo autoridades institucionais máximas, embora existam instituições que buscam organizar e padronizar o espiritismo nacionalmente. Trata-se de instituições que detêm reconhecimento por parte de muitos/as espíritas, como a FEB, que historicamente atua no sentido de centralizar e unificar o movimento espírita (Arribas, 2010; Damazio, 1994; Giumbelli, 1997), e instituições de grande porte, federativas ou não, como é o caso da Fundação Espírita André Luiz (FEAL), que mantém, entre outras atividades, o Portal do Espírito, a TV Mundo Maior e a Rádio Boa Nova, meios de comunicação com grande alcance de propagação e de aprovação entre os/as adeptos/as.<sup>24</sup> Portanto, não há no espiritismo expulsão oficial, excomunhão, perda de direitos litúrgicos ou afastamento das atividades religiosas. No entanto, enquanto instituições religiosas de direito privado, os centros possuem diretorias que têm como uma de suas prerrogativas a expulsão de seus quadros. E foi justamente o que aconteceu com Franklin Félix, Yve de Oliveira e Thiago Rosa, que apresentavam voluntariamente o programa semanal “Mutirão” na Rádio Boa Nova, no qual discutiam temas especificamente ligados aos direitos humanos segundo a ótica espírita-cristã. Franklin Félix, em seu artigo “A expulsão da rádio espírita não nos silenciará”, publicado em sua coluna na *Carta Capital*, expõe que foram “expulsos e excluídos da programação, por telefone, em decorrência de nossos posicionamentos públicos e cristãos contra a violência, contra o ódio, contra o medo e contra a violação dos direitos humanos”. Em outras palavras, porque apoiavam o #EleNão, movimento popular de grande repercussão nacional em repúdio ao então candidato à presidência em 2018, Jair Bolsonaro, “movimento suprapartidário, inter-religioso e antifascista, pois se fere a nossa existência – e a dos nossos irmãos –, seremos resistência”, nas palavras de Franklin, espírita assumidamente homossexual. E é por isso que Franklin enfatiza que a expulsão foi também um ato homofóbico, porque “nós, LGBT+, desde muito cedo trazemos a marca de algumas rejeições e uma atitude como essa chega a ser mais cruel ainda, pois nos faz reviver todas as expulsões, violências físicas e simbólicas, sensação de não-ajuste, de inadaptabilidade que fomos vítimas”.<sup>25</sup>

Esse episódio em particular nos remete diretamente às águas políticas falsamente pacíficas nas quais se pensava mergulhado o movimento espírita brasileiro. O discurso apaziguador e fraternal que paira sobre as casas espíritas, embora apareça como uma estratégia para minimizar conflitos de toda ordem, sobretudo conflitos políticos, acaba operando como uma forma de evitar ou

<sup>24</sup> Segundo o site da Fundação Espírita André Luiz (FEAL), a instituição mantém 24 horas de programação, 180 horas de programas ao vivo, 240 horas mensais de programas inéditos e 800 programas em sua grade de transmissão. AQUI nós divulgamos o espiritismo. *Fundação Espírita André Luiz*, Guarulhos, 2019. Disponível em: <https://feal.com.br/apoie/#sobrenos>. Acesso em: 16 set. 2019.

<sup>25</sup> A EXPULSÃO da rádio espírita não nos silenciará. *CartaCapital*, São Paulo, 15 out. 2018. Diálogos da Fé. Disponível em: <https://bit.ly/3fY5bwR>. Acesso em: 13 set. 2019.

invisibilizar apenas algumas das posições políticas que emergem ou estão presentes no movimento espírita, tanto mais porque é comum que qualquer dissidência seja taxada de “assédio espiritual” e “obsessão”, num gesto político e intimidatório. Ainda que se trate de um único caso aqui narrado, ele não deixa de ser simbólico, na medida em que coloca em evidência sobre o que se assentam as disputas políticas espíritas da ordem do dia. A expulsão dos apresentadores do programa, personagens que assumem explicitamente a sua homossexualidade e suas posições políticas à esquerda, é sintomática do novo arranjo das disputas. Em sua defesa e dos demais apresentadores, Franklin Félix apresenta o pano de fundo que levou ao fim do programa, descortinando, a seu modo, os interesses em jogo:

Desde o golpe jurídico-parlamentar-midiático-religioso que retirou a presidenta Dilma Rousseff e que, paralelamente, culminou com a troca de diretoria da FEAL, a nossa permanência na rádio era vista como incerta. Inúmeros foram os “recados fraternos” solicitando que não falássemos de política. Essa regra só servia, porém, para nós. Outros comunicadores e programas defendiam abertamente posições conservadoras e retrógradas, como a ruptura democrática, a volta dos militares ao poder, a execração pública do PT e dos partidos de esquerda, a criminalização dos movimentos sociais e a propaganda ao candidato-militar representante do ódio, a antítese do pensamento cristão.<sup>26</sup>

É importante ressaltar que os desdobramentos do golpe de 2016 e, principalmente, as discussões geradas na época da campanha presidencial de 2018 foram fatores decisivos que condicionaram a articulação e a explicitação do posicionamento político dos/as espíritas, tanto pelo viés conservador quanto pelo viés progressista. As posições espíritas contemporâneas mobilizam, pois, temas que vêm sendo debatidos com grande frequência na esfera pública e que são transfigurados dentro do movimento espírita por meio de personagens que, como quaisquer outros agentes sociais, transitam pelos vários campos sociais. Esse processo de refração, mais do que reflexo, promove uma leitura do social por meio das lentes espíritas, ao mesmo tempo em que promove uma leitura da doutrina espírita por meio das lentes das experiências e vivências sociais.

Nessas leituras e releituras, se o diálogo com a ciência sempre foi constitutivo do espiritismo – sobretudo com as ciências exatas e biológicas, mobilizadas para explicar, entre outros fenômenos, a mediunidade, os fluidos/energia, os passes e os distúrbios psíquicos –, a novidade tem sido o diálogo mais aberto e

<sup>26</sup> A EXPULSÃO da rádio espírita não nos silenciará. *CartaCapital*, São Paulo, 15 out. 2018. Diálogos da Fé. Disponível em: <https://bit.ly/3fY5bwR>. Acesso em: 13 set. 2019.

específico com as ciências humanas e sociais, não por acaso áreas do conhecimento que se propõem a refletir sobre questões culturais, econômicas, sociais, institucionais e políticas, questões que têm dividido os/as espíritas entre progressistas e conservadores. Esse diálogo vem sendo fomentado justamente pelos espíritas progressistas, que em sua maioria têm formação profissional em áreas das ciências humanas e sociais, o que lhes fornece uma grade de leitura para as (re)elaborações do discurso religioso. Se, em grande medida, o movimento espírita – progressistas e conservadores –, entende as divisões sociais e econômicas, e mesmo os processos de racialização, como fenômenos social e historicamente constituídos, embora muitos/as os vejam também pelas lentes do carma –, gênero e sexualidade, tradicionalmente considerados objetos naturais no pensamento espírita, vêm recebendo novas leituras, tributárias principalmente dos estudos de gênero, no sentido de transformá-los em artefatos culturais. Essa é a abertura que se coloca no movimento para refletir, entre outras questões, sobre os papéis de gênero, a homossexualidade e os diretos sexuais e reprodutivos. A descriminalização do aborto, nesse sentido, pode ser compreendida como outro termômetro para a compreensão das tensões entre os pontos de vistas espíritas.

Por muito tempo, a criminalização do aborto parecia um tema consensual no movimento, apoiada por instituições espíritas de grande reconhecimento, como a FEB,<sup>27</sup> que há quase três décadas vem promovendo a Campanha em Defesa da Vida e da Família,<sup>28</sup> e a FEAL.<sup>29</sup> Com base em estudos científicos que comprovam o início da vida humana desde o momento da concepção, aliados a um conjunto de crenças espíritas que compreendem a reencarnação como oportunidade divina para o progresso espiritual, interromper a emergência de uma nova existência/encarnação do espírito é o mesmo que cometer uma grave infração contra as leis divinas, devendo-se manter, como medida de contenção, para a grande maioria dos/as espíritas, como um crime pela legislação humana. De modo geral, a criminalização é uma visão compartilhada entre as religiões cristãs – espírita, católica e evangélica –, que se aliam em movimentos como Pró-Vida e Brasil Sem Aborto – movimento criado em 2006 pelo espírita Jaime Ferreira Lopes, assessor do deputado espírita Luiz Bassuma (Avante). A propósito, a articulação no Congresso Nacional da primeira Frente Parlamentar em Defesa da Vida – Contra o Aborto foi encabeçada justamente por Luiz Bassuma, em 2005. Participaram do evento Nestor João Masotti, então presidente da FEB,

<sup>27</sup> Federação Espírita Brasileira. *Respeitemos a vida: aborto, não!* Brasília, DF: FEB, [201-]. Disponível em: <https://bit.ly/36uhuya>. Acesso em: 20 set. 2019.

<sup>28</sup> A Campanha teve início em 1993 e já produziu cinco opúsculos editados e distribuídos pela FEB. OPÚSCULOS – Campanhas. *Federação Espírita Brasileira*, Brasília, DF, 21 nov. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3ms5CC8>. Acesso em: 10 set. 2019.

<sup>29</sup> GASPARG, Ana. *Aborto. Centro Espírita Nosso Lar*, São Paulo, [20--?]. Disponível em: <https://bit.ly/33z30ex>. Acesso em: 17 nov. 2020.

e Divaldo Pereira Franco, que ressaltaram a “importância daquele momento para a defesa da vida no país e o papel importante de uma articulação política no Congresso Nacional contra a legalização do aborto”.<sup>30</sup>

Esse tem sido um ponto candente entre as visões espíritas conservadoras e mesmo entre os/as próprios/as progressistas. No entanto, num movimento relativamente recente, tem sido cada vez mais frequente a reavaliação da questão. Dora Incontri, sem abrir mão de suas convicções espíritas, lança contra-argumentos que trazem um olhar crítico sobre a criminalização do aborto, mobilizando toda uma estrutura social ancorada em um sistema sexo-gênero para elaborar sua compreensão sobre o tema:

Em primeiro lugar, devo declarar (...) que considero o aborto algo muito negativo, traumático, para a própria mulher, para o ser que está em seu ventre e para a sociedade. Ninguém aborta por esporte (...). Do ponto de vista espírita, sabemos que há ali um ser reencarnante, que sente a expulsão à força daquele local aconchegante e supostamente protegido, que deveria ser o ventre de uma mãe. (...) Podemos considerar o aborto um trauma psíquico para a mãe e para o espírito reencarnante, mas não precisamos com isso criminalizar a mãe e encarcerá-la. Isso é desumano, desnecessário e ineficiente para coibir o aborto. Sobretudo porque sim, nesse caso, temos uma visão machista, como se uma mulher pudesse ter um filho sozinha. Os homens também são responsáveis pelo ser que geraram – embora muitas e muitas vezes não assumam. E depois querem fazer leis que criminalizam a mulher, que foi deixada sozinha com a decisão de ter ou não esse filho.<sup>31</sup>

A questão que está posta, portanto, não é ser contra o aborto, e sim criminalizá-lo, sobretudo em uma sociedade sexista em que as mulheres são vistas como as responsáveis pelo trabalho reprodutivo – incluindo aí os cuidados das crianças, idosos/as, doentes, deficientes e todo o trabalho doméstico. Recair apenas sobre as mulheres o peso da decisão do aborto e, como consequência, o seu encarceramento, é para parcela dos/as espíritas progressistas o mesmo que manter as desigualdades entre homens e mulheres, e entre mulheres social e

<sup>30</sup> MOVIMENTO NACIONAL DA CIDADANIA PELA VIDA. *A trajetória do Movimento Nacional da Cidadania pela Vida (Brasil Sem Aborto) e os desafios para os próximos quatro anos (2011-2014)*. Brasília, DF: Movimento Nacional da Cidadania pela Vida, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/33wLgJl>. Acesso em: 20 set. 2019.

<sup>31</sup> INCONTRI, Dora. Qual o problema da militância dos espíritas contra a descriminalização do aborto? *Associação Brasileira de Pedagogia Espírita*, 7 jul. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/36ssUll>. Acesso em: 20 set. 2019.

economicamente privilegiadas e mulheres pobres e negras, que têm acesso diferenciado a métodos abortivos e a clínicas clandestinas.

Ao invés de ficar batendo na tecla de não descriminalizar o aborto, por que os espíritas (e com isso digo as instituições que se julgam representantes do espiritismo) não discutem as mortes de mulheres pobres nas clínicas de aborto clandestinas, por que não falam do machismo da nossa sociedade que não ampara a mulher na maternidade, a partir de muitos pais, homens, que consideram que não é com eles (eles não deveriam ser criminalizados também nesse caso?), da miséria estrutural que não favorece a consciência social da gravidez desejada e responsável? A nossa militância deveria ser pela licença maternidade e pela licença paternidade prolongadas, pela educação sexual na adolescência, numa postura de prevenção da gravidez precoce, pela abolição da violência obstétrica, da violência doméstica, da violência sexual contra mulheres e crianças... E de nada disso ouço os espíritas institucionais falar...<sup>32</sup>

As disputas políticas na arena pública vêm, portanto, condicionando as disputas políticas no meio espírita, reconfigurando o campo de debates, tanto em termos de temas e personagens quanto de pontos de vista. E as divergências têm aparecido na medida em que os/as espíritas vão tornando públicas suas convicções políticas religiosamente orientadas e suas crenças religiosas politicamente orientadas. Nesse movimento continua em jogo, dentro do espectro religioso a que se convencionou chamar de “espiritismo kardecista”, a sua própria definição, suas formas institucionais, suas autoridades e suas maneiras de atuação no mundo.

## Reflexões finais

O discurso religioso espírita, como qualquer outro discurso, opera como um instrumento de orientação no mundo, mesmo num contexto de identidades múltiplas e frágeis, típicas de uma sociedade secularizada. E os conflitos que decorrem das várias orientações no mundo contemporâneo evidenciam, entre outras, justamente as fronteiras entre política e religião.

Se olharmos, mais especificamente, para as representações espíritas sobre gênero, sexualidade e direitos sexuais e reprodutivos, vemos em curso um processo tenso de racionalização espírita do sexo – essa unidade artificial que permite

<sup>32</sup> INCONTRI, Dora. Qual o problema da militância dos espíritas contra a descriminalização do aborto? *Associação Brasileira de Pedagogia Espírita*, 7 jul. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/36ssULL>. Acesso em: 20 set. 2019.

agrupar elementos anatômicos, funções biológicas, conduta, comportamentos, sensações, direitos e prazeres. Elaborado pelos/as virtuosos espíritas, com seus diferentes posicionamentos políticos, estilos, narrativas e fontes de autoridade, sua meta é a salvação, inculcando um hábito duradouro nos/as fiéis. Se o sistema sexo-gênero é um conjunto complexo e intrincado de relações de dominação construídas historicamente (Rubin, 1993; Scott, 1995; Bourdieu, 2002), a religião espírita não somente se inscreve nessa ordem como é parte integrante dela.

Enquanto agentes sociais, produtos e (re)produtores de processos de socialização, os/as espíritas leem a realidade social por meio das lentes que adquirem ao longo desses processos, ao mesmo tempo em que buscam articular suas leituras com o que compreendem ser o espiritismo. Essa articulação tem passado por uma reconfiguração por conta da emergência de um cenário político cada vez mais conservador, sobretudo a partir do golpe de Estado midiático-jurídico-parlamentar de 2016 e das eleições presidenciais de 2018. Isso não quer dizer que os/as espíritas não travassem diálogos com a política, mas certamente esses diálogos foram intensificados e cada vez mais publicizados na medida em que trazem em seu bojo a própria leitura que nutrem do que seja o espiritismo e de como os/as espíritas devem agir no mundo. Direitos humanos, democracia, Estado laico, desigualdades sociais, econômicas, de gênero e de sexualidade estão no centro dos debates políticos contemporâneos e também no centro dos debates espíritas. É por meio dessa centralidade que podemos assistir ao processo de reestruturação do campo espírita em termos de um espiritismo progressista e de um espiritismo conservador, com uma forte tendência desses últimos de se concentrarem em instituições históricas e reconhecidas, o que tem levado os/as espíritas progressistas a formular críticas a essas instituições, que almejam falar em nome do espiritismo.

Os caminhos para a organização política dos/as espíritas progressistas não passam, portanto, pelas instituições federativas ou centralizadoras, nem mesmo pela criação de instituições desse tipo. Eles/as têm nos espaços de encontros virtuais o seu meio privilegiado de transmissão das ideias sociais espíritas e de articulação política de redes de grupos, coletivos e entidades espíritas.

De modo geral, os/as espíritas detêm uma cartela ampla de capitais, requisito adquirido pela situação social e econômica privilegiada, com acesso a uma formação escolar e erudita que é, ao mesmo tempo, uma condição de origem social, um fator importante de pertencimento à religião e um valor intrínseco à doutrina. Por isso mesmo, tendem a ter fácil acesso tanto às ferramentas e habilidades para a elaboração/produção do pensamento espírita, à disposição por conta de toda essa formação, quanto às ferramentas de transmissão desse pensamento, tendo em vista a facilidade de aquisição e de manejo de aparatos tecnológicos de comunicação. Contudo, a semelhança da situação social que caracteriza o segmento espírita não se traduz em uma forma única de posicionamento político.

Se os/as conservadores/as apostam numa leitura do social em que gênero, sexualidade e direitos sexuais e reprodutivos são lidos por meio da “ideologia de gênero”, ou seja, pela negação do gênero como uma categoria de análise social, o que significa reforçar e reproduzir lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico e manter a hierarquização das sexualidades, os/as progressistas acionam as ciências humanas e sociais, sobretudo os estudos de gênero, por conta de afinidades eletivas e pela familiaridade adquirida ao longo do processo de formação profissional, para pensar gênero e sexualidade como artefatos culturais e eixos de diferenciação e hierarquização de atividades, de reconhecimento e de acesso a direitos; portanto, passíveis de transformação.

Cada forma de apreensão do espiritismo implica uma leitura social e política do mundo e implica também direcionamentos da ação no mundo, sobretudo no que tange à caridade, o meio de salvação espírita. De modo muito amplo – talvez até simplista, embora a tentativa aqui seja sintetizar, em curto espaço, um conjunto muito complexo de pensamento, sem querer criar um divisionismo insuperável –, se o que caracteriza o pensamento progressista é a tendência à ruptura de padrões sociais tradicionais responsáveis pelas várias desigualdades, o espiritismo progressista terá mais propensão em pensar a caridade como o caminho para alcançar as transformações estruturais. Construir uma sociedade mais justa requer agir coletivamente no mundo, eliminando as desigualdades de toda ordem. E se o que caracteriza o pensamento conservador é a tendência à manutenção de valores, tradições e estruturas sociais, uma vez que qualquer desigualdade é consequência inevitável das diferenças naturais entre os indivíduos, de seus esforços e de suas decisões, o espiritismo conservador terá mais propensão a pensar o/a necessitado/a enquanto um sujeito que está pagando por suas escolhas (na chave do carma), e não como uma vítima das estruturas sociais desiguais. Nesse sentido, auxiliá-lo pode aliviar pontualmente suas aflições, sem eliminar propriamente as desigualdades de condições e de existência. A caridade assistencialista aparece, então, como uma boa obra para a salvação individual de quem a pratica.

As controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores nos mostram, portanto, que o que está em jogo nessas disputas é a própria definição do que seja o espiritismo e de como devem ser, pensar e agir os/as que se dizem espíritas. Em outras palavras, estão em jogo moralidades espíritas distintas, que se constroem a partir de determinadas matrizes de leitura e de experiência do social.

## Referências

- ARRIBAS, Célia. *Afinal, espiritismo é religião?* São Paulo: Alameda; Fapesp, 2010.
- ARRIBAS, Célia. Autoridades espíritas: critérios para tipologias e repartições das lideranças no espiritismo. In: SOUZA, Ricardo; SIMÕES, Pedro; TONIOL, Rodrigo (org.).

- Espiritualidade e espiritismo: reflexões para além da religiosidade*. São Paulo: Porto das Ideias, 2017a.
- ARRIBAS, Célia. Espíritas de todo o Brasil, uni-vos! Meandros da unificação espírita na primeira metade do século XX. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 150-172, 2017b.
- ARRIBAS, Célia. *No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira*. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: Jean Claude Lattes, 1990.
- BARCELOS, Walter. *Homossexualidade, reencarnação e vida mental*. São Paulo: Pierre Paul Didier, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- FRANCO, Divaldo Pereira. *Sexo e consciência*. Salvador: Leal, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3loE0N7>. Acesso em: 25 nov. 2020.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GUIMARÃES, Fernando de Souza. *Corpo e espírito: representações da homossexualidade no espiritismo de duas cidades paulistas*. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.
- KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o espiritismo*. São Paulo: Lake, 2006.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. São Paulo: Lake, 2001.
- KARDEC, Allan. As mulheres têm alma? In: KARDEC, Allan. *Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos: ano 1866*. Rio de Janeiro: FEB, 2009.
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- MIGUEL, Sinuê. Disposições políticas no espiritismo brasileiro: entre “neutralidade” conservadora e aspirações socialistas. *Sæculum*, João Pessoa, v. 25, n. 42, p. 86-104, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2Jrfde7>. Acesso em: 27 nov. 2020.
- MIGUEL, Sinuê. Espiritismo e política: o compasso dos espíritas com a conjuntura dos anos 1930 e 1940. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n. 15, p. 39-70, 2009.
- MIGUEL, Sinuê. *Movimento universitário espírita: religião e política no espiritismo brasileiro (1967-1974)*. São Paulo: Alameda, 2014.
- RICARDO DE SOUZA, André; ARIBAS, Célia da Graça; SIMÕES, Pedro. Feições expressivas do movimento espírita brasileiro. *Religare*, v. 14, n. 1, p. 28-59, 2017.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, 1995.

XAVIER, Francisco Cândido. *Evolução em dois mundos*. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

XAVIER, Francisco Cândido. *Sexo e destino*. Rio de Janeiro: FEB, 2009.

XAVIER, Francisco Cândido. *Vida e sexo*. Rio de Janeiro: FEB, 2001.

Recebido em: 06/04/2020

Aprovado em: 15/07/2020

### **Como citar este artigo:**

ARRIBAS, Célia. Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 613-638.

# Me Too e a quebra do silêncio<sup>1</sup>

Carolina Pereira Lins Mesquita<sup>2</sup>

**Resumo:** O objeto do *paper* é o crime sexual de que fui vítima durante pesquisa de campo em Abadiânia (GO), praticado por João de Deus, personagem central de minha tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. O objetivo, além de narrar o ocorrido, é lançar interpretações analíticas e reflexões teóricas relativas ao delito, às pesquisas e ao papel da mulher neste contexto. Trata-se de uma autoetnografia, que articula duas modalidades de investigação: a de campo, com observação participante; e a bibliográfica, no âmbito da antropologia e do direito.

**Palavras-chave:** Crime sexual. Pesquisa de campo. João de Deus.

## Me Too and the silence breaking

**Abstract:** *This paper aims to narrate the sexual assault which I was a victim of, committed during my fieldwork in Abadiânia, Goiás, by Joao de Deus, who was the key subject in my PhD dissertation. Besides “breaking the silence,” I aim to analyze and theoretically reflect on rape crimes in Brazil and the risks women researchers are subjected to when undertaking fieldwork. This is an autoethnography articulating*

<sup>1</sup> Este *paper* é uma versão reduzida daquele apresentado no 43º Encontro Anual da ANPOCS (Mesquita, 2019). Agradeço aos professores Rachel Aisengart Menezes, Roberto da Silva Fragale Filho, Wilson Madeira Filho e Ana Maria Motta Ribeiro pelo apoio na difícil decisão de me desguarnecer neste texto, rompendo com o silêncio, pública e academicamente. Dedico este *paper*, como na minha tese, a Carlos Henrique Peixoto de Souza, pela amizade, que transcende a fala e habita silêncios. Gratidão por abraçar-me nos brindes à vida e nas agruras em campo.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Rio de Janeiro – Brasil – [clinsmesquita@direito.ufrj.br](mailto:clinsmesquita@direito.ufrj.br)

*two types of research: the field research with participant observation and the bibliographic review on anthropology and law.*

**Keywords:** *Sexual crime. Field research. “John of God”.*

## Introdução

*Por tanto amor, por tanta emoção  
A vida me fez assim  
Doce ou atroz, manso ou feroz  
Eu, caçador de mim  
Preso a canções  
Entregue a paixões que nunca  
Tiveram fim  
Vou me encontrar longe do meu lugar  
Eu, caçador de mim  
Nada a temer  
Senão o correr da luta  
Nada a fazer  
Senão esquecer o medo  
Abrir o peito à força  
Numa procura  
Fugir às armadilhas da mata escura  
Longe se vai sonhando demais  
Mas onde se chega assim  
Vou descobrir o que me faz sentir  
Eu, caçador de mim.*

(“Caçador de mim”, de Luís Carlos Sá e Sérgio Magrão)

A referência do título ao *Me Too* (“Eu também”) remete ao movimento popularizado internacionalmente a partir de outubro de 2017, na forma de *hashtag*, nas redes sociais, quando a imprensa dos EUA publicou acusações de assédio e abusos sexuais de atrizes contra o produtor cinematográfico Harvey Weinstein. A expressão decorre de outro movimento, *The Silence Breakers* (“As que rompem o silêncio”), e não se limitou ao âmbito artístico.

Conforme a reportagem “No espírito do #MeToo” (Lavinias, 2018), o prêmio Nobel da Paz de 2018 foi concedido a dois ativistas que dedicam suas vidas a combater o estupro e a violência sexual como arma de guerra, em contexto de disputas políticas, jurídicas e religiosas: o ginecologista congolês Denis Mukwege

e Nadia Murad, que se tornou porta-voz das mulheres que sobreviveram à escravidão sexual imposta pelos extremistas do Estado Islâmico.

Neste texto, a identificação com estes movimentos não se limita ao delito sexual e ao fato de romper com o silêncio. Alude-se, também, ao contexto profissional em que o crime ocorreu.

O objeto deste *paper* é o crime sexual de que fui vítima, em 2016, durante pesquisa de campo em Abadiânia, Goiás, praticado por João de Deus, personagem central da minha tese, defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD) da Universidade Federal Fluminense (UFF), em abril de 2018.

O objetivo, além de narrar o ocorrido (rompendo com o silêncio), é lançar interpretações analíticas e reflexões teóricas relativas ao delito, às pesquisas de campo e ao papel da mulher pesquisadora neste contexto. Não com pretensões de apresentar verdades conclusivas. Antes disso, o intuito é compartilhar impressões, instigar a reflexão e alcançar interlocutores, de modo a melhor compreender: i) as relações de gênero e de sexualidade na Casa de Dom Inácio, local em que o médium prestava atendimentos antes de ser preso,<sup>1</sup> diante de acusações de abusos formuladas por mais de 300 mulheres; e ii) encontrar caminhos éticos para conciliar meus quatro lugares de fala nesta conjuntura e em investigações em curso: a de mulher, a de pesquisadora das atividades de João de Deus, a de vítima do mesmo crime pelo qual ele é processado e a de jurista.

<sup>1</sup> João Teixeira de Faria, conhecido, nacional e internacionalmente, como “João de Deus” (ou John of God), teve a prisão decretada em 14 de dezembro de 2018. Desde o dia 16 do mesmo mês e ano encontra-se preso preventivamente (Globo News Plantão, 2018).

A primeira parte do texto, “Fragmentos do crime e do campo: diálogos”, refere-se ao relato de uma conversa telefônica com um amigo na noite do mesmo dia do crime. Eu estava em Abadiânia, Goiás; ele, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Foi o primeiro momento em que verbalizei o que havia ocorrido em campo.

Como conversas telefônicas entre amigos, esta descrição foi redigida em linguagem coloquial e com máxima exposição, conforme minhas reminiscências, incluindo inclusive pensamentos espontâneos, místicos e/ou religiosos, além das emoções experimentadas.

Em formato não convencional de narrativa, utilizo quadros coloridos em escala de cinza como instrumental para o estabelecimento de outros diálogos. Os assinalados em cor branca foram empregados para estabelecer correlações com a tese. Os em cinza-claro, com a literatura socioantropológica, principalmente

com aquelas que versam sobre: i) sexualidades dissidentes (Díaz-Benítez e Fígari, 2009), violência contra a mulher (Gregori, 1993; 2008; Vieira, 2007), incesto (Fígari, 2009), pedofilia (Oliveira, 2009; Lowenkron, 2010; 2013), aborto, estupro e práticas jurídicas e médicas (Gomes, 2009; Menezes e Gomes, 2008), BDSM (Zilli, 2009; 2018) e crimes sexuais (Gomes, 2018); ii) representações do feminino e do masculino (Eggert e Neuenfeldt, 2019; Gascón, 2019; Lauro, 2019; Paim, 2017; Pasini, 2009; 2017; Pinto, 2019; Soares, 2019; Souza, 2009); e iii) textos psicanalíticos (Kehl, 1988; Vidal, 2005; Safatle, 2016). Já nos quadros pretos trato de novos fatos envolvendo os crimes sexuais cometidos por João de Deus divulgados pela mídia, além de lançar algumas hipóteses e perspectivas analíticas.

Do mesmo modo como inerentes às relações de gênero, ainda que criminalizadas – consideradas como tais aquelas em que não há consentimento (Fígari, 2009; Oliveira, 2009; Zilli, 2009; 2018) –, permearam minhas análises os atributos, as performances e as articulações relacionais<sup>2</sup> e dinâmicas<sup>3</sup> do masculino e do feminino, não me furtando à apreciação das minhas próprias.

<sup>2</sup> “Relacional” porque realizado entre duas ou mais pessoas.

<sup>3</sup> Aqui a masculinidade e feminilidade não se referem a um corpo sexuado, mas, antes, a uma prática constituída por experiências corporais e culturais em determinado contexto (Pasini, 2009: 238).

Na segunda parte, “Delineamento do cenário, questionamentos e decisões”, descrevo o cenário em que me encontrava durante as pesquisas, levando em conta quatro lugares de fala que integram minha identidade: mulher, pesquisadora, vítima de crimes e jurista. Aqui, problematizo questões que me atormentaram durante o último ano e meio do doutorado, bem como as decisões tomadas para finalizar a tese no prazo regulamentar.

Na terceira parte, “Novos fatos: a quebra do silêncio”, exponho como a mídia divulgou os crimes sexuais do “médium mais famoso do Brasil”, principalmente o programa *Conversa com Bial*, transmitido pela Rede Globo, no dia 7 de dezembro de 2018. Além desses dados, narro o modo como recebi a notícia, bem como as reações de pares e amigos.

A investigação apresenta-se como uma autoetnografia,<sup>4</sup> que articula duas modalidades de pesquisa: a de campo, com observação participante; e a bibliográfica, no âmbito da antropologia e do direito.

<sup>4</sup> O método da autoetnografia não é recente, embora permaneça inovador (Gama, 2020). Ele tem por “objetivo requalificar a relação entre objeto e observador, ressaltando a importância desta interação e da experiência pessoal do pesquisador como forma de construção do conhecimento (Motta; Barros, 2015: 1339).

Conforme Ellis e Bochner (2000), a autoetnografia é um gênero autobiográfico de escrita e pesquisa que apresenta múltiplos níveis de consciência, conectando o pessoal ao cultural, além de expor um *self* vulnerável. Trata-se de uma abordagem que reconhece a subjetividade, a emocionalidade e a influência do pesquisador na investigação, ao invés de esconder estas questões ou presumir que não existam (Ellis; Adams; Bochner, 2011).

Assim, ela “representa a experiência pessoal no contexto das relações, categorias sociais e práticas culturais, de forma que o método procura rever o conhecimento de dentro do fenômeno”, apresentando uma “prática menos alienadora, em que o pesquisador não precisa suprimir sua subjetividade” (Motta; Barros, 2015: 1339).

Conforme sintetizado por Motta e Barros (2015: 1339), a partir da obra *Handbook of autoethnography*, de Jones, Adams e Ellis (2013), existem cinco chaves para a construção da autoetnografia: i) visibilidade para o si (“é o eu do pesquisador se tornando visível no processo”); ii) forte reflexividade (“representa a consciência de si e a reciprocidade entre o pesquisador e os outros membros do grupo, o que conduz a uma introspecção guiada pelo desejo de entender ambos”); iii) engajamento (“em contraste com a pesquisa positivista que assume a necessidade de separação e objetividade, a autoetnografia clama pelo engajamento pessoal como meio para entender e comunicar uma visão crítica da realidade”); iv) vulnerabilidade (ela “é mais bem-sucedida quando é evocativa, emocionalmente tocante e quando os leitores são tocados pelas histórias que estão lendo, certamente isto traz algumas vulnerabilidades ao explorar a fraqueza, força, e ambivalências do pesquisador, evocando a abertura de seu coração e mente”); e v) rejeição de conclusões (ela “resiste à finalidade e fechamento das concepções de si e da sociedade, pois é concebida como algo relacional, processual e mutável”).

Grant (2014) acrescenta que se trata de um conhecimento criado por meio da narração, que se engaja com práticas representacionais e éticas, por exemplo, por meio da utilização de metáforas, de textos confusos, de escrita experimental, de formas poéticas e rupturas com o tempo linear.

No caso deste artigo, a escolha pela autoetnografia não foi *a priori*. Ao contrário, foi o método que se moldou como uma luva à minha experiência de pesquisar João de Deus e ao que venho realizando. Conforme Ribeiro (1999: 190-191), “a ‘questão do método’ só tem sentido ser escrita *por último*. O método é algo que nós vamos constituindo à medida que pesquisamos [...]”.

De todo modo, diante destas características da autoetnografia, inclusive a “permissibilidade” de aproximação da ciência com a literatura, opto por essa estética de narrativa pouco convencional, fugindo da linearidade tradicional acadêmica, de modo a correlacionar em retrospecto distintas temporalidades e fases da pesquisa.

## Fragmentos do crime e do campo: diálogos

— Olá, Carolina! Como vai, minha amiga?

Este familiar cumprimento por telefone, por volta das 21h do dia 27 de julho de 2016, a mais de 1.300 quilômetros de distância de casa, com poucas horas de sono, várias na estrada, e um dia extenuante, me tirou do torpor do silêncio em relação ao mundo externo.

Não que houvesse remanso em meus pensamentos. Ao contrário, as reprises de cenas, atos e falas ocorridos no mesmo dia eram turbulentas. Tudo isso temperado pelo medo e acrescido de rascunhos mentais rabiscados de potenciais estratégias de ação.

Em um só fôlego, disparei:

— Estou em Abadiânia, meu querido. Aconteceram coisas estranhas. Fui vítima de crime sexual pela personagem central de minha tese! João de Deus tirou o “peru” para fora e tenho que conseguir cópias dos processos judiciais nos quais ele figura como parte. Na listagem do sítio eletrônico do Tribunal de Justiça de Goiás só aparece um processo em consulta por nome, mas levantei agora uma reportagem que narra exatamente um caso de crime sexual de uma menor, na frente do pai! Há outra que fala em homicídio...<sup>5</sup> Como faço para localizar estes processos ocultos no sítio eletrônico do TJ? Retirando uma listagem por nome no próprio fórum, será que constarão?

<sup>5</sup> “[...] esta minha última incursão a campo teve por objetivo precipuo proceder ao levantamento dos processos judiciais e dos inquéritos policiais que tramitaram na Comarca de Abadiânia em que João Teixeira de Faria fora indiciado ou acusado por infrações penais. O primeiro passo foi realizar o levantamento de processos por nome no sítio eletrônico do Tribunal de Justiça do Estado de Goiás. Apenas um foi localizado, o 57395-31.2015.8.09.0001, com natureza de investigação (ou seja, de inquérito policial), protocolado no Fórum de Abadiânia em 18/12/2015 e com remissão ao tipo do art. 171 do Código Penal (crime de estelionato). Este fato

Analisei o inquérito policial capitulado com o crime de homicídio (Mesquita, 2018: 289-319). Trata-se do caso de Javier Bustos, processo 286645-16.2003.8.09.0001.

Após a defesa da tese, o *Fantástico* (2018) relatou o caso de Camila e seu pai (Augustinho Bento Ribeiro). Aparentemente, o mesmo que Bahia (2012).

Camila tinha na época (2008) 16 anos e sofria de síndrome do pânico. Ela, na reportagem, chorando, relata: “Ele me disse que eu seria curada e que era para rezar. E ele começou a passar a mão em mim. Passou a mão no meu peito, na minha vagina, no meu bumbum. E eu estava confusa. Não estava entendendo. Eu chorava

me souu estranho, considerando os relatos genéricos de perseguições do médium por comunidades médicas e jurídicas com as acusações de crimes de curandeirismo, charlatanismo e exercício ilegal da medicina. Consulta na internet sobre esses processos judiciais permitiu-me localizar uma reportagem na *Veja Brasília* (Becker; Tanhan, 2013), na qual há indicação de um inquérito policial por crime de homicídio, cuja vítima seria um estrangeiro portador de aids que teria vindo a óbito na Casa de Dom Inácio de Loyola e no qual João Teixeira de Faria figuraria como réu. Já a reportagem do *Jornal Opção* (Bahia, 2012) afirma que ‘em Abadiânia há um processo contra João de Deus, mas corre em segredo de justiça. Casos que envolvem a família, crianças e adolescentes e os crimes sexuais têm esse tratamento pela justiça.’” (Mesquita, 2018: 116-117)



muito. E ele dizia: ‘Calma. Isto faz parte do tratamento.’”

O processo foi julgado improcedente no crime de violação sexual mediante fraude pela juíza titular de Abadiânia, Rosângela Rodrigues, a mesma que conduziu a maioria dos processos analisados na tese. Os fundamentos da sentença relatados na reportagem foram que “o genitor esteve ali todo o tempo para ampará-la” e a “vítima poderia ter reagido”.

Após recurso do Ministério Público, a sentença foi confirmada pela segunda instância. O relator, Fábio Campos de Faria, levantou dúvidas quanto ao teor do depoimento (ausência de percepção da realidade pela vítima, em razão da síndrome do pânico), inocentando o médium por falta de provas.

O programa apresenta também o caso de assédio de uma jovem de 16 anos, datado de 1980, que não chegou a ser apreciado pela Justiça, em razão da “desistência da vítima”.



“Logo em seguida, às fls. 157 dos autos [Caso de Nadir Miller, processo 339970-08.2000.8.09.0001], foi juntado documento no qual a escritã da comarca certifica que ‘revendo, nesta escrivania, os livros, papéis e demais assentamentos, verificaram dos mesmos constar registrado os processos em desfavor de João Teixeira de Faria, vulgo João Curador’. No caso, a referência remete aos autos da ação penal 113/1980, cujo ilícito é aquele previsto no artigo 217 do Código Penal [crime de sedução], fixando como data do fato ‘março de 1980’ e como vítima ‘X’ [optei pela supressão do nome da vítima, pelo fato do processo ter tramitado em segredo de Justiça]. Na certidão, há menção da sentença, nos seguintes termos: ‘declaratória de extinção da punibilidade nos termos do artigo 107, IV, CP, última figura, proferida em 30/03/1986’ [perempção que se verifica, no âmbito da ação penal privada, quando a parte autora deixa de praticar determinado ato processual, em que sua desídia implica a presunção de desinteresse na responsabilização do autor do fato], além do trâmite em segredo de justiça.’ [...] Alves (2013: 39) relata em sua dissertação,

em dois parágrafos, que lhe foram narrados, por moradores de Abadiânia, histórias de abusos sexuais cometidos pelo médium, não obstante tenha afirmado expressamente que tais episódios lhe pareceram absurdos e que preferiu não entrar em detalhes. Fatos como este que teriam sido praticados por João Teixeira de Faria já foram noticiados pela mídia (Bahia, 2012)” (Mesquita, 2018: 265).

A respeito desta certidão, consignei, em minhas considerações finais (Mesquita, 2018: 372): “*Também à semelhança do mais oculto dentro das instituições religiosas*, curiosamente, embora a relação de processos em desfavor de João Teixeira de Faria analisados nesta tese tenha sido emitida pelo próprio Fórum da comarca de Abadiânia, há um documento processual, certidão emitida pela própria escrivania [...]”

— Como assim, Carolina? O que aconteceu com você?

— Cheguei esta madrugada em Abadiânia, por volta de 1h40. Acordei cedo, coloquei meu vestido branco, calcei as havaianas e, como de costume, seguindo as regras não escritas na instituição, passei pela entidade para informá-la sobre minha estada e a continuidade com as pesquisas. Após responder à indagação de que estava sozinha na cidade, ela/ele<sup>6</sup> disse que deveria ir para a “corrente”<sup>7</sup> e procurar João de Deus, após os atendimentos em seu escritório.

<sup>6</sup> Não existem indicadores claros que sinalizem em qual dos papéis sociais encontra-se o médium no momento da incorporação: se no de João Teixeira ou no de João de Deus (Mesquita, 2018: 45).

<sup>7</sup> A categoria “corrente” tem dois significados: “sala da corrente”, local destinado à concentração dos médiuns e dos visitantes, e “corrente espiritual ou de orações” (Mesquita, 2018: 122, 150).

Na reprodução dos fatos, algumas vezes senti-me culpada<sup>8</sup> por não ter atribuído relevo àquele detalhe de segundos da cena, que persiste em aparecer na minha memória: um risinho. Pretenso sedutor?

<sup>8</sup> A culpa da mulher está introjetada inclusive na Bíblia (Gênesis, III, 1-21), quando Eva é responsabilizada pela expulsão própria e a de Adão do jardim do Éden, após ter sido convencida pela serpente a comer o fruto proibido. Todavia, salientam Eggert e Neuenfeldt (2019: 454): “Em relação a Eva há que se tomar em conta um longo processo de composição e transmissão do texto, baseado em estereótipos de feminino submisso na cultura ocidental, que dividem mulheres em boas e más, em santas e putas ou bruxas”. Completam as autoras: “O que se percebe é que a

noção de transgressão, de comer do fruto proibido, vai sendo associado a pecado, e com o tempo, a partir de interpretações dos pais da Igreja, como Agostinho, por exemplo, este pecado passa a ter conotações explicitamente sexuais, sendo Eva a culpada do pecado da sedução e do prazer sexual”.

Pasini (2009: 256-257), ao analisar modelos de masculino que se valem do sexo com prostitutas, salienta: “O argumento de que os homens são *obrigados* a frequentar zonas de prostituição porque suas companheiras não cumprem seu papel de *esposas* é interessante, sobretudo por fazer parte da representação tanto dos homens como das mulheres. [...] É instigante refletir a respeito dessa culpabilização da mulher, afinal, mais uma vez, desloca-se do homem sua participação tanto na relação com as mulheres que não se prostituem como com aquelas que se prostituem e, ao mesmo tempo, naturaliza-se e justifica-se como erros das mulheres a infidelidade do homem”.



Nesse sentido, culturalmente e em contextos machistas, na articulação do sistema binário de relações de gênero e de culpabilização das mulheres, a elas é negado o prazer sexual, considerando a separação daquelas “virtuosas” (que nada podem saber sobre sexualidade e prazer erótico) e as “depravadas” (que vendem serviços para satisfação do prazer do “outro”).

Após uma manhã em meditação na corrente, seguindo as instruções – o que já havia ocorrido sem problemas em duas visitas anteriores (Mesquita, 2018: 45; 107 ss.), postei-me na varanda defronte ao escritório, por volta das 12h, embora com fome. Na minha frente, estavam apenas um político e a esposa, aguardando audiência particular, e logo foram atendidos. Atrás de mim, outras pessoas foram se aglomerando na esperança de contato individual com o médium.

Após um tempo, um trabalhador voluntário informou que eu deveria procurar o médium no final do turno da tarde. O que foi corrigido por João de Deus, abrindo a porta:

— Não. Agora. Os atendimentos esperam — convidando-me a entrar, diante da saída do casal.

Desta vez, ele trancou a porta, sob a alegação de que a Casa estava movimentada em razão das festividades comemorativas do aniversário do padroeiro da instituição, Dom Inácio de Loyola, e de que seria melhor assim, para não sermos incomodados.

João de Deus afirmou que havia sonhado comigo, em um rio, e que me aguardava. Prestei atenção ao detalhe “rio”,<sup>9</sup> mas não me detive em maiores reflexões no momento, considerando que alguns membros da umbanda e pais de santo já haviam se referido a mim como “filha de Oxum”.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> A referência ao rio remete à primeira visão de João de Deus, aos dezesseis anos, “quando o médium, na beirada do rio, visualizou uma mulher, identificada posteriormente como Santa Rita de Cássia” (Mesquita, 2018: 48). Curiosamente, a Santa Rita de Cássia é considerada a protetora das mães e esposas que sofrem maus-tratos de maridos, por ter vivenciado esta experiência terrena (Mesquita, 2018: 48).

O programa televisivo *Fantástico* (2019) narra o caso de uma vítima que foi estuprada pelo médium na beirada de um rio, em Alexandria (GO), em 1973. A imagem transmitida pela mídia como o local do crime é a de um rio, coincidentemente debaixo de uma ponte.

A adolescente, após a constatação de uma hemorragia (ela era virgem), recebeu do médium uma pedrada na cabeça e três tiros, sendo lançada nas águas. No programa, a vítima diz que foi resgatada por um pescador, que a encaminhou ao hospital.

A vítima, que não se identificou na reportagem, guardou segredo por décadas. Em suas palavras: “Eu pesava 45 quilos. Eu era bem franzininha mesmo. Quase que uma criança. Ele disse: ‘Fica quieta, fica quieta. Vou só fazer uma limpeza espiritual’. Eu estava com um vestido verde. Ele tirou meu vestido. Tirou minha calcinha e tirou a roupa dele toda. Eu falei: ‘Não. Me deixa. Eu vou casar. Não faz isso, não’. Quando ele praticou o ato sexual comigo, eu comecei uma hemorragia muito forte. Eu pegava no cabelo assim, o sangue descia todo. Depois que ele me deu essa pedrada, aí que ele disparou a arma.” A vítima ainda tem uma bala alojada no pescoço. “O outro tiro quebrou todos os meus dentes”.

<sup>10</sup> Oxum [Ôsun, na África] é a divindade do rio. No Brasil, ela é sincretizada como Nossa Senhora das Candeias na Bahia e Nossa Senhora dos Prazeres no Recife (Verger, 2002: 174-176).



Já explicitarei (Mesquita, 2018: 39-40) minha posição religiosa, inclusive, mencionando: “Realizo leituras sobre religiões afro-brasileiras com viés antropológico e me interesso por santos, orixás e sistemas míticos”.

Fiz alguns questionamentos sobre a tese, mas fui interrompida por João de Deus:

—Você deve se casar! Eu te ajudo.

Divaguei: é um homem fruto de seu tempo. Além do *manterrupting*, ainda tem arraigada a concepção de que a vontade ou a prioridade de uma mulher é o vínculo matrimonial. Respondi que não sabia se queria isto para minha vida.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Na minha concepção pessoal, orientada pelo binarismo de gênero, não são necessários os papéis sociais de esposa ou mãe para me sentir sujeito mulher heterossexual. Neste sentido, o casamento e a maternidade são *decisões* a serem tomadas.

Salienta Gascón (2019: 48, tradução minha), todavia: “O destino social da mulher durante muitos anos foi de ser esposa e mãe e isto condicionou também a sua sexualidade, que deveria ter como únicos objetivos o casamento e a reprodução. O *status* de adulto nas mulheres foi definido pelo fato de ser mãe, considerado o ponto culminante de sua vida. As mulheres que não poderiam experimentar isso consideravam como autêntica tragédia, sentindo-se culpadas. As mudanças sociais pouco alteraram estes esquemas e as mulheres continuam sendo responsáveis pela reprodução biológica e social”.

A literatura socioantropológica aponta que os papéis sociais de “esposa ou ter um homem” e a “maternidade” comparecem em diversificados grupos e como representações do feminino enquanto elemento necessário para a constituição da identidade da mulher. Cito, por exemplo, as esposas e amantes analisadas por Paim (2017), as prostitutas (Pasini, 2017), os grupos de apoio feministas (Gregori, 1993) e as travestis e transexuais que desejam ter filhos entrevistadas por Zambrano (2006).



Dessa maneira, não é por acaso que João de Deus me sugeriu em primeiro plano “um marido” ou “um casamento”, como se isso fosse elemento necessário para a constituição da minha subjetividade. Levanto questionamentos: teria ele me oferecido a si próprio como um “marido” ou “homem”, enquanto forma de ressignificar o eu feminino por intermédio dele? Ou, simplesmente, porque as mulheres que ele atendia tinham demandas de se “casar” ou de “ter um homem”?

Não satisfeito com minha resposta, a sugestão seguinte de João de Deus foi um caminho profissional mais rentável que o acadêmico. Eu deveria fazer um concurso na área do direito e deixar a tese para outro momento. Ele acrescentou: “Ninguém consegue conduzir três trabalhos simultaneamente”, referindo-se ao Tribunal Regional do Trabalho (TRT), à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e ao doutorado, minhas ocupações profissionais à época.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Diante de imperativos éticos (Associação Brasileira de Antropologia, 2012), ao me apresentar como pesquisadora, deixei claro para a comunidade religiosa, inclusive para João de Deus, minhas ocupações profissionais.

Olhei torto. Diversamente de outras ocasiões, estava sendo persuadida a abandonar as pesquisas. Será porque o questionei sobre os processos judiciais instaurados antes do advento da Constituição de 1988?

De toda forma, enfático, João de Deus disse:

— Você precisa de um trabalho espiritual!

Reiterou que na noite anterior havia sonhado comigo no tal rio e que me aguardava.

Refleti: como a técnica de pesquisa era a observação participativa, por que não mais uma experimentação? Já havia me submetido à cirurgia invisível, a banhos de cachoeira e de cristal, além da ingestão de cápsulas, com todas as restrições medicamentosas prescritas. Poderia ser a possibilidade de conhecer mais um trabalho espiritual do médium. Por que não?

Pedi, então, que eu ficasse de pé, de costas para ele, com os olhos fechados, concentrada, e que respirasse profundamente. Fui sentindo o corpo dele cada vez mais próximo do meu. Ele apalpou meu abdome. Disse que deveria me concentrar, porque havia “energias sexuais petrificadas”.

João de Deus tocou com as mãos as laterais do meu quadril, ordenando-me que respirasse e o movimentasse. Chegou a dizer que não era qualquer homem que “daria conta” de mim. “Precisa ter pulso e muito fogo.” A reiteração foi autoritária e aborrecida, diante da minha inércia.

Foi nesse momento que percebi o que estava acontecendo. Abri os olhos e virei para trás: a braguilha de sua calça estava aberta, com o membro para fora, ereto e lubrificado. Não detive o olhar no pênis, mas sim nos olhos dele. Acredito, entretanto, não ter havido masturbação, tampouco tempo para ejaculação, ressaltada a possibilidade de precoce.

Conforme o alinhar de minha memória, não disse nada. Mas, pelo que me conheço, devo tê-lo fuzilado com os olhos de uma maneira furiosa, a ponto de intimidá-lo.

Alguns dispositivos na minha reação desencadeou outra em João de Deus que o fez parar. Não sei precisar se a repreensão na linguagem não dita dos olhos; se minha expressão inequívoca do não consentimento com qualquer prática sexual; ausência de intimidação; alteração da lógica feminino/passivo/violado *versus* masculino/ativo/agressor; ruptura com algum artefato de sua fantasia sexual ou, quem sabe, proteção divina.

Ele se pôs, então, constrangido. Abruptamente, fechou o zíper, como um adolescente de um metro e oitenta de altura pego de surpresa. Perguntou:

— Que cor você prefere?

Pensei: “Cor?! Que [palavra de baixo calão] este homem quer?”

— Responda rápido. A que vier na cabeça!

João de Deus desconversou, dirigindo-se para o cômodo adjacente, de onde retirou de um móvel de madeira uma pedra, um quartzito fumê lapidado,

em formato de coração, que me entregou.<sup>13</sup> Compensação pelo ocorrido? A cor da pedra era diversa da que havia respondido. Repreenda simbólica pelo não consentimento?

<sup>13</sup> De acordo com o delegado Valdemir Pereira, um dos coordenadores da força-tarefa que investiga João de Deus, ele cometeu “violência sexual mediante fraude” (art. 215 do Código Penal) e tinha o hábito de oferecer presentes às vítimas, para silenciá-las: “É uma prática comum dele” (João de Deus costumava..., 2018).

Conforme a mesma reportagem, João de Deus teria oferecido uma pedra de valor e dois quadros religiosos para uma vítima cujo crime não sofreu a extinção de punibilidade pela decadência. A Agência Brasil (2018) também narra que o *modus operandi* do médium incluía “dar presentes às vítimas”. Trata-se do mesmo caso relatado: a vítima “contou que o médium apagou a luz da sala enquanto estava sozinho com ela, depois passou a massageá-la abaixo do ventre e pediu que mexesse o quadril, em seguida tentou encostar”. No depoimento, a vítima afirmou que “João de Deus pediu que ela o massageasse na barriga e, em seguida, ela percebeu que ele estava com o órgão sexual exposto” (Agência Brasil, 2018). Na reportagem do Terra (Truffi, 2018), há o relato de que houve toques “próximos a região íntima” da denunciante; na da Jovem Pan, nas regiões íntimas (João de Deus cometeu..., 2019).

Pasini (2009: 239), ao analisar os modelos de masculino mediante o olhar voltado para os frequentadores de locais de prostituição (Vila Mimosa, RJ), compreende o exercício da prostituição de mulheres como atividades que “estabelecem práticas sexuais com diferentes homens em troca de um bem (o que não exclui outras formas de pagamento, como, por exemplo, refeições e/ou presentes)”. A autora cita, ainda, as pesquisas de Fonseca, que focalizou nos clientes por meio das prostitutas, que atribuíram importância à categoria “velho”. Esse tipo de cliente aparece como “um ideal para as prostitutas, pois traria um pagamento regular, presentes e a fantasia de um dia tirá-las da prostituição” (Fonseca, 1996 apud Pasini, 2009: 240).

Embora se valendo de categoria diversa, Souza (2009: 298), ao resgatar as memórias da prostituição feminina na Zona do Baixo Meretrício em São Luis do Maranhão nos anos de 1950 até 1970, identifica que a “proteção possível às meretrizes ocorria quando um homem simpatizasse com elas, em geral um *coroa* [...]”.

Diante dessas referências, levanto uma hipótese diversa da sustentada pelo delegado que investiga os crimes sexuais de João de Deus. Os “presentes” dados pelo médium a suas vítimas não seriam para *silenciá-las*, mas sim para *remunerá-las* pela prática de atos sexuais. Não me senti calada, propriamente, por um quartzo fumê. Nas práticas de atos libidinosos, como ele foi além com as vítimas nos casos narrados nas reportagens, o valor e a quantidade dos “presentes” foram maiores.

Ele retomou rapidamente o tema da tese e dos processos judiciais e convocou uma “reunião”. Neste momento, eu só conseguia pensar sobre o que faria com a pesquisa e em um meio de sair incólume daquele lugar. Refletia: “O que vou fazer agora com a tese? Ou será que Deus ou as forças do universo estão me mostrando o lado *dark* para eu continuar com as pesquisas?”

Em poucos minutos, após terem sido acionados pelo médium, via iPhone, estavam no escritório, além de João de Deus, sentado em um sofá individual, na cabeceira, seis de seus auxiliares, a maior parte homens, em estofados dispostos em L. Desconheço o nome de alguns deles.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> “A Justiça de Goiás determinou a quebra do sigilo bancário e fiscal de 12 pessoas ligada a João de Deus para cruzar as informações. Todas são consideradas pessoas de extrema confiança do médium” (Lima, 2019).

Em dado momento, um tenente-coronel, apontado como responsável pela pacificação de todas as comunidades no Rio de Janeiro – “sem mortes” –, foi convidado a compor a “reunião”. Ele levantou a blusa e mostrou uma cicatriz.

Os temas “morte” e “eficácia de cura” foram enfatizados diversas vezes. E “mortes”, neste contexto, não se referiam às decorrentes de fatores naturais. Alguns ministros do Supremo Tribunal Federal e do Tribunal Superior do Trabalho foram, nominal e aleatoriamente, citados. Senti medo<sup>15</sup> em intensidade poucas vezes experimentada.

<sup>15</sup> O medo “[...] é um sentimento produzido por uma causa identificada, que ameaça a segurança, existência ou integridade do indivíduo ou da sociedade. [...] No entanto, o medo não deve apenas estar associado a aspectos negativos, mas também é necessário considerar seus efeitos positivos. O medo pode gerar desde atitudes passivas até situações suicidas, aberrantes, agressivas e violentas, mas também é verdade que é um elemento instintivo natural que pode levar à preservação do indivíduo ou da comunidade. Nesse sentido, sua natureza é ambígua. [...] É necessário ressaltar que, diferentemente da perspectiva histórica tradicional, o medo é diferente da covardia e não se opõe à bravura. O silêncio sobre o medo na historiografia e a confusão com a covardia também se devem ao fato de a civilização ocidental culpar o medo, concebendo-o como desprezível. [...] os medos podem ter uma base real ou fictícia, o importante para eles trabalharem é que sejam percebidos como reais e, nesse sentido, são frequentemente manipulados e instrumentados pelas elites, pelo poder ou pelas instituições para atingir seus próprios fins” (Lauro, 2019: 510-512).



O crime de ameaça (art. 147 do Código Penal) atinge a liberdade psíquica da vítima. Conforme Nabuco Filho (2019): “O tipo contém a descrição dos meios, que pode ser o uso da palavra, escrito ou gesto, ou qualquer outro meio simbólico. A ameaça por palavra é a feita oralmente, em que a pessoa profere a ameaça falando para a vítima. Por escrito pode ser feito através de carta, bilhete, pichação, e-mail, mensagem eletrônica em qualquer rede social. O gesto é a mímica, o movimento corpóreo que possui algum significado, como o ato de bater com o punho cerrado na palma da outra mão, passar o dedo indicador no pescoço, usar a mão para imitar uma arma de fogo. A lei ainda contém a locução “outro meio simbólico”, que pode ser o envio de uma coroa de flores para a vítima, de um caixão, ou qualquer outro símbolo que possa ser entendido como a promessa de algum mal. Obviamente, deve ser algo unívoco, que permita a conclusão de que se trata de símbolo ameaçador. Para que configure crime, a ameaça deve ter aptidão para causar medo na vítima”.

Não me recordo da sequência lógica da conversa. Os meus pensamentos se tornaram cada vez mais desordenados, e se intercalavam com frases pescadas, soltas. Tenho a impressão de que foram horas de tortura psicológica.

Em situações traumáticas, acredito que os registros de raízes e os instintos se sobressaem, em defesa. Ao menos foi o que aconteceu comigo. Como mineira ou como culturalmente “treinada” enquanto mulher,<sup>16</sup> me fingi de boba e de desentendida, como se não houvesse compreendido a dimensão do ocorrido, como se não houvesse acabado de ser vítima de um crime sexual em campo ou como se aquele ambiente hostil e intimidador não tivesse sido propositalmente instalado para calar minha voz e decretar meu silêncio. Que outra saída restava? Estava só naquela cidade de poeira avermelhada, universo que imbrica poder religioso, político e coronelismo,<sup>17</sup> a mais de 1.300 quilômetros de estrada para me ver em casa e sem condições para dirigir sequer por duas das dez horas que me distanciavam de Belo Horizonte e das dezesseis horas do Rio de Janeiro.

<sup>16</sup> No Ocidente, historicamente, a noção do feminino costuma designar o conjunto de características, qualidades e atributos social e culturalmente reconhecidos como parte da natureza da mulher em relação à polarização dicotômica homem-mulher e dentro

<sup>17</sup> Oportuno referenciar as imagens de João de Deus que cataloguei (Mesquita, 2018: 45): conforme Machado (2016: 29 e 30), “de fato, seu João, nas ruas, se comporta como um político do interior: muito popular, amado e temido, ele nunca passa despercebido”, “o médium parecia mais um fazendeiro rico em dia de domingo que um homem santo”. Já Alves (2013: 39) fala em

do padrão heteronormativo (fragilidade, emoção, beleza, verborragia, “sem conteúdo”, dependência social e nutriz emocional e física dos outros) (Soares, 2019: 248-249).

“uma espécie de coronel contemporâneo”; Batista Júnior (2014), em “xerife”. Estes retratos se devem ao fato de a influência do médium na cidade de Abadiânia transpor os limites estritos da religião, influenciando na política, na economia e na subcultura local.”

Tive a impressão de que todos os presentes naquela “reunião” sabiam exatamente o que havia acabado de acontecer. Eu não era a primeira. Eles estavam ali para acobertar o homem João Teixeira de Faria em prol dos trabalhos mediúnicos de João de Deus, dos lucros institucionais ou dos interesses pessoais adjacentes. A rapidez com que chegaram ao escritório contribuiu para a formulação desta hipótese.

Percebi que havia entre os homens um clima de habitualidade, algo como: “De novo? João de Deus não tem jeito! Não se contém diante de um rabo de saia!”. Mescla de admiração e sutil repreensão por importunar as dinâmicas protocolares institucionais, ainda mais em dia de festa. Entre as poucas mulheres, eu era a culpada. A entrevistada R exalava ciúme. Uma auxiliar próxima de João de Deus, de dupla nacionalidade, pragmaticamente enfatizou a necessidade de retomar os trabalhos espirituais: “A Casa está cheia”. Não identifiquei qualquer solidariedade. Nada de aversão ou surpresa.

Os atendimentos do turno da tarde estavam atrasados em mais de uma hora e meia (já passava das 15h30), e o público era maior do que o convencional, por causa das festividades em referência a Dom Inácio de Loyola. João de Deus determinou:

— É assunto de interesse da Casa. Os atendimentos esperam.

Quando entenderam que os atendimentos da tarde não poderiam mais ser postergados (ou que eu já havia captado “o recado”), com mais de duas horas de atraso (por volta das 16h30), fui determinada a segurar os instrumentos da cirurgia<sup>18</sup> visível, caso alguma viesse a ocorrer.

<sup>18</sup> A categoria cirurgia tem “o significado de que os espíritos evoluídos, chamados de ‘entidades’, emanam fluidos vitais ao médium João de Deus, o que permite a realização de cortes, a materialização de cicatrizes e efeitos de diversas ordens (e.g., físicos, materiais e emocionais) no processo de tratamento do paciente. Estas seriam as cirurgias visíveis (ou físicas). Já as invisíveis seriam aquelas sem procedimentos cirúrgicos propriamente ditos, limitando-se ao corpo espiritual do paciente” (Mesquita, 2018: 122).

Roguei: “Interceda por mim, Nossa Senhora! Dai-me força e lucidez! Mãezinha, passa na frente... Não quero segurar ‘instrumento’ algum deste homem!”

A motivação manifesta era a demonstração da eficácia curativa. A razão latente era que deveria ser confinada nas dependências da Casa por mais tempo. Deveria ser conduzida para a corrente de forma imediata, obrigatória e diretamente, e aguardar. Ordem imposta, sem escusas. “Corrente” no sentido literal.<sup>19</sup> Não só minha liberdade de expressão como a de locomoção estavam tolhidas.

<sup>19</sup> Consignei na tese (Mesquita, 2018: 129): não obstante os dois significados manifestos da categoria “corrente” [local e prática meditativa], é possível pensar também “um terceiro sentido, latente, localizado no próprio significado literal da palavra, como aquilo que acorrenta e prende os integrantes a um conjunto de ideias e práticas do grupo. Garcia (2007: 90) também observa este sentido: ‘Ficar na corrente pode ser comparado, grosso modo, a um tipo de meditação *forçada*, na medida em que é exigido da pessoa que permaneça durante todo o tempo com os olhos fechados e com o pensamento elevado a Deus’” (grifo acrescentado).

Ao sair do escritório, João de Deus ainda disse que era para eu tirar a mochila das costas: “Você vai acabar ficando corcunda!”

Retruquei, automática e mentalmente, com o ditado popular, fitando-o com os olhos: “Sei! Quem desdenha quer comprar!” Este foi o último momento em que o vi presencialmente.

“O valor social do feminino define-se em relação ao seu corpo, à sua capacidade de atrair, seduzir, depender e cuidar do outro” (Soares, 2019: 250). João de Deus, ao sentir-se rejeitado em sua investida sexual, diante do grupo em que ocupa uma posição simbólica fálica (portanto, frágil),<sup>20</sup> reagiu com a tentativa de me diminuir ou depreciar, valendo-se, não por acaso, da anatomia. A rigor, da potencialidade de vir a me tornar corcunda ou, em outros termos, não mais objeto de seu desejo libidinal.

<sup>20</sup> Explica Kehl (1988): “Se o pai não corresponde à fantasia fálica da criança, só então ela começa a perceber a castração como dado da condição humana: começa a entender que o falo é uma conquista relativa. Que não pertence à mãe, nem ao pai (nem a ela!), não é o pênis ou qualquer substituto dele, – mas toda qualidade humana ou conquistada pelo homem pode ser investida de valor fálico dependendo das necessidades e carências das pessoas, da cultura que nos cerca. Quem manda no falo é o desejo. O desejo que é filho da ausência, da falta, da malfadada castração. Mas quem manda no desejo é o falo – não estamos sossegados em lugar nenhum. Justamente por causa dessa gangorra incessante entre desejo e o falo não existe atributo que possa se constituir como falo absoluto, ou permanente. O falo se perde e se conquista, sobe e desce de cotação o tempo todo na bolsa de valores do desejo humano”.

Além da tentativa de diminuir o eu feminino, a presença do grupo composto principalmente por homens<sup>21</sup> propiciou àquele senhor de 75 anos (em 2016) resgatar sua masculinidade então fragilizada.

<sup>21</sup> No campo da psicanálise, argumenta Kehl (1988): “Os meninos, apoiados pela própria anatomia, prosseguem em suas afirmações fálicas. Identificados com o pai, cuja incompletude não querem admitir, meninos pós-edípianos se tornam verdadeiros fetichistas-mirins. Minha primeira hipótese neste trabalho é de que meninos teriam mais fácil acesso a soluções perversas na tentativa de renegar a castração materna ou a paterna, e com isto a sua própria, por serem naturalmente dotados do símbolo fálico da infância — que para eles não é símbolo, é falo. O menino refaz ativamente a equação pênis-falo em interesse próprio. Sua companhia predileta é a de outros meninos. A amizade se funda na identificação entre “privilegiados” (imaginários), e a bonita cumplicidade masculina que se forma neste momento é também uma cumplicidade entre mentirosos. Os meninos mentem uns para os outros, sim, pois precisam esconder todo o sinal de fraqueza e incompletude para manter o pacto onipotente entre machos”.

No âmbito da antropologia, Pasini (2009), ao se propor a compreender o lugar do masculino no contexto da prostituição de mulheres, analisa o modo pelo qual o homem (re)cria o seu “ser homem”, levando em consideração as seguintes constatações: i) muitos dos frequentadores da Vila Mimosa não estão naquele contexto com o objetivo prioritário de realizar programas (os clientes de programas sexuais são poucos), mas sim *estar entre homens*; e ii) os serviços mais comuns *são as relações sexuais normais*, tendo maior valor o contexto, a fantasia do pedido, ou maneira como é formulado.

A rigor, minha hipótese é que, embora a presença da mulher seja imprescindível em contextos machistas e de prostituição (ainda que como “peça” figurativa, objeto ou “troféu”), a estes espaços é atribuído relevo pelos homens, principalmente, por serem considerados como “másculos”. Isto é, por consubstanciarem em *locus* no qual a fragilidade e a falta não coloquem em xeque suas posições fálicas. Em outros termos, na condição de seres humanos, portanto falíveis e faltosos enquanto tal.

Uma voluntária aproximou-se de mim, para me conduzir até a sala da corrente. Tentei me desvencilhar, afirmando que estava com fome. Afinal, estava sem qualquer refeição desde às 7h, e já eram quase 16h30. Poderia ser uma desculpa.

Ela, enfática, determinou:

— Não! Você tem que ir para a corrente. A qualquer momento o médium vai incorporar, uma cirurgia visível pode ocorrer e você foi incumbida de segurar os instrumentos.

— Preciso ao menos ir ao banheiro! — na verdade, precisava desanuviar, sair urgentemente daquele lugar.

— Tudo bem. Vá, mas rápido.

Foi quando lavei o rosto, fiz algumas respirações da ioga e me organizei internamente. Não era momento para resistência. Enquanto subterfúgios, a “docilidade”, a “passividade” e a “complacência” eram minha proteção nesse lugar, que se tornou inóspito. Estava sendo observada, meus passos eram vigiados. Havia, finalmente, acessado o espaço “profano” da Casa de Dom Inácio de Loyola e me senti desconfortável nele.

Como apontei na tese, consegui abrir mão de diversos subterfúgios comuns do direito no PPGSD/UFF (Mesquita, 2018: 32). Contudo, aqueles atribuídos ao feminino enquanto produto cultural, ao invés de condicionantes ou elementos constitutivos, foram úteis durante o episódio e adotados como astúcia para minha sobrevivência. A vida já havia me ensinado, ainda que em doses homeopáticas. O recurso instintivo em campo foi exatamente me apropriar dos significados simbólicos que gravitam sobre o ser mulher.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Segundo Perrot (2005 apud Pinto, 2019: 573), “os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vazios do poder, as lacunas da História. Imagina-se, sabe-se que as mulheres não deixaram de fazê-lo. Frequentemente, também, elas fizeram de seu silêncio uma arma”.

Retomei a corrente e permaneci até às 17h30, aproximadamente, quando meu pedido para ir embora foi autorizado, embora os atendimentos de João de Deus não tivessem acabado. Nenhuma cirurgia visível ocorreu nesta tarde, o que destoou do padrão observado em campo. Em meu sistema de crenças, Nossa Senhora intercedeu por mim.

Para eles, e no flagrante delito, eu não implicava mais riscos iminentes, embora a comunicação tivesse sido clara para mim: eu estava sob ameaça, inclusive de morte, e sob observação no Rio de Janeiro. Qualquer lugar percebido como “casa”, um copo de água e alguma coisa sólida para comer era o que eu desejava. Cristal<sup>23</sup> estava desde às 7h sem refeição!

<sup>23</sup> Cristal, minha cachorrinha, acompanhou-me em três incursões a campo e em uma disciplina do doutorado. Sua presença foi de grande valia, já que propiciou alguns contatos espontâneos com pessoas que se tornaram informantes (Mesquita, 2018: 109). Oportunamente, escreverei sobre o papel dela nas pesquisas.

Do outro lado da linha, após meu monólogo-desabafo, ele, advogado experiente e amigo antigo, que me dirige bem querer, disse:

— Saia daí agora, Carolina! Junte suas coisas, dirija por algumas horas, pare em um hotel na estrada, mas saia daí! Encontro com você em algum lugar. Você está no Centro-Oeste do Brasil. É outra lógica. Pondere: qual valor é mais importante? Sem vida, o que é uma tese?

— Não saio! São quase três anos de luta! Não sei quantos quilômetros percorridos, quantas horas de trabalho, pesquisa financiada inteiramente pelo meu bolso.<sup>24</sup> Tenho uma tese para escrever! Só saio daqui com as cópias dos processos em mãos. Este é o momento. Vai que descubro mais alguma coisa. Na qualificação, disseram que este seria o caminho, que meu olhar estava colorido. Amanhã me camufo de advogada, vou ao fórum e resolvo uma parte. Fantasio-me de branco e vou à instituição manter a imagem de que não percebi nada. “Não foi comigo. Nada aconteceu.” E continuo com as observações.

<sup>24</sup> Já que mantinha vínculo institucional com a UFRJ (cargo de professora assistente, regime de trabalho de 20 horas semanais), não fui contemplada com uma das bolsas do PPGSD, que tinham como destinatários prioritários alunos em dedicação exclusiva à pesquisa. Na própria instituição de origem (UFRJ), o Programa de Formação Doutoral Docente da Capes contempla apenas os professores em regime de 40 horas semanais com dedicação exclusiva e, paradoxalmente, o regime excepcional em uma Universidade Federal, de 40 horas semanais, sem dedicação exclusiva (art. 20 da Lei 12.772/2012 e art. 10, inciso I, da Portaria 140/2013 da Capes). Por razões de sobrevivência material, aceitei honrosamente um convite para assessorar desembargadora e também professora da UFRJ, ocupando cargo em comissão no TRT da 1ª Região, embora não tivesse qualquer dúvida quanto a minha opção profissional pela academia (Mesquita, 2018: 34).

Como gastos com a pesquisa (Mesquita, 2018: 99), refiro aqueles despendidos com passagens aéreas, gasolina, pedágios, hospedagem, alimentação, fotocópias, dentre outros. Optei por não os contabilizar.

— Se está certa disto, então tranque todas as portas e janelas. Envie por e-mail tudo isto escrito. Trocamos mensagens de cinco em cinco minutos até você estar bem longe de Abadiânia. Use isto a seu favor em qualquer emergência. Pode ajudar a se proteger.

Foi aí que tive uma noção mais *real* da gravidade da situação. Estava, então, na varanda aberta da parte de trás da “casa roxa bem clarinha, com o pé de mamões, na rua sem calçamento, erma e com parques vizinhos” (Mesquita, 2018: 115). Após enviar o e-mail com o meu caderno de campo, desliguei o computador em que levantava dados sobre os processos e reportagens jornalísticas versando sobre crimes de João de Deus. Trancafeiei-me com Cristal dentro do quarto e só me entreguei ao sono após a última mensagem telefônica e as orações da noite, porque vencida pelo cansaço de doze horas de estrada, acrescidas de catorze de estresse.

Reitero o mencionado na tese: “penso que as incursões a campo devem ser mais bem planejadas em termos de segurança, haja vista que o pesquisador que pretenda desvelar a realidade está sujeito a deparar-se com um oculto alhures não imaginado, exatamente o meu caso” (Mesquita, 2018: 119).

A refeição do dia foi composta por três bananas, um mamão, duas mexericas e algumas xícaras de café deixadas como mimo aos hóspedes pelo locatário do imóvel.

## Delineamento do cenário, questionamentos e decisões

Esta ligação telefônica abriu os diques para a elaboração de meus novos sentimentos em campo. Por meio da respiração e da linguagem, fui narrando e me reorientando dentro de uma possível cronologia dos acontecimentos.

Para a sexta e última incursão ao campo, Cristal e eu saímos de carro do Rio de Janeiro, parando para pernoitar em Belo Horizonte. Chegamos a Abadiânia por volta de 1h40, na madrugada do dia 27 de julho de 2016, exatamente um mês após a qualificação da tese.

Na primeira apresentação pública das pesquisas, os professores Rachel Aisengart Menezes, Rogério Lopes Azize e Pedro Heitor Barros Geraldo sugeriram alterações, indicaram bibliografia e assinalaram possíveis trilhas exploratórias para as investigações, a partir das 252 páginas de caderno de campo, acrescidas das 134 páginas de transcrição das entrevistas (20 pessoas foram ouvidas, 15 brasileiros e 5 estrangeiros).

O principal apontamento, a meu ver, foi feito pela professora Rachel Aisengart, e se relacionava com a validade metodológica dos dados coletados quanto ao meu “conhecimento sem conhecer” do (e no) campo antes de iniciar as pesquisas. Crítica pontual e cirúrgica, mas capaz de invalidar toda a pesquisa realizada até então.

Era consenso entre os professores: precisava estranhar o campo, não naturalizar discursos e identificar os termos êmicos. A análise dos processos também poderia ser uma perspectiva interessante para as pesquisas.

Não é demais salientar que era minha primeira pesquisa empírica e de campo. Até então, minha atuação profissional, por aproximados dezenove anos, restringiu-se à dogmática do direito do trabalho, quando muito, refletindo sobre a categoria “trabalho”, em uma perspectiva filosófica (Mesquita, 2018: 26-42).

Nesse interregno de um mês, minhas tarefas relacionadas ao doutorado se circunscreveram a escutar e transcrever o áudio da qualificação e levantar todo o referencial teórico sugerido pelos professores, por meio de fotocópias, consultas à internet e visitas a bibliotecas, o que abarcava o campo da sociologia da religião e as técnicas de pesquisa socioantropológicas.

Como estava com férias agendadas no Tribunal, previamente destinadas a uma nova ida a Abadiânia, tive que me dedicar, além dos prazos habituais, à antecipação de uma semana de análise de processos e redação de minutas de votos, impostas como condição para fruir as férias.

Aqui, é oportuno citar a discussão de validade metodológica trazida por Menezes e Gomes:

A inserção do antropólogo em um campo já conhecido, mas, sobretudo, vivenciado previamente à incorporação do *ethos* antropológico, levanta suspeita sobre a autenticidade, verdade ou capacidade de aplicação do método. Indagações podem surgir: em que medida o antropólogo é capaz de elaborar analiticamente a aproximação e o afastamento em relação ao que é pesquisado quando está inserido no mesmo contexto? Quais os limites do que se pode ou não investigar? A quem é atribuída a tarefa de delimitar a fronteira da diferença com o outro? Qual a importância da demarcação deste limite? [...]

A desconfiança em torno da metodologia adotada é a pauta das críticas às pesquisas que rompem com a distância e desafiam a relação pesquisador-objeto. Por mais que as reflexões sejam significativas e levantem discussões relevantes, às vezes a menção à proximidade pessoal do antropólogo com o campo dificulta ou impede a validação de seus resultados pelos pares. Estes tendem a demandar e exigir a exposição da razão científica, aventando a possibilidade de contaminação nas reflexões, pelo envolvimento emocional do pesquisador. Por um lado, estar próximo aparenta certa familiaridade, portadora quase inequívoca de um conhecimento. Na mesma medida, este conhecimento é tido como contaminado e impreciso, condição que invalidaria a inserção e o *status* acadêmico. (Menezes; Gomes, 2008: 2-3)

O direcionamento da investigação, portanto, deveria ser a análise dos processos judiciais instaurados contra o médium, até então não examinados detida e analiticamente em nenhuma pesquisa. Salientei na tese:

A investigação sobre os processos judiciais permitiu também o meu recobro do lugar de fala, o direito, e, ainda, um distanciamento do objeto, relevantes para a análise dos dados e a averiguação dos resultados da pesquisa. Ademais, esta análise documental consubstanciou-se em mecanismo espontâneo (não previamente planejado), mas, a meu ver, proficuo como “antídoto” de eventual “afetação” pelo campo. (Mesquita, 2018: 98)

Essa narrativa, embora se refira de modo latente ao meu “conhecimento sem conhecer” do campo, era especialmente válida para o polo antagônico. Isto é, para continuar com as investigações com o recorte proposto, sem viciá-las ou transformá-las em reação irrefletida do que havia sofrido em campo pela personagem principal da tese.

Como jurista, eu sabia que o caminho apropriado seria o registro da ocorrência do crime na delegacia e, posteriormente, a formulação de queixa, para instauração da ação penal pública condicionada à representação.<sup>25</sup> Mas a probabilidade de êxito seria ínfima. Era a minha palavra contra a do médium, que atendia presidentes da República, governadores e ministros do Supremo Tribunal Federal,<sup>26</sup> além de deter um poder simbólico que ultrapassava os limites estritos da religião e da comunidade local de Abadiânia.

<sup>25</sup> Somente em 24 de junho de 2018 (após, portanto, o que aconteceu comigo, em 27 de junho de 2016), com a edição da Lei 13.718, que os crimes contra a liberdade sexual passaram a submeter-se à ação penal pública incondicionada, independentemente de representação da vítima.

Registra-se que, na década de 1940, a ação penal para os crimes sexuais era a privada, de titularidade da vítima, e não do Ministério Público. Na exposição de motivos do legislador em 1940 constava: “Certamente, o direito penal não pode abdicar de sua função ética, para *acomodar-se ao afrouxamento dos costumes*; mas, no caso de que ora se trata, muito mais eficiente que a ameaça da pena aos sedutores, *será a retirada da tutela penal à moça maior de 18 anos, que, assim, se fará mais cautelosa ou menos acessível*” (Gomes, 2018).

Revisitando análises antropológicas dos processos de crimes sexuais na vigência do Código Penal de 1890, Vieira (2007: 109-110) constatou que naqueles tipificados com os crimes de “defloramento” e de “estupro” era especialmente a conduta das mulheres vítimas que estava em questão: “Segundo Esteves, os juristas acreditavam que o caminho para a civilização estaria numa eficiente legislação que garantisse o ‘respeito da honra da mulher’ (1989: 35). Trata-se de um discurso de promoção da mulher a partir do seu lugar na família. Através do papel de esposas, mães e donas de casa [...]”

<sup>26</sup> Cataloguei (Mesquita, 2018: 114; 247) referências de que “João de Deus atendeu os ex-presidentes da República Luiz Inácio Lula da Silva (Rizzo, 10/03/2012), Dilma Rousseff (Batista Jr., 05/12/2016) e Michel Temer (Alcântara, 05/09/2016), além dos ministros do STF Gilmar Mendes, Roberto Barroso e Nelson Jobim (Rizzo, 10/03/2012). Em 2016, a comemoração do aniversário do médium contou com a presença do ministro Roberto Barroso e dos então governadores do estado de Goiás e do Distrito Federal, respectivamente, Marconi Perillo e Rodrigo Rollemberg (Lopes; Nogueira, 2016)”.

Na análise do debate legislativo em torno da norma técnica “Prevenção e Tratamento dos Agravos Resultantes da Violência Sexual contra Mulheres e Adolescentes”, do Ministério da Saúde (Brasil, 2012),<sup>27</sup> Gomes (2009) identifica que a questão da verdade/autenticidade da alegação da mulher sobre o estupro como justificção para o aborto repercute na própria implementação dos serviços médicos de referência, havendo quem sustente, inclusive, a necessidade de prova pericial (Alexandre Ceranto, pronúncia sobre o PL 20/91 apud Gomes, 2009: 63). Ou seja, há presunção de má-fé da palavra da mulher na alegação de estupro, como se o argumento fosse utilizado para a realização de abortamentos criminosos, isso na contramão de cânone geral do direito de que “a boa-fé se presume e a má-fé se prova”.

<sup>27</sup> A citada norma técnica (primeira edição de 1999, com duas alterações posteriores, em 2005 e 2012), normatizou o abortamento em caso de estupro (hipótese de excludente de ilicitude, art. 128 do Código Penal), inserindo-o na competência do SUS, não obstante anos após a edição do Código Penal de 1940. A norma técnica, com a revisão de 2005, descartou a exigência de boletim de ocorrência para a comprovação do estupro. No entanto, este documento continua a ser exigido na maioria dos serviços que atendem o aborto previsto em lei (Gomes, 2009: 63).

Mas a presunção de má-fé da mulher quanto à alegação de ser vítima de crime sexual não é recente:

Ao analisar o debate no país sobre a possibilidade de realização de abortamento de mulheres estupradas na Primeira Guerra Mundial, Rohden (2003) destaca, dentre os vários argumentos contrários, a desconfiança em relação à declaração das mulheres. Em suas palavras, ao analisar o depoimento do Dr. Arnaldo Quintella: “O grande medo apresentado por Quintella é ver a medicina sendo usada pelas mulheres para esconder as suas faltas, imaginar médicos distintos realizando os chamados abortos criminosos, mesmo sem o saber. A desconfiança mais geral em relação à honestidade das mulheres impede que se considere mesmo a especificidade da situação provocada pela guerra” (Rohden, 2003: 92 apud Gomes, 2009: 63).

No Poder Judiciário, além de aspectos jurídicos propriamente ditos, elementos e ônus probatórios, existem como variáveis determinantes a subjetividade do juiz, a potencialidade de forças externas a um processo,<sup>28</sup> a morosidade da Justiça e a fragilidade e insuficiência dos programas de proteção às vítimas e às testemunhas.

<sup>28</sup> A partir da análise dos processos judiciais, consignei (Mesquita, 2018: 373): “Conforme manifestado pela a juíza Rosângela dos Santos, há no caso Javier Bustos ‘fundadas dúvidas sobre a influência do indiciado [João de Deus] no retardamento da conclusão’ do processo, este que, inclusive, vai parar no ‘xadrez’, por ordem do então titular da Delegacia Estadual de Repressão às Ações Criminosas Organizadas (DRACO). Diante deste fato, reflito: teriam sido os autos do processo algemados? Ou *acorrentados*?”

Esta narrativa refere-se, além da expressa manifestação da juíza, à seguinte certidão anexada ao processo: “[...] consta certidão de escusas da escrivã em relação à mora na remessa do processo, tratada como um ‘equivóco’, haja vista que o próprio delegado titular DRACO, entendendo haver outras prioridades, determinou o encaminhamento dos presentes autos de inquérito de modo que *‘fossem guardados cuidadosamente na cela do prédio (vez que a DRACO não abriga presos) até que a Coordenação da Força de Segurança pudesse atuar em outros inquéritos policiais’* (destacou-se)” (Mesquita, 2018: 325).

Conforme quadro sinóptico que elaborei (Mesquita, 2018: 250), o caso de Javier Bustos, capitulado com o crime de homicídio, teve a duração de 12 anos, 7 meses e 28 dias.

Já em relação ao caso dos Franceses Inominados (195661-15.2005.8.09.0001), concluí (Mesquita, 2018: 337-250): “Dessa maneira, de 14/10/2005 a 09/09/2009 não foi praticado nenhum ato investigativo por parte das diversas delegacias na forma como requerido pelo Ministério Público e determinado pela juíza. Não foram ouvidas testemunhas, nenhuma missão policial foi ordenada e nenhuma das matérias indicadas pelo Ministério Público foi investigada. Ressalvados os atos de remessa do inquérito e de designação de delegados para a apuração do caso, o único ato praticado foi o registro do inquérito policial na Delegacia de Anápolis”. Este processo foi extinto pela prescrição, após a duração de 4 anos e 2 meses.

Acrescida da sensação de ter sido ameaça de morte, eu não descartava a possibilidade de ser indicada como ré em ação criminal ou indenizatória interposta por João Teixeira de Faria, visando à reparação de suposto crime de calúnia (art. 138 do Código Penal).

Estaria disposta a percorrer (e sustentar as consequências) dessa vereda, com eventual exposição pública e risco de vida? Confiava suficientemente no aparato repressor e jurisdicional do Estado como um superego (Maus, 2000)?

No alinhar da memória, entre todas as pessoas a quem confidenciei o ocorrido, apenas uma aventou a possibilidade de denúncia formal. Paradoxalmente, uma amiga, profissional da área da saúde, que foi vítima de violência, no âmbito de uma relação conjugal, sem qualquer manifestação jurídica ou pública de delação.

A postura da maioria dos meus confidentes foi algo como: “Esquece! Você é mais uma que algum homem ‘passou a mão’ de modo inconveniente. É inócuo. Incapaz de machucar ou trazer maiores feridas ou riscos”.

Por outro lado, Gregori (1993), analisando o grupo SOS Mulher de São Paulo, no atendimento a mulheres vítimas de violência domésticas, constatou:

As plantonistas deixaram de considerar que “se emancipar” implicaria para ela [Maria, entrevistada] não apenas rever toda a sua formação e suas crenças mais arraigadas, como também romper com aqueles que partilham esse universo de valores: sua família de origem, seu marido. Mudar consciências mediante esses procedimentos pode ter sentido e resultar em mudanças de vida para mulheres que tenham à sua disposição um ambiente cultural no qual “mudar a cabeça” não suponha a ruptura de laços afetivos importantes. Se houver ruptura, deverá haver também acesso a outros espaços sociais que possibilitem um cotidiano diverso. No caso de Maria, como da maioria das mulheres que foram ao SOS, esses laços se formam basicamente no meio familiar, espaço privilegiado e exclusivo por onde são mediadas muitas das relações que as mulheres estabelecem no mundo. O SOS não oferecia apoio alternativo ao que a rede familiar supostamente poderia dar. Não mantendo abrigo e não interferindo junto ao casal nos momentos de violência, ele pretendia que as mulheres pudessem alterar sozinhas suas condições de vida. (Gregori, 1993: 86)

A bandeira genérica de que a vítima *deve* denunciar situações de violência, sustentada inclusive por militantes e grupos de apoio feministas, não leva em consideração todas as variantes que implicam as providências jurídicas e suas consequências, tampouco o contexto no qual as mulheres estão inseridas. Não há conjugação de mecanismos concretos que simultaneamente propicie a denúncia e a proteção da integridade psicofísica da vítima.<sup>29</sup> Menciono, ainda, ao menos que se queira batalhar por um provimento jurisdicional favorável, os custos financeiros de acionar o Estado, incluindo aí a contratação de advogado.

<sup>29</sup> Após uma série de denúncias de crimes sexuais envolvendo João de Deus, a partir de dezembro de 2018 e após a defesa da tese, reportagens jornalísticas noticiaram a ocorrência de dois suicídios: de uma das vítimas (Costa, 2018) e da ativista Sabrina Bittencourt (Morre..., 2019).

No meu caso, enquanto sujeito racional e desejante, a conclusão do doutorado era a prioridade. O seu abandono, uma hipótese inconcebível.<sup>30</sup> Somado a isso, acrescia meu isolamento no Rio de Janeiro, longe de família e de amigos. Tive medo por minha integridade psicofísica e, com sentimento similar ao materno, pela integridade de Cristal. Em momentos de paranoia,<sup>31</sup> cheguei a

contatar redes de contato, com envio de chave de casa pelo correio e narrativas (por escrito e quase densas) sobre as restrições alimentares e medicamentosas dela para a eventualidade de alguém precisar socorrê-la, na hipótese de minha ausência. Durante um período, tive sonhos com minha própria morte.

<sup>30</sup> “[...] acredito que é imprescindível a um professor a continuidade permanente de sua formação, alcançada especialmente por meio da pesquisa. Além disso, um docente de uma universidade federal sem o título de doutor carece de instrumentais mínimos de trabalho” (Mesquita, 2018: 31).

<sup>31</sup> Lehmann (2012: 219), analisando os modos de aplicação da psicologia cognitiva às religiões populares, relata que “tais atividades comuns à religião popular dependem de vários modos de operação do cérebro: um deles é a tendência de procurar por responsáveis pelos fenômenos obscuros e desconcertantes, o que é essencial para que possamos sobreviver, mas que também pode se tornar excessivo, como no caso da paranoia”. Já Cunha (2015), em etnografia de longa duração, aborda os temas “sociabilidade”, “religião” e “violência em Acari”. Na comunidade onde convivem o tráfico de drogas e a ausência de serviços prestados pelo Estado, questiona-se: “Como sentir segurança em um contexto no qual a paranoia se mistura à rotina?”.

Questões mais profundas me atormentavam: i) Como concluiria a tese sendo ao mesmo tempo pesquisadora e autora de uma ação penal ou indenizatória contra João de Deus?; ii) Não seria questionada pelos pares sobre a validade metodológica dos dados coletados, como ocorreu na qualificação, só que em sentido diametralmente oposto?; iii) Em que medida a ética na antropologia (Associação Brasileira de Antropologia, 2012) se sobrepõe à ocorrência de um crime em um contexto no qual a investigadora é a própria vítima?

Também fiz questionamentos com amplitude maior: i) Quais as posturas éticas institucionais adequadas em situações como esta? Em outros termos, a quem recorrer?; ii) As universidades federais estão preparadas e têm instrumentos para lidar com situações como esta, a que estão sujeitos seus docentes e pesquisadores que se embrenham em campo fora de gabinetes?; iii) Confiaria suficientemente nas universidades como um superego?; iv) Investigadores inseridos em grupos de pesquisas coletivas estariam mais resguardados do que aqueles em pesquisas individuais?; v) A vulnerabilidade em campo é a mesma para homens e mulheres?; vi) Pesquisadores do direito formados dentro de uma concepção unidisciplinar não devem enveredar para novos desafios empíricos por questões de segurança, diante da insipiência no traquejo metodológico em campo?

Enquanto pesquisadora, para delimitar o objeto da tese com o recorte dos crimes sexuais, constatee impedimentos de três ordens: insuficiência de fontes, inexequibilidade em razão do tempo e inviabilidade de dar continuidade com as pesquisas de campo.

Primeiro, possuía como dados apenas o meu caso, uma narrativa em campo, uma reportagem (Bahia, 2012) e uma fugaz referência em dissertação (Alves, 2013: 39), de que somente tive conhecimento alguns meses após o ocorrido. Os eventuais processos judiciais instaurados até então contra João de Deus que envolviam crimes sexuais tramitavam em segredo de Justiça, aos quais, portanto, não teria acesso.

Segundo, faltava algo em torno de um ano e meio para defender a tese, e eu cumulava o doutorado com o cargo de assessora de desembargadora no Tribunal Regional do Trabalho, que absorvia 40 horas de trabalho por semana.

Terceiro, para enveredar na análise de crimes sexuais envolvendo líderes religiosos – no caso, os de João de Deus –, seria necessário o retorno a campo. Isso, em absoluto, estava descartado. Após o episódio, eu tinha uma certeza: não voltaria a Abadiânia sozinha. Naquele lugar novamente somente em grupo ou com um homem em quem eu confiasse e que, de algum modo, “incorporasse” imagem de autoridade. Era a linguagem patriarcal e machista de Abadiânia. Não arriscaria mais uma vez com os meus subterfúgios de “incompreensão” e caracteres enaltecidos supostamente do feminino.

Por conseguinte, embora a perspectiva dos crimes sexuais como forma de construção do objeto tivesse sido sugerida pela professora Ana Maria Motta Ribeiro, quando confidenciei com ela o crime de que havia sido vítima, mais de um ano após o ocorrido, decidi que não adotaria este recorte por todos os motivos expostos.

Na opinião dos professores da banca de qualificação, a análise dos processos judiciais contra o médium serviria para neutralizar minhas impressões em relação à tônica de sofrimento daqueles sujeitos que buscam a cura dos milagres e da própria eficácia simbólica dos tratamentos mediúnicos.

Foi exatamente o mesmo mecanismo que encontrei para finalizar a tese no prazo restante, neutralizando minhas impressões e emoções quanto ao crime sexual e à ameaça de morte. Decisão pragmática, auxiliada por sessão semanal de psicanálise, mas que potencialmente poderia funcionar como “antídoto”.

Repisando a última ida a campo, no dia seguinte ao crime, em 28 de julho de 2016, após o levantamento na noite anterior de processos por nome no sítio eletrônico do Tribunal de Justiça de Goiás e a descoberta do endereço do fórum de Abadiânia, fui ao outro lado da cidade, na avenida da Matriz, onde está instalado referido prédio público.

Após o pedido de desarquivamento dos autos e o pagamento das respectivas guias, voltei à casa alugada, me vesti de branco e retornei à instituição. Precisava

me fazer vista na Casa de Dom Inácio de Loyola e no bairro Lindo Horizonte, para demonstrar que estava tudo bem, como se nada tivesse acontecido no dia anterior. Refletia: “O que pode acontecer comigo caso alguém da corte próxima ao médium me veja somente nos arredores do fórum?”.

A única personagem integrante da “reunião” que encontrei na Casa de Dom Inácio foi um dos auxiliares próximos de João de Deus. Ele me encarou com um ar de quem não estava compreendendo minha presença ali. Em contrapartida, sustentei o sorriso enigmático de Mona Lisa, mantendo os véus, mais uma vez, em defesa própria.

Cumprida minha tarefa na Casa, fui a um salão de beleza no bairro, para contratar qualquer serviço disponível para aquele momento. Havia descoberto, intuitivamente, na minha primeira pesquisa de campo, que cozinhas, salões de beleza e salas da OAB são lugares privilegiados para desvendar os bastidores e conseguir bons informantes.

Sem omitir a razão pela qual estava em Abadiânia (finalidade de pesquisa), a informante Z, manicure e evangélica, narrou as desavenças familiares de João de Deus como um de seus crimes sexuais. Uma estrangeira teria recebido visita noturna do médium na pousada em que estava hospedada, a pretexto de um trabalho espiritual, quando houve a tentativa de estupro. Diante dos gritos, a proprietária da pousada invadiu o quarto e inviabilizou a consumação do ato. Ela teria abandonado o negócio e fugido de Abadiânia, ameaçada de morte.

Embora pudessem ser do conhecimento local os crimes sexuais de João de Deus, estes fatos eram desconhecidos por mim enquanto pesquisadora ou “ser de fora”. Infelizmente, a situação de risco que passei em campo antecedeu à constituição de redes de proteção local.

Algumas vezes, cheguei a questionar se deveria ter me nutrido de mais fontes e dados antes de me embrenhar no campo, como forma de garantir minha integridade psicofísica. Mas, como afirmado, conheci o campo, desconhecendo-o como pesquisadora, antes de iniciar as pesquisas. Além disso, o doutoramento foi concomitante a três outros trabalhos.

No dia seguinte (29 de julho de 2016, sexta-feira), pouco antes do horário agendado, às 13h, retornei ao fórum de Abadiânia, vestida de advogada, para finalizar a etapa do levantamento dos processos. Na sala da OAB do fórum, fiz de tudo: atendi telefone, passei fax, conversei sobre casos jurídicos com advogados, desmontei processos, tirei cópia e os escaneei. Só não coei café. Integrei-me de tal maneira na instituição que poderia passar por uma serventuária, advogada ou empregada da OAB. Tinha interesse nas informações, mas também na brevidade da conclusão das fotocópias. Queria sair daquele estado de tensão o mais rápido possível. A hipótese de ter que aguardar até a segunda-feira para ir embora me apavorava. Nos finais de semana, o bairro Lindo Horizonte ficava deserto, com a partida da maioria dos frequentadores da Casa.

Nos arredores do prédio público, não poderia ser notada (sentia-me ameaçada de morte). Sair do recinto significava o risco de ser vista, que eu não queria correr. Ao longo da tarde, fumei um cigarro do lado de fora, para aliviar o estresse e saciar o vício. A aproximação do segurança armado do Fórum, contudo, me fez apagar o cigarro pela metade. Foi o suficiente para estremecer minha espinha.

No sábado pela manhã, após me encontrar rapidamente com o locatário do imóvel para efetuar o pagamento do valor restante relativo às diárias, peguei estrada para Belo Horizonte. A viagem foi tensa e repleta de orações. Atenção redobrada quanto às paradas para alimentar e abastecer, assim como quanto aos veículos com os quais cruzei na estrada. A última mensagem telefônica da sequência com meu amigo ocorreu à noite, após dirigir por aproximadamente 880 quilômetros, quando cheguei à casa do meu irmão. No banho, as águas misturaram-se com as lágrimas, como se finalmente estivesse autorizada (e abraçada) por Oxum e Iemanjá.

Chegando ao Rio de Janeiro, a primeira providência foi contatar meu orientador e solicitar um encontro presencial. Roberto Fragale Filho concordou com a minha decisão de encerrar a pesquisa de campo e com o viés da análise dos processos judiciais.

Após seis meses de apostasia, sem tocar em nada que se referisse à pesquisa, a opção foi me embriagar com referências teóricas, para, posteriormente, analisar os processos. Li e fichei compulsivamente as referências indicadas pela banca. Não satisfeita com aquelas sobre religião, parti para a antropologia da saúde.

Trabalhei em um ritmo alucinante: durante o dia com os processos do TRT (até meu limite, marcado pelo pedido de exoneração) e nas madrugadas e finais de semana com a tese. Observei meus cabelos se tingirem de branco. Somente um ano após a ocorrência do crime consegui me debruçar sobre as fotocópias dos processos contra João de Deus.

Neste ínterim, precisei separar o joio do trigo: minha posição (e emoções) de vítima de um crime, minha posição de pesquisadora e as acusações de curandeirismo do crime de cunho sexual, que eu sabia ser verídico.

De toda forma, cheguei a algumas concepções preliminares antes da análise dos processos: i) O fato de alguém ser agente de um crime não significa que por este motivo seja também de outros delitos. Deveria, portanto, analisar as narrativas e os fatos dos processos com certo distanciamento; ii) Alguém que é sujeito ativo de um crime não deve ser queimado em fogueira pública. O mesmo Estado delineado pela Constituição Federal de 1988, que se supõe laico e de direito, assegura aos condenados em geral o devido processo legal e ampla defesa; iii) A ética na pesquisa impõe a preservação dos entrevistados, muito embora houvesse coletado inúmeros dados em campo; e iv) A Constituição Federal se propõe a assegurar não só a liberdade religiosa como também a autonomia da vontade dos cidadãos, incluído o direito de autodeterminação sobre a submissão (ou

não) a tratamento médico em suas variadas modalidades (minha inquietação e recorte original da pesquisa).

A própria leitura e o diagnóstico dos textos dos processos contribuíram para a decisão de manter a investigação no recorte inicialmente proposto. Em linhas gerais, a análise do modo pelo qual o direito (que assimila e legitima o monopólio do poder médico nos moldes do paradigma científico) e seus atores centrais (*e.g.*, magistrados, promotores e delegados) enfrentam as questões de cura imbricadas de religiosidade e fora deste modelo. Perspectiva diferenciada no país, desde as teses de Maggie (1992) e Giumbelli (2003), que enfocaram a magia nos processos judiciais, ainda na vigência do Código Penal de 1890 e antes da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Não obstante, e propositalmente, fazendo um paralelo com os vestígios captados nas investigações de Giumbelli (2003), dos quais me vali, e os métodos analíticos de Ginzburg (2006, 2010 e 2012 sobre os processos da Santa Inquisição na Itália dos séculos XVI e XVII), deixei diversas pistas ao longo do texto, em suas linhas, notas de rodapé e entrelinhas, para eventuais pesquisas futuras sobre crimes sexuais praticados por líderes religiosos ou pelo próprio João de Deus.

## Novos fatos: a quebra do silêncio

A defesa da tese ocorreu no prazo regulamentar, e foi melhor do que esperava: reconhecimento pelo trabalho, aprovação com louvor, indicação para publicação de dois livros e inserção da tese no circuito nacional de premiações. Isso conforme a banca composta pelos professores Roberto da Silva Fragale Filho (orientador), Rachel Aisengart Menezes, Rogério Lopes Azize, Luis Gustavo Grandinetti Castanho de Carvalho, Wilson Madeira Filho e Pedro Heitor Barros Geraldo. Na ocasião, os protocolos se esvaneceram. Elogios e gratulações pela oportunidade de leitura da tese, por telefone, indiretamente ou presencialmente, antes da avaliação pública e formal.

Mais uma vez, contudo, a vida e as pesquisas impuseram novas elaborações, inclusive quanto a aspectos envolvendo minha identidade, meu posicionamento em relação ao objeto e um confronto franco com minhas emoções, como raiva, medo, culpa e indignação. Além disso, questões éticas fizeram com que, após a defesa da tese, redigisse este texto, desguarnecendo-me um pouco mais.

Em 7 de dezembro de 2018, sexta-feira, preparando as malas para pegar estrada para Brasília, para minha primeira Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), onde apresentaria texto sobre as pesquisas já concluídas, recebi uma mensagem telefônica, por volta das 23h45: “João de Deus está agora no programa televisivo *Conversa com Bial*, na rede Globo. A narrativa da chamada é semelhante ao que me contou. Você está assistindo?”

Interrompi a arrumação das malas e liguei minha quase decorativa TV.

No programa, quatro mulheres acusam o “médium mais famoso do Brasil” de abuso sexual. Três delas, que residem no país, “por medo e vergonha”, optaram por não ser identificadas. Apenas uma estrangeira compareceu ao palco. Conforme narrativas, o médium oferecia como “moeda de troca” para os atos libidinosos e sexuais exatamente os anseios espirituais por elas almejados, inclusive a cura de doenças. O silêncio e a negação do ocorrido aparecem como constância, além das alegações atribuídas ao médium de “limpeza” e/ou de “tratamento espiritual”.

Ao assistir à reportagem, o sentimento foi de repugnância,<sup>32</sup> asco e indignação.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Conforme Díaz-Benítez e Fígari (2009: 22-23), “a emoção básica em relação ao abjeto é a repugnância. [...] A outra associação da repugnância refere-se ao animal no humano, ainda que não desligado do abandono do estado de natureza, aquela natureza que devemos esquecer sob o preço da civilização. [...] Quanto mais disforme for uma imagem em relação ao cânone de beleza masculina e feminina, mais a identificação se fará em termos animais. E ainda, entre a animalidade e a deformidade surge o monstruoso. A monstruosidade impacta em face do outro não-natural, quase animal e absolutamente disforme”. Já o asco “é a forma primitiva de reação humana ao abjeto, e representa o sentimento que qualifica a separação das fronteiras entre homem e mundo, entre sujeito e objeto, entre interior e exterior.”

Estas descrições remetem ao Deus Pan (ou Pã), na mitologia grega, filho de Hermes e da ninfa Dríope, representado como parte humana e parte animal, com chifres e pernas de bode. Amante da música e carregando uma flauta, Pan caçava ninfas em florestas, causando pavores ou pânico (Brandão, 1987).

Já nas cartas de tarô, reporta ao diabo, descrito como aquele detentor do poder da criação e destruição, dos instintos sexuais inconfessáveis e, portanto, repugnantes (Madeira Filho, 2017). Conforme *O tarô mitológico*, de Sharman-Burke e Greene (2017: 83), “na mitologia, o bode era associado à depravação e à sujeira, e era considerado um animal lascivo e desprezível. Mas o bode também simboliza o bode expiatório, a pessoa sobre a qual os outros projetam o lado inferior de si mesmos para se sentirem mais limpos e moralistas”. Completam as autoras: “No sentido interior, Pan, o Diabo, é a imagem da sujeição ao mais rude e instintivo aspecto da natureza humana. Como o deus era venerado pelo medo, em cavernas e grutas, sua imagem dentro de nós sugere algo que tanto tememos quanto nos fascinam os rudes e primitivos impulsos sexuais que consideramos “maus” em razão de sua natureza compulsiva”.

<sup>33</sup> É necessário dizer que estava emocionalmente abalada. Em exatas duas semanas (no dia 24 de novembro de 2018), recebi a notícia da quinta morte de pessoas próximas e do segundo suicídio de docente-amigo desde o início das pesquisas. Desta vez, foi meu ex-namorado quem se tornou um dos meus melhores amigos.

Minha reação corpórea imediata, antes da finalização do programa, foi correr para o banheiro e regurgitar. O *modus operandi* era o mesmo: trabalho espiritual, “vire de costas”, falas machistas e autoritárias, pênis para fora, ameaças e medo. Várias mulheres passaram exatamente pelo que tive que elaborar. Após o *Conversa com Bial* (2018), mais de trezentas mulheres denunciaram João de Deus, como uma avalanche. Só que com algumas ele foi além: toques em regiões íntimas, masturbação, sexo oral, penetração. Algumas estavam em situação de vulnerabilidade, diante de enfermidades físicas, psíquicas ou espirituais. Permeava, ainda, a atribuição de poder de cura a ele, enquanto líder religioso sem discípulos.

Sentimentos de culpa e de impotência me invadiram. Não consegui dormir. Como não me solidarizar? Como não sentir responsabilidade por aquelas que passaram pela mesma situação em razão de minha omissão em denunciar?

Posteriormente ao *Conversa com Bial* (2018), foi noticiado (Candido, 2019) que ao menos 26 mulheres foram abusadas sexualmente por João de Deus após o que aconteceu comigo.

Esclarece Gregori (1993: 66): “Só quando a família é ameaçada com o sofrimento dos filhos é que ela [Maria, entrevistada, vítima de violência] resolve procurar ajuda, e não em consequência da própria dor”. Somente quando a dor foi de uma “outra” que minha indignação me impeliu a não só denunciar, como também gritar.

Sob outro ângulo, lembrei-me dos rostos e das falas dos entrevistados doentes terminais, fora de possibilidades de cura ou terapêuticas. Recordei as narrativas de gratidão, de bênçãos, das percepções de paz, de aceitação e de sossego em Abadiânia, emoções que eu também havia experimentado. Ainda: relatos de esperança, de fé e de descrença com a ciência, a medicina e a farmacopeia; os choros não contidos diante da aproximação da morte ou da convivência delongada, com o estigma do “degenerativo” ou de “fardo”. Enfim, a eficácia simbólica de Lévi-Strauss (1996) e de Turner (2005, 2008), tal como assimilada e reproduzida na literatura, inclusive na antropologia da saúde.

A viagem de carro teve que ser postergada. Saí rumo a Brasília na tarde do dia 8 de dezembro de 2018. Durante o pernoite em Belo Horizonte, tive uma madrugada de conversas com uma amiga. Fui da capital mineira a Brasília somente no dia seguinte, embora a RBA já tivesse se iniciado.

Durante a viagem, fui bombardeada por mensagens telefônicas de pessoas, não necessariamente próximas, que sabiam do tema da minha tese já defendida: “Você viu isto? Lembrei-me na hora de você!”, “Você tinha que ter denunciado”, “Que bom que este monstro vai parar na cadeia!”, “O que vai fazer?”, “O que acha disto? Gostaria da sua opinião”, “Você tem que ir ao programa do Bial”, “Você não deve se manifestar. Seu objeto foi distinto e está correndo risco de vida”, “Como está sua fé, diante disto?”, “Este foi *mesmo* seu objeto de pesquisa?

É este homem que está *defendendo*?... Era como se pesquisar sobre João de Deus implicasse ser seguidora ou defensora dele.

Chegando a Brasília, no grupo de trabalho “Performances e Marcas da Religião na Cidade”:

— Que bom que veio! Estamos te aguardando. É o assunto do momento! Queremos escutar suas percepções sobre os crimes de assédio de João de Deus.

Encerrada a RBA, após um desvio para espiaçar e conhecer o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (GO), peguei estrada de retorno para casa. No domingo, dia 16 de dezembro de 2018, por volta das 16h40, especificamente em um restaurante na BR-040, em Três Marias, Minas Gerais, assisti com Cristal ao *Plantão da Rede Globo* (2018), que noticiou que o então foragido<sup>34</sup> João de Deus havia se entregado à polícia.

<sup>34</sup> João Teixeira de Faria foi considerado foragido pelo Ministério Público por não ter se apresentado à Justiça no prazo de 24 horas após a ordem de prisão preventiva (*Plantão Rede Globo*, 2018).

## Considerações finais

*Mito, história e corpo cantam quando canta uma mulher: desde a lira de Orfeu dedilhada por Safo, sob os encantos de Afrodite, sua palavra foi amor, desejo inflamado em erotismo; durante séculos de reclusão, interdição e mutismo, sua palavra foi segredo, sublimação do grito; agora, no instante fluido da escrita, tal como dentro de um ventre, sua palavra é semente, vida cíclica.*

(Mariana Ianelli, “Por uma poética do feminino”)

Durante o crime de João de Deus, enquanto eu atuava como pesquisadora, as dinâmicas entre a feminilidade e a masculinidade se alteraram e se revelaram cambiantes. Ora fui vítima, ora sagaz, passiva e valente, crente e pesquisadora. Senti, dentre outras emoções, raiva, culpa, medo, asco e repugnância. Me insurji e também me calei.

O artigo 213 do Código Penal tipifica o crime de estupro, dispondo: “Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso”.

Embora este tipo penal tenha sido alterado pela Lei 12.015/09, para albergar ou “praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso”, integrando no tipo de estupro o de atentado violento ao pudor (Nucci, 2014: 1.023), *não*

*consigo assimilar (ou verbalizar) que fui vítima de estupro durante pesquisa de campo, conforme a aceção legal.*

A rigor, não me senti (ou me sinto) como uma mulher que foi estuprada, embora tenha a percepção de ter sido vítima de crime sexual e ameaçada de morte. Talvez porque o senso comum e a antiga concepção legal restritiva da “conjugação carnal” (introdução do pênis da vagina de modo não consentido) ainda estejam enraizados na minha subjetividade como elemento caracterizador do crime. Ou porque essa violação da minha intimidade física e emocional dan-tes não experimentada só tenha ido além de outras violações da mesma ordem pelo fato de ser mulher.

As circunstâncias do que ocorreu comigo diferem daquelas das outras mulheres. No caso delas, com base na análise das reportagens, os elementos do tipo violação sexual mediante fraude (artigo 215 do Código Penal) podem ser caracterizados pela promessa de cura para as enfermidades físicas, psíquicas ou espirituais feita por João de Deus. O contexto de fragilidade no qual elas se encontravam, ao lado da atribuição de poder de cura a ele enquanto líder religioso, reflete uma conjuntura agravante, que provavelmente as impediu de reagir.

No caso de João de Deus, o poder assume diversas facetas: i) o da mediuni-idade enquanto habilidade de comunicação com os mortos e institucionalização de si como religião; ii) o da cura, fora dos moldes científicos, quando os profissionais médicos diagnosticam pacientes como “fora de possibilidade de cura” ou “fora de possibilidade terapêutica”; iii) o político, haja vista não só o imbrica-mento da religiosidade na cidade, como também a presença de políticos, juristas e famosos legitimando as práticas; iv) o econômico, levando-se em conta o pode-rio erigido pelo médium como líder religioso e sua influência “empreendedora” em Abadiânia; e v) do homem sobre a mulher.

Conforme Costa (2008: 5), “vínculos de mandonismo e subalternidade preju- dicam – e até mesmo interrompem – o poder de comunicação que é próprio aos seres humanos”. Acrescento: impedem que seja acionada a subjetividade de cada um nas relações interpessoais, inclusive de gênero. Neste sentido, em contextos machistas, a coisificação da mulher enquanto violência simbólica ou material que oprime e causa humilhação (Díaz-Benítez, 2019) tem a potencialidade de minar a autoestima, retirar a voz, debilitar reações de resistência e colocar em dúvida fatos, percepções e sentimentos.

Conforme Lowenkron (2010: 13), “hoje, o entendimento e as expectativas sociais e políticas frente ao fenômeno da ‘violência sexual’ são marcados pela ênfase no sofrimento das vítimas e pela obrigação de denunciar”.

Pessoalmente, problematizo essa obrigação generalizada de denunciar como mais um ônus que recai sobre as mulheres. No caso de João de Deus, há notí- cias de que pelo menos duas colocaram fim ao próprio sofrimento (e à vida). Às vezes, as forças escapam ou as redes de apoio são insuficientes, conforme

diagnosticado por Gregori (1993). O sistema jurídico e de políticas públicas também se mostra falho em estabelecer mecanismos que propiciem a denúncia e a proteção da integridade psicofísica da vítima.

Embora tenha fé e me declare devota de Nossa Senhora, em uma lógica subjetiva de sincretismo religioso, não tenho vinculação religiosa institucional, tampouco atribuo a outro humano a condição de mediador de meus diálogos com o divino ou com o plano espiritual. Além disso, nunca recebi diagnóstico médico de doença incurável ou fora de possibilidade terapêutica. Nisso é que me diferencio das outras vítimas.

Paradoxalmente, apesar de os crimes terem ocorrido em um contexto religioso, minha relação com a fé nunca foi tão intensa como durante as pesquisas. Diante de situações de desamparo e medo, em meio a quatro mortes de pessoas próximas durante a redação da tese, o que percebi em mim foi o estabelecimento de um diálogo perene com um outro místico, considerando a ausência de apoio em estruturas, instituições ou em um outro *real*. De algum modo, a fé respondeu ao meu desespero, proporcionando-me esperança (Lehmann, 2012). Não por acaso, o “Outro” a quem pedi socorro era, em verdade, “Outra”.

Giddens (1991: 95) debruçando-se sobre o risco, a segurança e as relações de intimidade/afeto na modernidade, sustenta que a segurança ontológica experimentada pelos indivíduos, baseada em sistemas peritos, estaria ameaçada por novos riscos, o que coloca em xeque “a crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua autoidentidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes”.

Nesse mote, experimentei, diante da ameaça de morte, sentimentos potencializados de risco e de insegurança nunca sentidos, provavelmente agravados pela minha condição de imigrante no Rio de Janeiro, longe de relações de intimidade e de afeto e sem tempo para construir novas, ou “trabalhá-las”, conforme Giddens (1991).

Com meu sentimento de segurança desestabilizado, desencadeei operações mentais que potencializaram paranoias e sonhos com minha morte. Destituída de confiança em instituições jurídicas ou universitárias e em relações afetivas próximas, a fé consubstanciou-se em dispositivo subjetivo para que a encontrasse em mim mesma, não sem percalços e angústias.

Em 2020, nesses quase sete anos de Rio de Janeiro e de pesquisas sobre João de Deus, o que aprendi é que a pele que habito somente a mim pertence. Tudo dentro desse invólucro (corpo, alma, instintos e razões), e o que ele produz (ação, reação e emoções), é suportado diretamente por mim. A pele é a medida e independe do outro ou de instituições.

Em Abadiânia, o recurso instintivo foi apropriar-me dos significados simbólicos que gravitam sobre o ser mulher, usando da astúcia, de técnicas de camuflagem e mantendo alguns véus em defesa própria.

Vidal (2005: 67), no campo da psicanálise, sustenta: “Lacan lê no homem mascarado um dos nomes-do-Pai, não o que convém ao Pai, pois não há nome para ele, mas o nome enquanto ex-sistência que é o próprio *semblant*. Pois a função da máscara é a de ex-sistir ao lugar do vazio onde se situa A mulher”.

Já Marshall (2003), lançando notas sobre o sistema vestuário americano, analisa os significantes das roupas no universo cultural, nas relações entre pessoas e situações. No meu caso, as vestimentas foram empregadas como instrumento de acesso a ambientes. As brancas, na Casa de Dom Inácio de Loyola; as de advogada, no Fórum de Abadiânia. Elegi, portanto, os signos do vestuário de acordo com o grupo, para aparentar pertencimento, integração, e, de algum modo, tornar-me também invisível.

Em campo, as roupas e seus significantes foram acionados para camuflar o indizível, minha polifonia, angústias, vulnerabilidade e desamparo. Recurso instintivo mobilizado para sobreviver e para alcançar aquilo a que me propunha – as cópias dos processos e a conclusão do doutorado – e, principalmente, para *saber*, ainda que sob o meu referencial, os sentidos de *estar ali* e os dispositivos utilizados por João de Deus em suas atividades curativas.

Também instintivamente, naquele ambiente machista, elegi estabelecimentos locais frequentados majoritariamente por mulheres para me proteger, observar e coletar informações: o salão de beleza e a cozinha (além dos bastidores jurídico-institucionais). Contudo, foi o acaso que me levou às fronteiras entre o sagrado e o profano, o místico e o mundano. Quem se dispõe a desbravar o campo está sujeito a desconstruir certezas e desmascarar imagens. A complexidade do real também se manifesta para quem se dispõe a *estar lá*. Infelizmente, o crime antecedeu o tempo necessário para a constituição de redes de proteção local.

As sessões de psicanálise – que teriam “[...] produzido um imperativo de transformar o desejo em discurso, de recusar a ideia de que o que é da ordem do sexual possa ser acolhido por um silêncio indiferente [...]. Em outros termos, uma fala que descreve as perversões sem indignação” (Safatle, 2016: 379) – consubstanciaram-se em instrumento para elaborar meus sentimentos e contribuíram para *estar aqui*, na escrita.

A literatura antropológica, como a de Lowenkron (2010; 2013) e Oliveira (2009), sobre a pedofilia, a de Fígari (2009), sobre o incesto, a de Gregori (1993), sobre a violência contra a mulher, a de Pasini (2009: 2017), sobre modelos de masculino, e a de Zilli (2009; 2018), sobre o tênue limite da violência e do prazer fixado pelo consentimento nas práticas sexuais BDSM, auxiliou-me na relativização de verdades consagradas pelo direito e no aprendizado do *fazer antropológico* que exatamente relativiza aquelas (Lima e Baptista, 2014).

Em conversas informais com evangélicos e católicos estranhos à Casa de Dom Inácio de Loyola, em especial quando de minhas incursões ao outro lado da cidade, o médium foi apontado como “João do Diabo”, e não *de Deus*. Nesse

sentido, a interpretação da experiência mediúnica oscila entre duas classificações centrais: ora como loucura, ora em função dos cânones religiosos cristãos, como “coisa do diabo”, aspectos esses que aparecem recorrentemente no relato da história de vida dos médiuns (Stoll, 2003: 150-1).

Consignei na tese:

A vertente terapêutica do espiritismo, tal como a de João de Deus, voltada especificamente para a cura, encontra-se em um esteio movediço, em uma interseção limítrofe de religião/magia, clínica e crime, por invadir a jurisdição médica-científica e não estar associada à categoria histórica do “espiritismo legítimo”, este assimilado social e juridicamente, como religião, ainda em cenário de criminalização da prática pelo Código Penal de 1890 (vigente até 1942). (Mesquita, 2018: 21)

As práticas sexuais do médium também se encontram em esteio movediço, oscilando entre coisa de Deus, ligada à criação e à reprodução humana (há notícias de que ele seja pai de nove ou onze filhos), mas também ao Diabo, à monstruosidade e à repugnância. A sexualidade, do mesmo modo que a mediunidade, por vezes é loucura (ou perversão), enquanto transtornos psicológicos e mentais, e por vezes crime, enquanto práticas dissidentes do considerado culturalmente “normal” pelo direito, pela taxionomia médica ou pela sociedade em geral.

No estado da arte da literatura feminista, Gregori (2008), articulando as categorias “violência”, “gênero” e “erotismo”, sustenta que há uma fronteira tênue em que se confrontam o exercício da sexualidade, enquanto significação de liberdade individual, e a violência, marcada por atos abusivos passíveis de condenação moral, social ou de criminalização.

A questão do consenso também é casuística, subjetiva e contextualizada. Conforme pondera Zilli (2018: 20), “o consentimento sexual é constantemente negociado, é situacional e relacional; e, mesmo uma vez dado, pode ser revogado”.

Práticas sexuais contidas no acrônico BDSM, especialmente o sadismo, o masoquismo e o fetichismo, encontram na categoria “consentimento” a fronteira delimitadora entre a sexualidade legítima e a ilegítima, seja patológica ou criminosa. Zilli (2018: 17) aponta o papel fundamental do consentimento para o discurso de legitimação do BDSM, a partir de uma discussão sobre abuso e violência sexual, o que busca, de um lado, exorcizar os aspectos de violência e monstruosidade, e de outro domesticar a perversão.

João de Deus ultrapassa os limites do consentimento e viola a liberdade individual de mulheres. Ele se vale do recurso à violência e às agressões em suas investidas perversas e sádicas, tornando-as, em alguns casos, ilegítimas e criminosas. Minha hipótese é que João de Deus, além de bens, negócios e filhos com consortes distintas, possuía também um harém, composto por aquelas que

consentiam e também por aquelas que não. Isso permite pensar que as práticas sexuais do médium sejam fluidas (ora no campo do exercício da sexualidade, ora no de uma prática delitativa), tendo como fronteira a manifestação livre (ou não) do consentimento das mulheres. Tudo isso permeado pelo sadismo, em contexto religioso. Além disso, ele, à semelhança de reis, reproduz a lógica da poliginia dos varões, inclusive com práticas sexuais incestuosas e pedófilas.

João de Deus também cambiou entre os atributos culturais do masculino e do feminino. Ele, embora na maioria dos momentos tenha se mantido no lugar do masculino/agressor/detentor de falo (e poder), também mostrou fragilidades diante da minha rejeição em aceitar o *locus* de objeto do seu desejo e fantasias sexuais. Reitero: não sei precisar qual foi o dispositivo de minha reação que desencadeou nele outra, que o fez parar.

Taxá-lo de “deus” ou de “diabo” é tarefa maniqueísta e reducionista, diante de toda a complexidade que ele representa, inclusive fora das fronteiras de religiões institucionais e nacionais e do tipo para exportação. João de Deus é uma personagem da religiosidade brasileira desenquadrada, fluida, que desafia os limites entre o sagrado e o profano, o lícito e o ilícito, o legítimo e o ilegítimo, o bem e o mal.

De todo modo, independentemente de polarizações, enquanto mulher, uma certeza eu tenho, bem sintetizada nas palavras de Lavinias (2018), que ora faço minhas:

Da sombra, saímos, multiplicando protagonismos individuais, práticas coletivas, movimentos de massa. Sobretudo, semeamos a consciência de que nenhuma forma de violência sobre nossos corpos será tolerada. Nem mesmo uma carícia, se indesejada. Vemos a vergonha e a humilhação que nos despojavam da coragem que sobreviver exige quando aviltadas. Rompemos a solidão que nos encerrava na culpa imposta para silenciar a palavra. Tomamos a palavra para ressignificar o que era inominável. E, assim, silenciamos o silêncio.

## Referências

- A BÍBLIA sagrada: tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1978.
- AGÊNCIA BRASIL. João de Deus cometia abuso depois dava presente à vítima, diz delegado. *Folha de Pernambuco*, Recife, 21 dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3l4RYnO>. Acesso em: 3 mar. 2019.
- ALCÂNTARA, Thalys. Médium João de Deus se encontra com Michel Temer no Palácio do Jaburu. *O Popular*, Goiânia, 5 set. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3ezZNzq>. Acesso em: 15 nov. 2017.

- ALVES, Nilauder Guimarães. *É Deus quem cura: um estudo sobre as curas espirituais na Casa Dom Inácio de Loyola*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Código de ética do antropólogo e da antropológa*: criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3ewIL5n>. Acesso em: 1 abr. 2019.
- BAHIA, Andréia. Polêmica em Abadiânia. *Jornal Opção*, Goiânia, 25 fev. 2012. Disponível em: <http://www.jornalopcao.com.br/posts/reportagens/joao-de-deus-e-investigado-por-homicidio>. Acesso em: 27 jul. 2016.
- BATISTA JÚNIOR, João. Conheça os famosos atendidos por João de Deus. *Veja São Paulo*, São Paulo, 5 dez. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3526EOZ>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Norma técnica: prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes*. 3. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2012. (Caderno nº 6).
- CANDIDO, Marcos. João de Deus: 45 anos de estupro e vítimas menores de 13 anos. *Universa*, São Paulo, 1 mar. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3k2Ujyh>. Acesso em: 6 jun. 2019.
- CONVERSA COM BIAL. Pedro Bial entrevistou dez mulheres que afirmam ter sido assediadas por médium. Rio de Janeiro: Globo, 7 dez. 2018. 17 vídeos (61 min). Disponível em: <https://glo.bo/3mY2rC7>. Acesso em: 6 nov. 2020.
- COSTA, Fernando Braga da. *Moisés e Nilce: retratos biográficos de dois garis: um estudo de psicologia social a partir de observação participante e entrevistas*. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- COSTA, Roberth. João de Deus: vítima de abuso comete suicídio ao ver médium voltar ao trabalho, diz ativista. *BHAZ*, Belo Horizonte, 13 dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/32zjzNV>. Acesso em: 14 dez. 2018.
- CUNHA, Christina Vital da. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro, Garamond, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O gênero da humilhação: afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 25, p. 51-78, maio/ago. 2019.
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo. Sexualidades que importam: entre a perversão e a dissidência. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 21-28.
- EGGERT, Edla; NEUENFELDT, Elaine. Lilith – Eva. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora UFGD, 2019. p. 452-457.

- ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: an overview. *Forum*, Berlim, v. 12, n. 1, p. 1-18, 2011.
- ELLIS, Carolyn; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography, personal narrative, reflexivity. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (eds). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage, 2000. p. 733-768.
- FANTÁSTICO. Advogada denunciou médium João de Deus para a Justiça há dez anos. Rio de Janeiro: Globo, 16 dez. 2018. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <https://bit.ly/3l4N6Py>. Acesso em: 10 abr. 2019.
- FANTÁSTICO. João de Deus tem acusações de assassinato, tráfico de drogas e outros crimes. Rio de Janeiro: Globo, 24 mar. 2019. 1 vídeo (16 min). Disponível em: <https://bit.ly/2l8U6MW>. Acesso em: 10 abr. 2019.
- FÍGARI, Carlos Eduardo. No ventre do pai: desejos e práticas de incesto consentido. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 425-454.
- GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, n. 2, p. 188-208, 2020.
- GARCIA, Simone Ribeiro. *Segura na mão de Deus e vai*: tratamentos clínicos espíritas e suas condições de felicidade. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007.
- GASCÓN, Maria Luisa Grande. Anatomia. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora UFGD, 2019. p. 46-49.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna*: decifrando sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, 2003.
- GLOBO NEWS PLANTÃO. Médium João de Deus se entrega à polícia. Rio de Janeiro: Globo, 16 dez. 2018. Disponível em: <https://glo.bo/2JDYQut>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- GOMES, Edlaine de Campos. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In: DUARTE et al. (org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 45-69.
- GOMES, Fernanda Maria Alves. Até que enfim: ação penal pública incondicionada para os crimes sexuais. *Migalhas*, [S. l.] 2 out. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/36aAuQO>. Acesso em: 6 fev. 2019.

- GRANT, Alec. Inaugural Conference of British Autoethnography Keynote. Autoethnography: threat and promise. *Brighton Journal of Research in Health Sciences*, Brighton, v. 1, n. 1, 2014.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas*. São Paulo: Anpocs, 1993.
- GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 575-606, 2008.
- JOÃO DE DEUS COMETEU “estelionato sexual” e costumava oferecer “presentes” às vítimas, afirma delegado. *Jovem Pan*, São Paulo, 20 dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2IeNdtb>. Acesso em: 3 mar. 2019.
- JOÃO DE DEUS COSTUMAVA oferecer presentes às vítimas, diz delegado. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 20 dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3mXq8uk>. Acesso em: 3 mar. 2019.
- JONES, Satcy Holman; ADAMS, Tony E.; ELLIS, Carolyn. *Handbook of autoethnography*. New York: Routledge, 2013.
- KEHL, Maria Rita. Masculino/feminino: o olhar da sedução. 1988. *Artepensamento*, [S. l.], 2018. Disponível em: <https://bit.ly/38iaupf>. Acesso em: 11 fev. 2019.
- LAURO, Claudia Rosa. Miedo. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora UFGD, 2019. p. 510-515.
- LAVINAS, Lena. No espírito do #MeToo: Prêmio da Paz para médico e ex-escrava do EI. “O Nobel contra a violência sexual. 06/10/2018. *O Globo*, Rio de Janeiro, 6 out. 2018. Caderno Mundo, p. 24.
- LEHMANN, David. Esperança e religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 5, p. 219-236, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- LIMA, Roberto Kant de; BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. Como a antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 39, n. 1, 2014.
- LIMA, Wilson. O império de 100 milhões de João de Deus. *IstoÉ*, São Paulo, 20 jun. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3exYQHX>. Acesso em: 30 ago. 2019.
- LOPES, Adriana Dias; NOGUEIRA, Egberto. Como o médium João de Deus venceu o câncer. *Veja São Paulo*, São Paulo, 2 jul. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/354VCIQ>. Acesso em: 21 ago. 2016.
- LOWENKRON, Laura. A cruzada antipedofilia e a criminalização das fantasias sexuais. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 37-61, dez. 2013.
- LOWENKRON, Laura. Abuso sexual infantil, exploração sexual de crianças, pedofilia: diferentes nomes, diferentes problemas? *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 9-29, 2010.
- MACHADO, Maria Helena P. T. *João de Deus, um médium no coração no Brasil*. São Paulo: Fontanar, 2016.
- MADEIRA FILHO, Wilson. *Direito e tarot*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017. Notas de aula.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

- MARSHALL, Sahlins. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- MAUS, Ingeborg. Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na “sociedade órfã”. *Novos Estudos*. São Paulo, n. 58, p. 183-202, nov. 2000.
- MENEZES, Rachel Aisengart; GOMES, Edlaine de Campos. Etnografias possíveis: “estar” ou “ser” de dentro. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 3, p. 1-23, 2008.
- MESQUITA, Carolina Pereira Lins. Me too e as decisões: diário e diálogos sobre a sexualidade em João de Deus. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 43., 2019, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/32kmvqh>. Acesso em: 20 abr. 2020.
- MESQUITA, Carolina Pereira Lins. O espiritismo terapêutico e sua judicialização: estudo de caso dos trabalhos espirituais de João de Deus, na Casa de Dom Inácio de Loyola, em Abadiânia, Goiás. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia e Direito) – Universidade Federal Fluminense, 2018.
- MORRE Sabrina Bittencourt, ativista que liderou denúncias contra João de Deus. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 3 fev. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3p8h08e>. Acesso em: 4 fev. 2019.
- MOTTA, Pedro Mourão Roxo da; BARROS, Nelson Filice de. Resenha. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 6, p. 1337-1340, 2015.
- NABUCO FILHO, José. *Ameaça (art. 147)*. São Paulo, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2U3y6FY>. Acesso em: 30 jun. 2019.
- NUCCI, Guilherme de Souza. *Código penal comentado*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- OLIVEIRA, Alessandro José de. De “pedófilo” a *boylover*: ilusão ou uma nova categoria sexual que se anuncia? In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 455-480.
- PAIM, Heloísa Helena Salvatti. Amantes e esposas: alianças e conflitos em família. In: BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos (org.). *Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens: homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2017. p. 105-133.
- PASINI, Elisiane. Práticas de valentias: uma pesquisa etnográfica na Vila Mimosa. In: BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos (org.). *Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens: homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2017. p. 207-237.
- PASINI, Elisiane. Sexo com prostitutas: uma discussão sobre modelos de masculinos. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 237-262.
- PINTO, Aline da Silva. Palavras – silêncio. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora UFGD, 2019. p. 571-573.
- PLANTÃO: médium João de Deus se entrega à polícia de Goiás. Rio de Janeiro: Globo. 16 dez. 2018. 1 vídeo (1 min). Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/7237508/>. Acesso em 12/09/2019.

- RIBEIRO, Renato Janine. Não há pior inimigo do conhecimento que a terra firme. *Tempo Social*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 189-195, 1999.
- RIZZO, Alana. João de Deus, médico que cuida da alma de Lula. *Estadão*, São Paulo, 10 mar. 2012. Disponível em: <https://glo.bo/3n0OGCQ>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- SAFATLE, Vladimir. Permanecer histórica: sexualidade e contingência a partir do caso Dora. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, 2016, p. 377-391.
- SHARMAN-BURKE, Juliet; GREENE, Liz. *O tarô mitológico*. São Paulo: Madras, 2017.
- SOARES, Ana Carolina Eiras Coelho. Feminilidade/feminino. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora UFGD, 2019. p. 548-251.
- SOUZA, Sandra Maria Nascimento. Desejos proibidos: práticas da prostituição feminina. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 289-305.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp, 2003.
- TRUFFI, Renan. Inquérito contra João de Deus foca em vítima que teria recebido “presente” após reagir a abuso. *Terra*, São Paulo, 19 dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2TYLbjN>. Acesso em: 3 mar. 2019.
- TURNER, Victor. *Campos e metáforas*. Niterói, Editora UFF, 2008.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora UFF, 2005.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.
- VIDAL, Eduardo. Em torno do E da questão. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 12, p. 64-68, 2005.
- VIEIRA, Miriam Steffen. Concepções de violência sexual e direitos das mulheres: do “defloramento” ao “estupro”. *Cadernos do Lepaarq*, v. 4, n. 7-8, p. 104-122, 2007.
- ZAMBRANO, Elizabeth. Parentalidades “impensáveis”: pais/mães homossexuais, travestis e transexuais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 12, n. 26, p. 123-147.
- ZILLI, Bruno Dalla Cort. *A perversão domesticada: BDSM e o consentimento sexual*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.
- ZILLI, Bruno Dalla Cort. *BDSM de A a Z: a despatologização através do consentimento nos “manuais” da internet*. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo (org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 481-505.

Recebido em: 04/05/2020

Aprovado em: 05/06/2020

### Como citar este artigo:

MESQUITA, Carolina Pereira Lins. *Me too e a quebra do silêncio*. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 639-682.

# Artigos



## Memória e identidade no Quilombo Saco das Almas: luta, resistência e direitos quilombolas

Daciléia Lima Ferreira<sup>1</sup>

Conceição de Maria Belfort de Carvalho<sup>2</sup>

Josenildo Campos Brussio<sup>3</sup>

Vanessa Cristina Ramos Fonsêca da Silva<sup>4</sup>

**Resumo:** Este artigo aborda uma investigação sobre os direitos quilombolas no processo de construção da identidade e memória dos moradores do Quilombo Saco das Almas, em Brejo (MA). Assim, apresentamos as dificuldades enfrentadas pelos moradores do quilombo na luta pela posse da terra, bem como os conflitos pelos quais passaram ao longo dos anos. Por outro lado, apresentamos também os elementos culturais que reforçam as memórias e identidades do Saco das Almas e de que maneira esses elementos contribuem para a luta dos quilombolas pela titulação da terra.

**Palavras-chave:** Direitos quilombolas. Saco das Almas. Memória. Identidade. Mecanismos jurídicos.

<sup>1</sup> Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – São Luís – Brasil – limadacileia@gmail.com.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – São Luís – Brasil – cbelfort@globo.br

<sup>3</sup> Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – São Luís – Brasil – josenildo.brussio@ufma.br

<sup>4</sup> Universidade Estadual do Maranhão (Uema) – São Luís – Brasil – vanessa.rfonseca@hotmail.com

## **Memory and identity in Quilombo Saco das Almas: the fight, resistance and rights of the Quilombola**

**Abstract:** *This article investigates quilombola rights in the process of constructing the identity and memory of Quilombo Saco das Almas residents in Brejo, Maranhão. We present the challenges faced by the inhabitants of the Quilombo in the struggle for land tenure, as well as the conflicts they have experienced over the years. We also present the cultural elements that reinforce the memories and identities of Saco de Almas and how these elements contribute to the struggle of Quilombolas for keeping their ownership over their land.*

**Keywords:** *Quilombola rights. Saco das Almas. Memory. Identity. Legal mechanisms.*

### **1. Introdução**

Este artigo resulta de uma ideia que surgiu em 2017 com as experiências adquiridas no desenvolvimento do livro *Memória e identidade da Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA* (Ferreira, 2018), momento de maior aproximação com os moradores do Quilombo Saco das Almas e de compartilhamento de suas angústias, assim como de suas festas. Essa ideia embrionária veio a se consolidar a partir da disciplina Cidadania, Patrimônio e Sustentabilidade Ambiental,<sup>5</sup> com a preocupação de produzir algo que estivesse bem próximo das temáticas discutidas ao longo desse curso.

O Quilombo Saco das Almas é uma comunidade tradicional que vem lutando pela posse da terra há mais de 30 anos. De lá para cá, muitas têm sido as batalhas travadas pelos moradores do Saco das Almas para conseguirem permanecer em suas terras com o direito real de proprietários. Mais recentemente, os quilombolas de lá têm sofrido ameaças e ataques de empresários gaúchos com a expansão do plantio de soja na região.

Há tempos temos visto as pressões do mercado capitalista sobre os territórios de comunidades tradicionais. Sempre carregando a bandeira do “desenvolvimento”, os grandes empresários do agronegócio desrespeitam o meio ambiente, as tradições, as comunidades tradicionais, as crenças e os costumes de povos ancestrais, destruindo como tratores suas memórias e identidades, bem como patrimônios materiais e imateriais centenários.

Daí a importância de levar aos moradores dessas comunidades tradicionais as ferramentas jurídicas que podem lhes auxiliar na luta contra a exclusão social

---

<sup>5</sup> Disciplina cursada no 2º semestre de 2018 no mestrado em Cultura e Sociedade (Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade) da Universidade Federal do Maranhão.

e, principalmente, contra as desigualdades socioeconômicas que afligem grande parcela da população brasileira. Em se tratando de comunidades tradicionais, isso não implica apenas lutar contra as desigualdades, mas também corrigir erros históricos que atingem diretamente índios e negros, em todos os aspectos que os prejudicam diretamente – ancestrais, culturais, patrimoniais, sociais, econômicos.

Com essa preocupação, este artigo nasceu tendo o propósito de verificar quais mecanismos jurídicos são conhecidos pelos remanescentes quilombolas do Saco das Almas, além de discutir, sob o ponto de vista jurídico, o impacto causado aos quilombolas pela expansão desenfreada do agronegócio na região. Faz-se também uma breve explanação da luta pela titulação da terra a partir das narrativas dos quilombolas e dos documentos existentes sobre a posição das autoridades a respeito dessas questões.

Quanto à metodologia, este artigo é resultante de duas etapas de pesquisa. A primeira, bibliográfica, compreendeu o levantamento de todo o material para sua fundamentação, a partir de materiais (livros, revistas, jornais, teses, dissertações, monografias e textos da internet) sobre memória, identidade, direitos humanos (quilombolas) e estudos quilombolas. A segunda etapa compreendeu a pesquisa de campo propriamente dita, com a aplicação dos instrumentos de coleta e a análise dos dados obtidos.<sup>6</sup> Visto que buscamos adentrar o campo da memória, identidade e patrimônio do quilombo a partir dos saberes tradicionais aplicáveis em seu cotidiano, foi necessário um maior processo de interação com os participantes da pesquisa – daí a importância da abordagem etnográfica.

Assim, na primeira seção, falaremos da história do Quilombo Saco das Almas, abordando desde os primórdios, ainda que de forma resumida, a luta pela posse da terra e a resistência do Saco das Almas. Para tanto, nos basearemos na dissertação de Genny Magna de Jesus Mota Ayres (2002) intitulada *Pretos, brancos e agregados em Saco das Almas*, que traz detalhes de como se deu esse processo de luta pela terra.

Já na segunda seção discorreremos sobre a fundamentação teórica deste artigo, trazendo os principais autores que versam a respeito dos conceitos de: memória, com Maurice Halbwachs (2006), Henri Bergson (2006), Michael Pollak (1992) e Ecléa Bosi (1994); identidade, com Zigmunt Bauman (2005) e Stuart Hall (2006); e patrimônio, com Maria Laura Viveiros de Castro e Maria Cecília Fonseca (2008).

Na terceira seção serão elencados os instrumentos jurídicos existentes para que haja o reconhecimento dos direitos quilombolas, e faremos uma breve contextualização do atual cenário político.

<sup>6</sup> Quando nos referimos à segunda etapa da pesquisa, faz-se necessário salientar que a coleta de dados foi realizada na construção da monografia (que virou livro) *Memória e identidade na Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA* (Ferreira, 2017). Portanto, maiores detalhes sobre a metodologia da pesquisa podem ser encontrados nessa obra.

## 2. O Quilombo Saco das Almas: história, luta e resistência

O Quilombo Saco das Almas está localizado na região do Baixo Parnaíba Maranhense, no município de Brejo (MA), e vem travando sua luta pela posse da terra há mais de 30 anos. Segundo o Instituto de Colonização e Terras do Maranhão, o Saco das Almas tem uma área de 24.103 hectares. Ela foi desapropriada em 1975 pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que dividiu as sete comunidades<sup>7</sup> em 262 lotes: os maiores com 300, 500, 700 hectares. Sabe-se que muitas comunidades quilombolas maranhenses têm lutado, ao longo dos últimos anos, pelo reconhecimento da posse e titularidade de suas terras – luta que tem sido marcada pela resistência, seja contra os latifundiários especuladores, seja contra o próprio poder público, que lhes dificulta a (re)conquista de seus territórios. Nesse contexto, surgem identidades políticas, culturais e sociais nessas comunidades, na medida em que reivindicam seus territórios ancestrais (Ferreira, 2018: 57-58).

Falar sobre a história do quilombo hoje nos remete às pessoas de idade mais avançada, que já viveram bastante nesse ambiente e guardam em sua memória experiências vividas para compartilhar com aqueles que vão nascendo e integrando essa identidade.

Portanto, é inexequível falar do Quilombo Saco das Almas sem falar de Claro Ferreira da Costa, conhecido por todos como “seu Claro”, que é negro assumido como quilombola, hoje com idade avançada, e muito lutou pelos direitos da comunidade. Até hoje demonstra sua preocupação com a terra, bem que pertence a todos, e principalmente com sua tomada pelas plantações de soja. Seu Claro vem de uma das primeiras famílias que ali chegaram. Nasceu em 2 de março de 1931, nessas mesmas terras, onde cresceu e formou família, sendo um homem de bom carisma, que gosta de partilhar as histórias que o acompanham durante sua trajetória de vida.

Sabe-se que o Quilombo Saco das Almas foi fundado pelo capitão Timóteo, que recebeu as terras como doação em 1768 e teve três herdeiros, Tomás, Inácio e Leandro da Cunha Costa, sendo essa a família que deu início à história do local. Foram seis gerações para chegar até seu Claro. O fundador do Saco das Almas veio de Angola ainda com os primeiros negros trazidos para o Brasil e foi direto para essas terras, que na época eram mata onde habitavam os índios. Não se sabe se o capitão já trouxe a família de Angola ou se a constituiu na sua chegada a essas terras, mas sua descendência vem se multiplicando até hoje.

<sup>7</sup> O Quilombo Saco das Almas é constituído de sete comunidades quilombolas: Vila das Almas, Vila Crioli, São Raimundo (Brejo), Santa Cruz, Barrocoão (Buriti), São José e Pitombeiras. Recentemente a comunidade Santa Cruz solicitou emancipação do grupo, constituindo assim uma comunidade independente.

A dissertação de mestrado da pesquisadora Genny Ayres (op. cit.) traz detalhes de como se deu esse processo de reivindicação da terra. Não se pode falar sobre a história de luta do Quilombo Saco das Almas sem antes citar a história do capitão Timóteo.

Neste artigo, não temos como relatar toda a história presente na dissertação, mas faremos uma breve exposição das lutas mais significativas pela posse da terra, conforme relatado pela pesquisadora. Para começar, a luta dos moradores do Saco das Almas foi considerada complexa pela equipe de pesquisadores que acompanhava Genny Ayres.

De um lado, a história de luta pela terra conduzida por um grupo conhecido como *pretos*, apoiada na história de um ancestral receptor das terras doadas pelo Império como recompensa pela prestação de serviços guerreiros. De outro, o assentamento denominado Saco das Almas, abrangendo grupos distintos: os fazendeiros, considerados brancos, os pretos, e os agregados, estes últimos formadores de um terceiro grupo, cujos indivíduos componentes não se autodesignam e tampouco são designados por outrem como pretos, embora, fenotipicamente, assim possam ser identificados (ibid.: 11).

Consta nos registros de Assunção (1988) que o Saco das Almas é o único caso de terras de comunidade negra obtidas mediante prestação de serviços guerreiros durante a Balaiada. Segundo Genny Ayres (op. cit.: 23), Claro Patrício, a quem se atribui o maior conhecimento da história do lugar, apresenta sua versão com base nos “dizeres de seus pais e avós”. Para ele, Timóteo foi para a guerra pela Independência do Brasil e, após oito anos de combate, retornou ao Maranhão com a autorização de Dom Pedro I para que o prefeito de Brejo lhe concedesse a Data Saco das Almas.

Na composição da árvore genealógica dos Patrício do Saco das Almas, Genny Ayres (ibid.: 82) destaca que seu Claro Patrício é tataraneto de Inácio da Cunha Costa, pai de Patrício da Cunha Costa, “primeiro portador e guardião dos documentos da terra, o que evidencia o zelo e o domínio que eles tinham sobre ela”.

O fundador do Saco das Almas (Timóteo) não é referido como escravo. Foi o “primeiro chefe” crioulo a lutar ao lado de uma autoridade importante. Sua caracterização se limita ao feito heroico e à descendência. Sobre a época em que viveu, mencionam-se guerras e uma língua falada pelos primeiros crioulos, a língua angola, no dizer dos pretos da atualidade (ibid.: 42).

Em várias pesquisas já realizadas sobre o Saco das Almas (Ayres, op. cit.; Ferreira, 2018), é consenso que os conflitos de terra ali existentes são complexos. Conforme o *Livro de Notas de Tabeliães da Comarca de Brejo*, a Data Saco das Almas foi concedida por Joaquim de Mello Povoas, governador da capitania de

São Luís do Maranhão, a Manoel Francisco de Azevedo, por carta de Data de Sesmaria, em 5 de outubro de 1768. A concessão foi confirmada em 8 de fevereiro de 1770 em carta expedida por Dom José, rei de Portugal (Ayres, op. cit.).

Na dissertação, Genny Ayres (ibid.: 41) afirma: “considero bastante verossímil a hipótese de haver sido Timóteo um guerreiro, o líder de um grupo de crioulos recrutado, em nome do Imperador, para atuar como força auxiliar de repressão”. Todas as narrativas ressaltam que ele deveria ser respeitado a tal ponto que lhe foi confiada a defesa da cidade e teve como recompensa pela vitória a autorização oficial para viver nas terras. Isso garantiu aos crioulos antigos o direito àquela Data.

Do outro lado da história há os conflitos e interesses dos diversos atores sociais em questão, desde os moradores do Saco das Almas até as instituições governamentais (Incrá, Ministério Público) e não governamentais (Comissão da Pastoral da Terra, Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, Movimento Negro do Maranhão – Centro de Cultura Negra) envolvidas.

Os conflitos no Saco das Almas já começam pela distinção dos grupos: fazendeiros (brancos), pretos e agregados. O termo “fazendeiro” designa as famílias identificadas como brancas, que aos poucos se apropriaram da terra dos pretos. São assim denominados por se dedicarem à pecuária, além de terem introduzido na região as chamadas “feitorias”.

A versão dos *brancos* sobre a aquisição da terra aponta para a compra, em cartório, prontamente rechaçada pelos *pretos*, que asseguram que os primeiros brancos pediram-lhes *agregacia*, isto é, permissão para morar e cultivar nas terras, a partir do que se teriam estabelecido e instituído as *feitorias* e a escravidão. *Feitoria*, aqui, tem o sentido de estabelecimento para venda de produtos industrializados, uso de mão de obra escrava (depois agregada), cultivo de grandes extensões de lavoura e pecuária (ibid.: 50).

Vê-se na citação anterior que a versão dos brancos diverge da dos pretos do quilombo que, além de fundamentarem sua narrativa na ancestralidade do capitão Timóteo, asseguram que os primeiros brancos usufruíram das terras por *agregacia*, e não porque as haviam comprado. Uma vez estabelecidos, os brancos criaram *feitorias* e trouxeram escravos – que os pretos fazem questão de destacar que eram negros de fora, e não os das Almas.

Os descendentes desses escravos, com a extinção formal da escravidão, foram compelidos a permanecer nas fazendas, ou sob o jugo dessas e passaram a ser denominados *agregados*, pois trabalhavam como agregados aos descendentes dos senhores de escravos. Por isso, os *ex-agregados*,

em sua maioria, carregam o estigma de ser descendentes de escravos dos brancos. É por essa razão também que muitos *ex-agregados* têm relações de parentesco com os *brancos*, contudo negam o passado escravo. Aos agregados tidos como descendentes dos escravos somaram-se os que vieram do Ceará, tangidos pela seca (ibid.: 52).

Na dissertação há vários documentos e registros históricos (inventários, livros de nascimentos, livros de óbitos, declarações de compra e venda, registros cartoriais etc.) sobre as diversas transições, transações e transmissões dessas terras desde os primórdios da região, hoje conhecida como município de Brejo.

Genny Ayres (ibid.) registra na dissertação diversos conflitos ocorridos na Data das Almas. Vale citar, por exemplo, o assassinato de Tomás Raimundo da Cunha. A causa teria sido vingança daqueles contra quem Timóteo lutou. Os irmãos Inácio e Leandro resolveram não reclamar o corpo, pois entenderam que a exposição dos restos mortais de Tomás em praça pública era uma emboscada para capturá-los também.

Outro episódio que merece destaque é a “revolução dos valentes”, ocorrida na década de 1960 sob liderança de João e Claro Patrício. Como destaca Genny Ayres (ibid.: 61):

Os *Patrício* acreditavam na justiça do Estado e na sua vitória, pois o representante do IBRA (Instituto Brasileiro de Reforma Agrária) reconheceu, mediante os documentos que lhe foram apresentados pelos Patrício, que os pretos eram os herdeiros de Saco das Almas. Por outro lado, esse órgão não ofereceu nenhuma proteção quando se intensificaram as violências contra os *pretos*.

Os principais líderes do grupo foram presos sob a acusação de serem arrua-ceiros. Por isso, os *pretos* reuniram os parentes e decidiram libertar seus líderes. Muniram-se de foices, enxadas, facões e outras ferramentas agrícolas e seguiram em direção à cidade. Espalhou-se pelas redondezas que os *pretos* haviam invadido o município e derrubado a cadeia para soltar os *Patrício*.

Ayres (ibid.: 62) afirma que, “após a ‘revolução dos valentes’, nenhum *Patrício* voltou a ser preso. Contudo, o conflito continuava intenso, com o acesso dos *pretos* à terra proibida pelos *brancos*”. Posteriormente, outro episódio chocou a todos: um jovem de 14 anos da família dos *Patrício* fora assassinado por um jagunço que fiscalizava o cocal das terras proibidas. Depois disso, “a luta pela terra seguiu outro rumo, chamando a atenção do órgão fundiário, que agilizou a desapropriação da terra” (ibid.: 63).

Enfim, como se viu nos parágrafos anteriores, o Saco das Almas tem muitas histórias de luta, dor, sangue e suor derramados. Trouxemos nesta seção apenas

alguns apontamentos, que estão melhor explicados e apresentados na dissertação da professora Genny Ayres (ibid.). Na próxima seção, abordaremos um pouco mais sobre os elementos culturais do quilombo na atualidade e suas contribuições para a construção da memória e identidade dessa comunidade tradicional.

### 3. Memória, identidade e patrimônio do quilombo

O ponto de partida para a temática deste artigo foram as angústias que identificamos no Quilombo Saco das Almas durante a pesquisa de campo para o desenvolvimento do livro *Memória e identidade da Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA* (Ferreira, 2018).

Durante o trabalho de campo e nossos contatos com os moradores do Saco das Almas, a quilombola dona Dudu (líder da Vila das Almas) pediu que o coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura (Gepemadec),<sup>8</sup> juntamente com seus integrantes, realizasse uma palestra sobre direitos quilombolas. Isso demonstrou a necessidade dos moradores do quilombo de se preparar juridicamente para as disputas políticas, que geralmente são mais intensas nas eleições municipais que ocorrem a cada quatro anos na comunidade. A maior parte das reclamações dos quilombolas são dirigidas à Prefeitura de Brejo, município ao qual o quilombo é circunscrito – daí a luta por direitos de assistência básica, como água, luz, escolas, postos de saúde, saneamento, entre outros.

Quando uma comunidade luta por seus direitos, constrói uma unidade de interesses. Essa atitude lembra bem o conceito de comunidades de vida e de destino de Bauman (op. cit.: 17).

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”.

Dessa maneira, a noção de pertencimento, muito defendida por Bauman, antecipa o conceito de “identidade cultural” na tese de Stuart Hall (op. cit.), definido por este sociólogo jamaicano como aspectos da identidade que surgem de

<sup>8</sup> O Gepemadec foi criado em 24 de setembro 2014, sob a coordenação do professor Josenildo Campos Brussio, com a colaboração dos professores Thiago Pereira Lima e Karine Martins Sobral. Atualmente o grupo conta com sete professores pesquisadores doutores, um mestre e um mestrando.

nosso “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais.

O autor entende que as condições atuais da sociedade estão “fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (ibid.: 9). Tais transformações estão alterando as identidades pessoais e influenciando a ideia de sujeito integrado que temos de nós próprios: “Esta perda de sentido de si estável é chamada, algumas vezes, de duplo deslocamento ou descentração do sujeito” (ibid., loc. cit.).

Esse duplo deslocamento, que corresponde à descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, é o que resulta na “crise de identidade”. Daí a importância do conceito de diversidade para a compreensão das propostas dos estudiosos da identidade. Quando Stuart Hall (ibid.: 47) nos indaga: “O que está acontecendo à identidade cultural na modernidade tardia? Especificamente, como as identidades culturais nacionais estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização?”, encontramos-nos diante de uma rede de significação das representações culturais nacionais que geram o sentido de “pertencimento” do indivíduo àquela ideia de nação. Este não se encerra simplesmente na condição de cidadão de um país, mas participa da ideia de nação tal como representada em sua cultura.

Acima de tudo, mesmo diante da diversidade de identidades culturais possíveis em decorrência do processo de globalização, Hall (ibid.: 47) entende que uma cultura nacional deve ser entendida como uma “comunidade imaginada”, na qual se condensam três conceitos: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança.

Comunidades tradicionais como a dos moradores do Quilombo Saco das Almas vivem uma constante luta pela construção de identidades que se tornem patentes em seu cotidiano. Obviamente, a memória exerce papel essencial nesse processo, e isso pode ser percebido nas mais diversas manifestações culturais da comunidade.

Tivemos a oportunidade de apreciar esses processos de construção de identidades a partir das memórias dos moradores do quilombo numa exposição de alimentos produzidos pela própria líder, dona Dudu, utilizando uma variedade de ingredientes naturais da região, como se fazia antigamente. A exposição foi uma ocasião para transmitir a memória e identidade desses alimentos às netas de dona Dudu, que estavam presentes no momento, bem como a outras jovens da comunidade que participam do Tambor de Crioula – as quais demonstraram surpresa ao se deparar com pratos desconhecidos na apresentação.

Na exposição, tivemos a oportunidade de degustar: o *cabeça de galo*, que é uma espécie de tempero preparado com sal, pimenta e outras especiarias para se comer com peixe; o *mingau de farinha* que, segundo dona Dudu, também era

chamado de “capão sem osso” – “*nele é colocado tempero verde e tempero seco, fazendo o mingau. Era só a farinha misturada com tempero, mas ficava muito gostoso*” (dona Dudu); o *ximbéu*,<sup>9</sup> que leva limão, pimenta, farinha, água e sal; a *moqueca*, feita com peixe bem pequeno (pescado no riacho do quilombo), conhecido como “cirina”, por ser uma espécie que geralmente não fica tão saborosa cozida e é quase impossível de assar por conta do seu tamanho; a *mambeca*, que é o feijão bem verde cozido com casca; a *paçoca de gergelim*, que é o gergelim torrado e socado no pilão com açúcar ou rapadura e farinha; a *paçoca de coco-babaçu*, feita de coco-babaçu torrado e socado no pilão com farinha; e o *gongo assado e frito*, um dos pratos mais excêntricos (no sentido de divertido e alegre) do quilombo, pois consiste da larva encontrada no coco-babaçu, que geralmente é ingerida crua, assada ou frita. Pegar o gongo para assar é uma espécie de brincadeira para os quilombolas, uma vez que geralmente a larva é encontrada na extração dos palmitos ou dos frutos da palmeira de babaçu.

A culinária do Saco das Almas poderia ser vista como patrimônio cultural quilombola, num reconhecimento que deveria partir, inicialmente, dos próprios remanescentes do quilombo, como forma de resistência identitária e preservação das memórias, conforme preceitua a Constituição Brasileira de 1988 ao definir patrimônio cultural, em seu art. 216 (Brasil, 1988a):

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

O Ministério da Cultura e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) optaram pelo termo “patrimônio cultural imaterial”, tendo por fundamento o art. 216 da Constituição, mas alertam, entretanto, para a falsa dicotomia entre as dimensões materiais e imateriais sugerida por essa expressão, pois ambas são conceitualmente entendidas como complementares (Castro; Fonseca, op. cit.: 18).

<sup>9</sup> No Baixo Parnaíba Maranhense chama-se “ximbéu”, enquanto na Baixada Maranhense denomina-se “chibéu”. Trata-se das variações linguísticas muito presentes no estado do Maranhão.

Castro e Fonseca (ibid.) ressaltam que a noção de patrimônio cultural imaterial vem, portanto, dar grande visibilidade ao problema da incorporação de amplos e diversos conjuntos de processos culturais – bem como seus agentes, criações, públicos, problemas e necessidades peculiares – nas políticas públicas relacionadas à cultura e nas referências de memória e identidade que o país produz para si mesmo, em diálogo com as demais nações. Trata-se de um instrumento de reconhecimento da diversidade cultural existente no território brasileiro que traz consigo o relevante tema da inclusão cultural e dos efeitos sociais dessa inclusão.

O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o registro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (Brasil, 2000), compreende o patrimônio cultural imaterial brasileiro como os saberes, os ofícios, as festas, os rituais e as expressões artísticas e lúdicas que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios coletivos que as praticam (Castro; Fonseca, op. cit.).

A ausência de cuidado com o patrimônio faz com que a cultura, a memória e a identidade enfraqueçam cada vez mais. A memória, que é um campo tão importante para a revisitação de uma identidade histórica, se torna ameaçada pelo esquecimento por não existirem revisitações e rememorações constantes. Por isso, faremos uma breve revisão bibliográfica do que dizem alguns teóricos sobre os estudos da memória na contemporaneidade.

Maurice Halbwachs (op. cit.) afirma que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo – ou seja, o autor apresenta uma perspectiva psicossocial sobre a memória. Várias ideias, reflexões, sentimentos e paixões cuja origem atribuímos a nós são, na verdade, inspiradas pelo grupo.

Já Henri Bergson (op. cit.) traz uma perspectiva individualista da memória, acreditando na existência de uma memória pura, inalterável, que se contrapõe à lembrança-imagem e à percepção, ainda que nenhuma se produza isoladamente, segundo as definições do autor.

Por outro lado, para Halbwachs (op. cit.: 55), a memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se a “um ponto de vista sobre a memória coletiva” – olhar este que deve sempre ser analisado considerando o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.

Ecléa Bosi (op. cit.), quando quis dar vida às suas narrativas de velhos, utilizou-se desses dois grandes estudiosos da memória individual (Bergson) e da memória coletiva (Halbwachs) para construir seus postulados sobre as memórias de idosos. Na obra *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (ibid.), a autora resgata conceitos bergsonianos das lembranças, tais como o “cone da memória”, que é capaz de conduzir a memória do indivíduo ao mais profundo de suas lembranças.

Outra grande contribuição para os estudos da memória é feita por Michael Pollak (op. cit.). Segundo o sociólogo, para que a memória exista é necessário que tenha sustentáculos. Ela não surge do nada. É um elemento social tipicamente humano, criado a partir das relações, das experiências e dos valores vividos. É modificada pelo tempo, de pessoa para pessoa, de um grupo para o outro. O tempo passa, e as lembranças percorrem um novo caminho.

Como vimos antes, ainda que tenhamos teóricos com pontos de vista diferentes, a memória resgata na história social de cada indivíduo um tecido composto de inúmeros fios que se inter-relacionam, formando uma grande teia de experiências e vivências individuais e coletivas que contribuem para a construção da identidade do ser humano.

Uma forma de revisitar essas memórias seria o compartilhamento com as gerações futuras, servindo até como ato de salvaguarda do patrimônio cultural, que poderia abarcar não só a culinária, mas também as demais manifestações culturais existentes no quilombo.

A ancestralidade só pode ser garantida e transmitida geração após geração através do resgate das memórias e identidades da comunidade quilombola. O capital cultural dos moradores do Saco das Almas se alimenta das memórias daqueles que construíram, participaram, vivenciaram e lutaram pela posse da terra ao longo dos anos.

Nessa luta, identidades são (re)criadas e (re)inventadas pelas práticas políticas, culturais e sociais carregadas de representações simbólicas que traduzem a ancestralidade transmitida geração após geração nesses territórios. A invenção de identidades político-culturais, recorrente nas sociedades modernas, “acontece sempre que determinado grupo põe-se em movimento para reivindicar o que lhe é essencial. No caso das comunidades quilombolas, a terra” (Silva, 2012: 1).

No início desta seção, falamos da culinária do Saco das Almas como exemplo de patrimônio cultural carregado de memórias simbólicas e representacionais dos moradores do quilombo. Mas, além da culinária, há outros elementos patrimoniais que merecem ser citados nesta pesquisa.

Anualmente acontecem festividades religiosas em que a comunidade se organiza para montar uma programação com atrações representativas da sua cultura. Entre essas atrações estão o Tambor de Crioula da Vila das Almas, a capoeira e pequenas peças teatrais que retratam a vida de luta dos seus ancestrais.

Outro aspecto característico da comunidade em suas festividades é a ornamentação do espaço, que dispõe de traços peculiares e próprios, com objetos antigos, como grandes painéis equilibradas sobre pedras, simulando uma fogueira; pilões; cofos feitos com palha e confeccionados pela própria comunidade; e objetos cortantes perto de cocos-babaçus, representando uma atividade que já foi muito forte no quilombo, feita principalmente pelas mulheres conhecidas como “quebradeiras de coco”.

Vale destacar ainda, no processo de decoração, os vários elementos retirados da própria natureza, como o buriti, a palha do coco, o coco, a abóbora, a palha da banana e a própria banana, que são elementos representativos da alimentação natural e da peculiaridade vegetal da região.

Além de todos os elementos citados, nas suas festas religiosas a comunidade costuma preparar uma variedade de bolos para servir como oferenda em determinada parte da celebração religiosa. Todos esses rudimentos referentes à preparação das festas do quilombo são pensados como atos de valorização do patrimônio cultural que remetem à rememoração da vida de seus antecedentes e à sua forma de organização, que incorpora a coletividade aflorada no momento, por exemplo, da ornamentação, remetendo-nos ao verdadeiro sentido de comunidade.

Como dito antes, o patrimônio cultural do quilombo é muito rico, havendo outras atividades que integravam o patrimônio cultural da comunidade, como vemos na fala de dona Dudu (2017): “*a roça, a pesca e o coco-babaçu faziam parte da tradição alimentar da nossa comunidade*”. Essas tradições são essenciais para a patrimonialização da cultura do quilombo, funcionando como ferramentas poderosas no reconhecimento da comunidade enquanto quilombola e, conseqüentemente, na luta pela posse da terra.

Os costumes eram muitos, mas eram cumpridos e respeitados pela comunidade. A Semana Santa era sagrada, e todos os preceitos tradicionais eram seguidos conforme as instruções dos mais velhos. Na Quinta-Feira e Sexta-Feira Santa os afilhados tinham o costume de almoçar com os padrinhos e pediam a bênção ajoelhados. Antes e depois das refeições tinham que rezar, agradecendo pelo dia e pelo alimento. Outro costume que acontecia na Semana Santa era o de “vizi-nhar esmola”, termo usado pelos quilombolas da Vila das Almas para a troca de alimentos com os vizinhos nesse período.

Essas manifestações e representações culturais do quilombo podem constituir seu patrimônio cultural, visto que são elementos da visitação memorial narrativa dos moradores do Saco das Almas. Nessa rememoração é possível identificar todo esse arcabouço do patrimônio cultural que compõe e reafirma a identidade quilombola.

O que chamamos de patrimônio cultural também é uma ferramenta poderosa que os quilombolas possuem na sua luta pela posse da terra. Vale salientar que o Saco das Almas já possui certificação da Fundação Palmares, que lhe atribuiu o título de “território quilombola” em 15 de julho de 2005,<sup>10</sup> atestando ser ele remanescente das comunidades quilombolas (Ferreira, 2018: 137).

<sup>10</sup> Uma cópia da Certificação de Autorreconhecimento do Quilombo Saco das Almas encontra-se nos anexos do livro *Memória e identidade da Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA* (Ferreira, 2018: 137).

Para além da dor, do sangue e do suor derramados nas lutas travadas pelos moradores do Quilombo Saco das Almas nos últimos 30 anos, a disputa pela terra agora se dá nas instituições públicas responsáveis pela avaliação e pelo reconhecimento da legitimidade de sua posse. Essas batalhas muitas vezes chegam aos fóruns da Justiça e exigem um mínimo conhecimento, por parte dos quilombolas, dos seus direitos.

#### 4. Instrumentos jurídicos × comunidades tradicionais: direitos quilombolas, lutas e conquistas

Nesta seção, relataremos um pouco da nossa investigação sobre os conflitos pela titularidade da terra de comunidades tradicionais sob a ótica jurídica.

Cláudio Pereira de Souza Neto e Daniel Sarmento (2016: 170) afirmam que, “do ponto de vista histórico, a Constituição de 1988 representa o coroamento do processo de transição do regime autoritário em direção à democracia”. Trata-se da primeira constituição brasileira a contemplar alguma abertura ao multiculturalismo, ao incumbir-se da tutela de diferentes identidades culturais e étnicas do povo brasileiro.

A Constituição Federal de 1988 prevê o direito dos quilombolas às terras tradicionalmente ocupadas no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, como se transcreve: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos<sup>11</sup> que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988a).

A fundamentalidade desse artigo reside não só no fato de garantir o direito à moradia, mas também na especificidade identitária e social dos quilombolas, que demanda a proteção do seu patrimônio cultural, especialmente no que tange aos conhecimentos tradicionais.

Ademais, as tutelas da dignidade humana e da cultura dão ensejo para que se busque assegurar o direito ao território, e o poder público tem o dever de efetivá-lo. Nesse sentido, Daniel Sarmento (2016: 283) menciona que, ao tratar de áreas “que recaiam em propriedades particulares, o Estado deve promover a desapropriação competente, cuja realização deixa de ser discricionária, convertendo-se em dever judicialmente sindicável, haja vista tratar-se da garantia de direito fundamental de grupo minoritário”.

Sem dúvida, a Constituição Federal de 1988 foi crucial para o surgimento do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (Brasil, 2003b), que regulamenta o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e

<sup>11</sup> Anjos (1985: 62) critica o termo “remanescentes de quilombos” por este dar a impressão de que os quilombolas estariam em desaparecimento, como se não existissem mais.

titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas de que trata aquele art. 68.<sup>12</sup>

No art. 2º do Decreto nº 4.887/2003, consideram-se quilombolas “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (ibid.). O § 2º desse mesmo artigo afirma que: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (ibid.).

O art. 3º do Decreto mencionado atribui ao Incra a competência de “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios” (ibid.).

A autodefinição dos quilombolas deverá ser inscrita no cadastro geral da Fundação Cultural Palmares,<sup>13</sup> que é responsável por expedir a certidão respectiva, nos termos do § 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887/2003 (ibid.) e do parágrafo único do art. 6º da Instrução Normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008, do Incra (id., 2008).

O art. 9º da referida Instrução Normativa elenca que:

Art. 9º. A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos a que se refere o art. 4º, a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID, com elaboração a cargo da Superintendência Regional do Incra, que o remeterá, após concluído, ao Comitê de Decisão Regional, para decisão e encaminhamentos subsequentes (ibid.).

Os primeiros passos para a construção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), fundamental para assegurar a titulação às famílias, só foram dados em 2009, com a proposta de utilizar a dissertação de mestrado da professora Genny Magna de Jesus Mota Ayres, da Universidade Federal da Bahia.

<sup>12</sup> Lembremos que no início de 2003 já havia sido sancionada a Lei nº 10.639, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” (Brasil, 2003a).

<sup>13</sup> De acordo com a Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, a criação da Fundação Palmares teve como fito “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (Brasil, 1988b).

Encaminhou-se à Coordenação-Geral de Regularização de Terras Quilombolas um documento, datado de 22 de maio de 2009, sobre a possibilidade de utilização e adequação do estudo de Ayres à Instrução Normativa nº 49 do Incra, visando compor o RTID da comunidade quilombola de Saco das Almas, pertencente ao município de Brejo (MA).

A análise da referida dissertação por um parecer antropológico foi sugerida e iniciada pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão, responsável por apresentar ao Incra o pedido para considerar o estudo como RTID. Todavia, de lá para cá pouco se sabe dos resultados desse pedido. Até então é sabido apenas que o processo de reconhecimento de titularidade da terra dos quilombolas remanescentes do Saco das Almas está parado no Incra, sem nenhum andamento por parte da instituição.

Assim, o que se vê é o aumento dos conflitos fundiários e da violência no campo, especialmente com a expansão do agronegócio (“gaúchos”), que vem ameaçando os quilombolas de Saco das Almas.

Jean Pierre Leroy (2016: 11) afirma que a “política econômica brasileira, que prioriza um desenvolvimento baseado na produção e exportação de commodities, tem por efeito a destruição acelerada dos ecossistemas e a marginalização de povos indígenas, comunidades tradicionais e setores de campesinato”. Dessa forma, tais grupos são marginalizados e veem seus direitos sendo encurralados pelo avanço de grandes obras de infraestrutura sobre seus territórios, sustentadas pelo governo central, no qual a questão ambiental acaba sendo articulada com interesses privados.

Nessa esteira, Daniel Sarmiento (2006: 3), em seu parecer enquanto procurador da República, afirmou:

Neste contexto, evidencia-se a precariedade da situação dos quilombolas, pois até a desapropriação ou a imissão provisória do Estado na posse da área a que fazem jus, a sua permanência nos respectivos territórios étnicos permanece exposta ao risco grave e constante de investidas dos respectivos proprietários e de terceiros. E este risco é ainda maior, tendo em vista o fato de que grande parte das comunidades quilombolas está situada em áreas caracterizadas por intenso conflito fundiário.

Ademais, há um fato novo: o atual presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, vinculou o Incra, anteriormente ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, ao Ministério da Agricultura, fortalecendo o agronegócio. Logo nos primeiros dias de mandato, ele chegou a paralisar todos os processos de reforma agrária e de demarcação de terras, voltando atrás em seguida.

Assim, o que se vê é o próprio Estado turbando a demarcação e titulação de terras quilombolas e se unindo aos poderosos da bancada ruralista que defendem

os interesses do agronegócio. Nesse sentido, Daniel Sarmento (2016: 279) resalta a interferência de terceiros na proteção dos territórios quilombolas:

O risco de destruição a que estão expostas as culturas tradicionais é muito elevado pelas pressões decorrentes da sua relação sempre tensa com a sociedade envolvente. Os grupos tradicionais têm, em geral, a sua identidade cultural estreitamente ligada a um território específico, e a disputa com terceiros – quase sempre muito mais poderosos –, pela posse deste espaço físico representa provavelmente a maior ameaça à sua cultura, pelo menos no Brasil.

Para Pierre Bourdieu (1997: 107), essa situação ocorre porque o Estado concentra e exerce o poder simbólico no campo político, poder esse representado pelos atos estatais que, segundo o autor (id., 2014: 47), “são atos autorizados, dotados de uma autoridade que, gradualmente, por uma série de delegações em cadeia, remete a um lugar último, como o é o deus de Aristóteles: o Estado”.

Enquanto isso, mesmo diante dessa conjuntura, as comunidades do Saco das Almas têm a esperança de que seu processo prossiga e um dia, finalmente, consigam a titulação definitiva da terra. Por outro lado, a intolerância do Estado, por meio de atos praticados pelo atual presidente da República e da pressão dos grandes agricultores (como os “gaúchos”), também causa desesperança nos moradores do quilombo.

## 5. Considerações Finais

O objetivo deste artigo foi apresentar ao leitor o Quilombo Saco das Almas, localizado no município de Brejo (MA), através da sua história, luta e resistência nesse processo de constantes conflitos acerca da titularidade da terra – uma vez que da posse os quilombolas já desfrutam, pois vivem e produzem há anos nesse território.

Trazemos um pouco do patrimônio cultural produzido pelos quilombolas, com suas atividades alimentares e artísticas que, além de reforçar a identidade dos moradores do quilombo, contribuem como provas vivas para que um dia tenham a titularidade da terra pela qual lutam há tanto tempo e que é hoje um grande palco de construção de memórias.

Elencamos alguns direitos já reconhecidos dos quilombolas, que foram conquistados por meio de muitas lutas e têm como marco inicial a Constituição Federal de 1988, a denominada “Constituição Cidadã”.

Verificamos também que há sérias ameaças aos direitos dos quilombolas de Saco das Almas, destacando-se o avanço do agronegócio na região, a vinculação do Incra ao Ministério da Agricultura (com sérios interesses de grandes

empresários e da bancada ruralista do Congresso Nacional) e o discurso de ódio propagado pelo presidente Jair Messias Bolsonaro.

Mesmo diante de toda essa adversidade, os quilombolas de Saco das Almas têm uma história de luta e sobrevivência que ultrapassa gerações, desde Timóteo até os atuais guerreiros, que carregam a esperança de ter a titulação de seu território e continuam lutando para que seus direitos sejam respeitados, sem retrocessos.

## Referências

- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral*. São Luís: Sioge, 1988.
- AYRES, Genny Magna de Jesus Mota. *Pretos, brancos e agregados em Saco das Almas*. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BERGSON, Henri. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1997. p. 91-136.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-1992)*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 5 out. 1988a.
- BRASIL. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares – FCP e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 16002, 23 ago. 1988b.
- BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 2, 7 ago. 2000.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 1, 10 jan. 2003a.

- BRASIL. Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 4, 21 nov. 2003b.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Instrução Normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 190, p. 83-85, 1º out. 2008.
- CASTRO, Maria Laura Viveiros de; FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio imaterial no Brasil*. Brasília, DF: Unesco: Educarte, 2008.
- FERREIRA, Daciléia Lima. *Memória e identidade na Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Humanas – Sociologia) – Universidade Federal do Maranhão, São Bernardo, 2017.
- FERREIRA, Daciléia Lima. *Memória e identidade da Vila das Almas: um estudo sobre o trabalho da Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA*. São Luís: Edufma, 2018.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- LEROY, Jean Pierre. *Mercado ou bens comuns? O papel dos povos indígenas, comunidades tradicionais e setores do campesinato diante da crise ambiental*. Rio de Janeiro: Fase, 2016.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- SARMENTO, Daniel. *A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação*. Brasília, DF: MPF/PGR, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/2Fd7cHH>. Acesso em: 10 jan. 2019.
- SARMENTO, Daniel. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia*. 2. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016.
- SILVA, Simone Rezende. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: COLOQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 12., 2012, Bogotá. *Actas [...]*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012. p. 1-14.
- SOUZA NETO, Cláudio Pereira; SARMENTO, Daniel. *Direito constitucional: teoria, história e métodos de trabalho*. 2. ed., 2. reimp. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

Recebido em: 30/03/2019

Aceito em: 23/05/2020

**Como citar este artigo:**

FERREIRA, Daciléia Lima; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort de; BRUSSIO, Josenildo Campos e SILVA, Vanessa Cristina Ramos Fonsêca da. Memória e identidade no quilombo Saco das Almas: luta, resistência e direitos quilombolas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 685-704.

## Cidadania enquanto “mercadoria política”: reflexões em torno do exemplo dos refugiados sírios na rota do Mediterrâneo<sup>1</sup>

Fabio Martinez Serrano Pucci<sup>2</sup>

Oswaldo Mário Serra Truzzi<sup>3</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é – a partir do exemplo da travessia de refugiados sírios para a Europa pelo Mediterrâneo – analisar como o monopólio dos Estados sobre a concessão da cidadania está relacionado à conversão desta em uma “mercadoria política” (nos termos de Michel Misse) muito lucrativa para atravessadores de fronteiras e traficantes de pessoas. Conclui-se que a adoção de políticas restritivas que combatem esse mercado ilegal – como no caso do fechamento da rota do Mediterrâneo – paradoxalmente aumenta o lucro dos atravessadores de fronteiras e traficantes de pessoas, bem como eleva o risco à vida dos refugiados.

**Palavras-chave:** Mercadoria política. Cidadania. Rota do Mediterrâneo. Refugiados sírios. Atravessadores de fronteiras.

<sup>1</sup> Este artigo é resultado de uma bolsa de doutorado no Brasil (processo nº 2016/19485-2) e de Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (processo nº 2018/20996-7), ambas da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

<sup>2</sup> Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil – fabiosop@msn.com

<sup>3</sup> Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil – truzzi@ufscar.br

## **Citizenship as a “political commodity”: the case of the Syrian refugees in the route of the Mediterranean**

**Abstract:** *Following the example of Syrian refugees crossing the Mediterranean into Europe, this article analyzes how the monopoly of the states in granting citizenship is related to its conversion into a very profitable “political commodity” (in Misse’s words) to smugglers and human traffickers. The results show that the adoption of strict policies against this illegal market (such as the closure of the Mediterranean route) paradoxically raises the profits of such smugglers and human traffickers. In addition, it increases the risk to refugees’ lives.*

**Keywords:** *Political commodity. Citizenship. Mediterranean route. Syrian refugees. Smugglers.*

### **Introdução: definição formal de refugiados e a complexidade dos fluxos mistos**

É sabido que existe uma definição formal tanto para “refugiados” quanto para “migrantes econômicos”. Estes exercem uma migração voluntária, com o objetivo de melhorar de vida, enquanto aqueles são forçados a deixar o seu país de origem.

A Convenção de 1951 da Organização das Nações Unidas (ONU) define o refugiado como um indivíduo que:

[...] receando com razão ser perseguido em virtude de sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontra fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir proteção daquele país (Acnur, 1998: 49-50 apud Haydu, 2010: 25).

Essa definição, no entanto, era aplicada apenas aos casos de europeus que haviam sido perseguidos na Segunda Guerra Mundial. Em 1967 é assinado o Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados, do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur), que remove as reservas temporais e geográficas da Convenção de 1951, permitindo que pessoas de outros continentes e vítimas de outros conflitos (que não a Segunda Guerra) também sejam identificadas como refugiadas (Moreira, 2012).

Já em 1984 é assinada a Declaração de Cartagena, com uma visão ainda mais ampliada dos refugiados, na qual se incluem as:

[...] pessoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública (apud Alarcón, 2016: 229).

A necessidade de uma visão ampliada do refúgio decorre do fato de que os conflitos não se esgotaram, surgindo assim novas modalidades de refúgio antes não amparadas em lei. A essa noção mais ampliada acrescenta-se a de “deslocamento forçado”, que abrange não apenas os deslocamentos para fora do país, mas também aqueles que se dão internamente. A International Organization for Migration (IOM, 2019) define “deslocamentos forçados” como aqueles resultantes de conflito armado, violência generalizada, violações aos direitos humanos, desastres naturais ou, ainda, desastres causados pelo homem.

No entanto, para Heaven Crawley (informação verbal),<sup>4</sup> a dicotomia entre migrações forçadas e voluntárias é simplista, pois não reflete a realidade. Portanto, embora em teoria a definição de refugiados seja clara, o mesmo não se pode dizer do universo empírico. Segundo Mezzadra (2015), a proliferação de novas fronteiras, cada vez mais heterogêneas, leva ao apagamento dos limites entre os conceitos de migração voluntária e forçada. Logo deixa de haver uma definição universal e técnica para um conceito que se torna cada vez mais político. Assim, os agentes da burocracia estatal acabam tendo um campo maior de decisão sobre quais solicitações de refúgio serão aceitas ou não, o que tende a incrementar a arbitrariedade sobre tais julgamentos.

A decisão de migrar ocorre quando há um ponto de inflexão na trajetória do indivíduo ou da família – por exemplo, quando as pessoas perdem sua casa, familiares ou emprego. De acordo com Samuel MacIsaac (informação verbal),<sup>5</sup> cada indivíduo ou família é capaz de suportar diferentes níveis de violência, e a decisão de se deslocar – seja internamente ou para fora do território nacional – é composta, em diferentes proporções (variando caso a caso), tanto pelo fator econômico quanto pela violência propriamente dita. Assim, em teoria, uma família ou indivíduo só irá optar por se deslocar quando os constrangimentos a que for submetido (seja por violência ou privação econômica) superarem o limite do suportável.

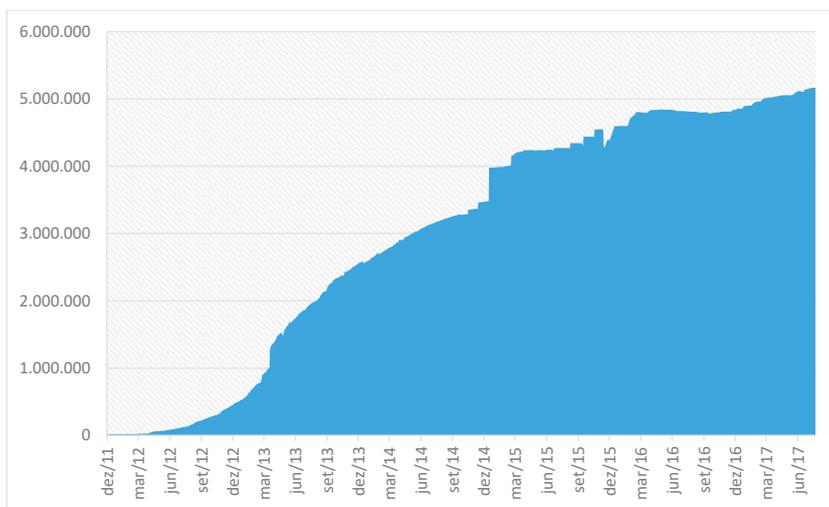
<sup>4</sup> Informação obtida na apresentação “Journeys over land and sea”, apresentada na ocasião do Summer Course on Refugees and Forced Migration, que ocorreu em Toronto, de 10 a 13 de maio de 2018.

<sup>5</sup> Informação obtida na apresentação “Sectarian violence in the aftermath of the Second Gulf War”, apresentada na ocasião da Canadian Association for Refugee and Forced Migration Studies (CARFMS) Annual Conference 2018, que ocorreu na Carleton University, em Ottawa, Canadá, de 22 a 25 de maio de 2018.

## O caso dos refugiados sírios pelo mundo

Segundo o Acnur, em 2013 atingiu-se a maior quantidade de deslocamentos forçados após a Segunda Guerra Mundial: foram 51 milhões de pessoas afetadas no mundo, das quais cerca de um terço são refugiadas (Godoy, 2014; Pereira; Silva, 2016). A guerra da Síria já teve como consequência um dos maiores fluxos de refugiados desde a Segunda Grande Guerra, e o Acnur realizou a maior operação de sua história para lidar com a questão.

Segundo esse organismo, já havia 5.622.358 refugiados em março de 2018, dos quais 460.376 (8,2%) estavam em campos de refugiados. De janeiro de 2014 a julho de 2017 o número de refugiados mais que dobrou, passando de 2,39 milhões para 5,1 milhões (Acnur, 2018), numa situação que já se prolonga por mais de seis anos.



**Gráfico 1.** Refugiados sírios no mundo, em números absolutos, ao longo dos meses e anos

Fonte: Acnur (2018).

Por conta da guerra, somente em 2014 cerca de 50% dos sírios deixaram suas casas. Atualmente, há 6,3 milhões de sírios deslocados internamente (Vignal, 2018). A maior parte dos refugiados estão nos países vizinhos: em março de 2018 havia 3.561.707 sírios na Turquia, 991.917 no Líbano e 659.063 na Jordânia (Acnur, 2018). No entanto, segundo Vignal (op. cit.), esses números se referem apenas aos refugiados registrados pelo Acnur no Oriente Médio, mas não incluíam 610 mil sírios na Jordânia e 500 mil no Líbano não registrados formalmente.

Conforme o Acnur (2018), 952.446 sírios haviam solicitado asilo na Europa até julho de 2017, 64% deles apenas na Alemanha e na Suécia, pois são países

que contam com um eficiente Estado de bem-estar social. Portanto, uma vez que os refugiados já tenham saído da Síria para os Estados vizinhos e depois planejem ir a um país específico (como o Canadá, a Alemanha ou a Suécia), essa migração, que antes era somente forçada, adquire também características típicas de uma migração econômica (Oliveira; Peixoto; Góis, 2017). Nessa etapa, então, as redes sociais irão desempenhar um papel mais importante do que quando da saída da Síria.

Segundo a teoria da “causação cumulativa” (Massey, 1998) ou do “*stock* cumulativo” (Nolasco, 2016), com o passar do tempo determinado fluxo migratório tende a sustentar a si mesmo, tornando-se progressivamente mais propício do que antes. Por exemplo, um pioneiro que migre de um país X para um país Y encontrará obstáculos e dificuldades não enfrentados antes por nenhum compatriota. Esse pioneiro não dispõe de nenhuma informação a seu favor que o ajude a se estabelecer melhor no país Y. O risco que ele corre, portanto, é muito grande. Com o passar do tempo, no entanto, outros compatriotas migram de X para Y e passam a estabelecer redes sociais, tornando o risco para os novos migrantes cada vez menor. Quanto menor for o risco, mais pessoas irão migrar, e quanto mais pessoas migrarem, menor será o risco para os novos migrantes. Assim, essa teoria afirma que um fluxo migratório tende a perpetuar a si mesmo de maneira cumulativa.

Essa tese, inclusive, está na raiz do receio de muitos países europeus em conceder asilo para refugiados. Segundo Arendt (2012: 385), após a Segunda Guerra Mundial os países europeus fecharam suas fronteiras para os refugiados e apátridas pela apreensão de que pudesse haver uma emigração em massa, como se fosse a “primeira gota de um dilúvio que se prenunciava cada vez maior”. Isso não parece ser menos verdade hoje do que naquela época. A migração de sírios para a Europa (ainda que em número pequeno quando comparado ao de sírios que se deslocaram para outros países do Oriente Médio) trouxe o temor de que eles permaneceriam na Europa, causando reações xenofóbicas e pressão pelo fechamento de fronteiras.

No entanto, a teoria da causação cumulativa não parece se sustentar no caso dos sírios na Europa, uma vez que as informações dadas pelos pioneiros que chegam à Alemanha ou à Suécia se tornam obsoletas rapidamente:

Os conselhos dados a eles [refugiados sírios] por seus predecessores diziam respeito a como era a Rota dos Bálcãs de seis a trinta meses antes de suas próprias jornadas. Informações sobre quais fronteiras atravessar e como fazê-lo, que tipo de serviços e valores esperar dos atravessadores de fronteira, com quantas pessoas viajar, onde dormir e como se orientar pelos campos estavam frequentemente desatualizadas (Mandic, 2017: 34, tradução nossa).

A travessia era mais simples antes do fechamento da rota dos Balcãs,<sup>6</sup> em março de 2016: os primeiros sírios que viajaram antes desse período descrevem a jornada como razoavelmente fácil; os sírios que atravessaram depois, entretanto, tiveram que lidar com informações falsas e com riscos e ameaças maiores do que esperavam. Esse é um caso curioso, em que os pioneiros enfrentaram muito menos riscos do que os migrantes que vieram depois, evidenciando como alterações nas políticas migratórias levadas a cabo por determinados países podem influir sobre os efeitos da teoria da causalção cumulativa acima referida.

O fechamento da rota dos Balcãs aumentou o risco de os migrantes serem capturados por “traficantes de pessoas” e demonstra também que as políticas restritivas dos Estados são antes a causa do que a consequência do aumento de “atravessadores de fronteiras” e do “tráfico de pessoas” (ibid.).

Além disso, outra importante rota de entrada para a Europa tem sofrido restrições. Segundo Gonçalves (2017), o governo italiano vem criando dificuldades para migrantes e refugiados atravessarem o Mar Mediterrâneo da Líbia para a Itália.<sup>7</sup> Com o fechamento dessa rota, aumenta a importância do acordo entre Turquia e União Europeia (UE),<sup>8</sup> bem como da questão da integração dos sírios na Turquia.

Tais políticas tiveram como consequência o aumento da quantidade de “traficantes de pessoas” em detrimento do número de “atravessadores de fronteiras”. Segundo Mandic (op. cit.), os “traficantes de pessoas” estão ligados a vários tipos de abuso dos direitos humanos dos migrantes, colocando-os em diversas situações de risco, enquanto os “atravessadores de fronteiras” procuram oferecer um serviço de credibilidade, inclusive disponibilizando informações importantes para a sobrevivência dos refugiados, que de outra maneira não teriam acesso às fronteiras. Ainda segundo Mandic (ibid.), enquanto os governos veem os “atravessadores de fronteiras” como criminosos perigosos, os refugiados os veem como guias e aliados. Assim, segundo esse autor, apesar de criminosos, os “atravessadores de fronteiras” ajudam esses migrantes a alcançar seu objetivo de chegar à Europa – tarefa na qual os governos falharam.

Para Oliveira, Peixoto e Góis (op. cit.), enquanto os “atravessadores de fronteiras” cometem um crime contra os Estados, os “traficantes de pessoas” perpetram crimes contra pessoas. Entretanto, segundo Fargues e Bonfanti (2014),

<sup>6</sup> A rota dos Balcãs inclui em seu percurso os seguintes países: Turquia, Grécia e Macedônia, em um primeiro momento; e então Sérvia, Hungria, Bulgária, Croácia e/ou Romênia (Almeida; Mello, 2017).

<sup>7</sup> Segundo a Altai Consulting (2015: 8, tradução nossa), “80% dos barcos que chegavam à Itália em 2014 haviam partido da costa da Líbia, mas o número de barcos partindo do Egito e da Turquia também aumentou em 2014”.

<sup>8</sup> Em março de 2016 foi assinado um acordo entre a UE e a Turquia para remanejar para este país os refugiados que chegam à Grécia. Em troca, a Turquia passou a receber incentivos políticos e financeiros da UE (Almeida; Mello, op. cit.).

esses atravessadores são responsáveis por incontáveis mortes de imigrantes e refugiados no mar e, por esse motivo, é imperioso que as políticas combatam esse mercado ilegal. Conforme defendem os autores (ibid.), em setembro de 2014 “atravessadores de fronteiras” deliberadamente afundaram um barco com 500 pessoas a bordo, mas não são eles a causa do problema, motivo pelo qual as políticas que visam combater esse mercado ilegal não irão atingir seus propósitos. O motivo da proliferação dos “atravessadores de fronteira” estaria na demanda dos refugiados, e é essa demanda que precisa ser combatida pelas políticas. Deste modo, afirmam Fargues e Bonfanti (ibid.), não é suficiente inibir a travessia da Líbia para a Itália, mas é necessário também assegurar que a Líbia seja um país seguro de asilo, o que, todavia, não é o caso. Assim, a solução para esse problema é muito mais complexa do que pode parecer em um primeiro momento: não basta atacar o mercado ilegal dos “atravessadores de fronteiras”.

“As rotas oceânicas para a Europa estão cada vez mais letais. Um vasto número de pessoas perdeu suas vidas: 15.016 pessoas mortas e/ou desaparecidas foram contadas entre janeiro de 1998 e setembro de 2014” (ibid.: 5). Fargues e Bonfanti (ibid.) estimam que o risco de morte na travessia do Mediterrâneo subiu de 0,4% em 1998 para 2,1% em 2014. A IOM (2018) relata que em 2015 houve 3.783 mortes no Mediterrâneo, em 2016 esse número subiu para 5.143, e em 2017 caiu para 3.139. Somente em 2018 já houve 498 mortes. Segundo Boghani (2018), embora o número de óbitos tenha caído de 2016 para 2017 – em consequência do acordo da UE com a Líbia para inibir a rota do Mediterrâneo –, o risco de morte na travessia cresceu nesse período: de 1 morte a cada 71 travessias, o risco aumentou para 1 a cada 55. Para a autora, isso se deve ao fato de os “atravessadores de fronteiras” terem passado a usar barcos não propícios à travessia oceânica, tornando-a mais perigosa. Portanto, o efeito de inibir a travessia ilegal diminuiu o número de mortes de 2016 a 2017 (devido à menor quantidade de atravessamentos), mas por outro lado aumentou o risco de morrer no trajeto (por estimular travessias mais perigosas).

Fargues e Bonfanti (op. cit.) citam o caso da operação *Mare Nostrum*, uma política humanitária do governo italiano que visava reduzir o número de mortes na travessia do Mediterrâneo. Embora tenha resgatado mais de 100 mil pessoas em apenas um ano, ela não obteve sucesso em reduzir o risco de morte (em termos percentuais) na travessia. Isso fez com que os críticos à operação afirmassem que ela estava estimulando a vinda de refugiados, ou seja, que não estava combatendo a demanda. No entanto, segundo a Altai Consulting (2015), essa teoria não se sustenta, uma vez que após o fim das operações da *Mare Nostrum*, em maio de 2015, 33 mil imigrantes chegaram à Itália – número maior que o de 26 mil chegadas em maio de 2014, quando essa política ainda estava em vigor.

De acordo com a Altai Consulting (ibid.), muitos “atravessadores de fronteiras” tiraram proveito da operação *Mare Nostrum*, pois começaram a fazer o

cruzamento do Mediterrâneo em barcos não apropriados para travessias oceânicas. A justificativa para tal atitude era que os imigrantes e refugiados seriam resgatados pela guarda costeira italiana, o que dispensaria o uso de barcos próprios à travessia. Isso colocou em risco a vida de muitas pessoas e aumentou o lucro desses “atravessadores de fronteiras”. Há relatos de sírios que teriam pago de 2 mil a 3 mil euros por pessoa para serem levados à Europa (ibid.).

Ainda segundo a Altai Consulting (ibid.), em 2014 os “atravessadores de fronteiras” passaram a oferecer a travessia do Mediterrâneo por um preço mais alto para os sírios, em troca de um serviço de maior qualidade e com mais segurança do que aquele prestado aos imigrantes de outras nacionalidades (com menor poder de compra).

Atualmente, segundo Gonçalves (op. cit.), o governo da Itália e da Líbia estão dificultando a travessia dos imigrantes e refugiados pelo Mar Mediterrâneo. Esses governos inclusive acusaram organizações não governamentais (ONGs) que resgatam os refugiados no mar de serem parceiras dos “atravessadores de fronteiras” e dos “traficantes de pessoas”. Não obstante, algumas ONGs, como a Médicos sem Fronteiras, continuaram a resgatar pessoas no Mediterrâneo, mas desistiram depois que foram intimidadas e ameaçadas pela guarda costeira da Líbia (Mediterrâneo..., 2018).

Segundo Boghani (op. cit.), em fevereiro de 2017 a UE investiu 245 milhões de euros na Líbia como parte de um acordo para dificultar a saída de barcos deste país, tendo a polícia costeira líbia recebido treinamento para fiscalizar as rotas de fuga do local. A autora ainda afirma que esse dinheiro teria como função estimular o governo da Líbia a oferecer melhores condições de asilo no país, bem como a incentivar o retorno voluntário dos imigrados aos seus países de origem.

Em 28 de novembro de 2014, 28 países da UE em conjunto com 9 países do norte da África assinaram o Acordo de Cartum, visando estabelecer uma cooperação intergovernamental contra a atuação de “atravessadores de fronteiras” e “traficantes de pessoas”. Entre os objetivos estariam:

[...] estabelecer e administrar centros de recepção; cooperar na identificação e acusação formal de redes criminosas; dar suporte às vítimas do tráfico [de pessoas]; proteger os direitos humanos dos imigrantes que utilizaram serviços dos “atravessadores de fronteiras”; e promover o desenvolvimento sustentável em países de origem e trânsito com o objetivo de atingir as raízes das causas da migração irregular (Altai Consulting, op. cit.: 98, tradução nossa).

No entanto, tais “políticas migratórias”, que de acordo com seus elaboradores procuram inibir o “tráfico de pessoas”, vem resultando no efeito oposto: o

aumento da vulnerabilidade dos refugiados e o empoderamento dos “traficantes de pessoas”:

No segmento Turquia-Grécia da Rota [dos Balcãs], políticas feitas contra os atravessadores ilegais geraram consideráveis efeitos contraproducentes, incluindo o bem conhecido episódio de afogamento de 3.078 migrantes no Mediterrâneo em julho de 2016 (Mandic, op. cit.: 29, tradução nossa).

Além disso, como tais políticas na prática não atuam na origem do que buscam combater, elas acabam por obter o resultado oposto ao que pretendem. Assim, no caso de políticas que visam combater o “tráfico de pessoas”, o desfecho que se tem é o aumento da vulnerabilidade dos imigrantes e do lucro dos “atravessadores de fronteiras” e “traficantes de pessoas” (Oliveira; Peixoto; Góis, op. cit.). Segundo as Nações Unidas (apud *ibid.*), o tráfico de pessoas movimenta cerca de 24 milhões de euros por ano e envolve mais de 2,4 milhões de pessoas.

Mandic (op. cit.)<sup>9</sup> aponta que 76,5% dos custos dos refugiados na travessia para a Europa são destinados a “atravessadores de fronteiras”. Esses migrantes gastam, em média, 955 euros por indivíduo. Para esse autor, antes do fechamento da rota dos Balcãs, em março de 2016, o custo dos “atravessadores de fronteiras” era cerca de 500 euros mais barato. Isso significa que a política de fechamento das rotas obteve efeito contrário ao esperado: ao invés de inibir a travessia, fez com que ela se tornasse mais custosa (aumentando o lucro dos “atravessadores de fronteiras”) e mais perigosa (com maior risco à vida dos refugiados).

Esses dados nos levam ao argumento central deste artigo, qual seja, a ideia de que as políticas restritivas adotadas pelos governos obtêm resultado oposto ao esperado, transformando a travessia para a Europa em uma “mercadoria política” (Misse, 2015). O interesse dos imigrantes e refugiados pela Europa se deve à cidadania oferecida àqueles que conseguirem obter o refúgio. Por trás desse lucrativo mercado ilegal de travessia de fronteiras está, portanto, o monopólio dos Estados sobre a concessão da cidadania – que tem se tornado um recurso cada vez mais escasso. Nesse sentido, a ideia de “escassez da cidadania” é fundamental para compreender como a travessia das fronteiras pôde se converter em uma “mercadoria política”.

## A produção da escassez da cidadania

Entende-se cidadania aqui no sentido mais formal do termo, ou seja, como uma existência jurídica, uma “personalidade legal” que possibilita o direito à ação

<sup>9</sup> Estas estimativas são para a rota dos Balcãs, que sai da Turquia e vai até a Sérvia.

e à livre expressão de opiniões (Gündogdu, 2015). São esses os direitos, segundo Arendt (op. cit.), dos quais os refugiados e apátridas são privados quando já não pertencem a nenhuma comunidade política. Resta-lhes apenas a “nudez abstrata” dos direitos humanos, que não os incluem em nenhuma ordem política.

Segundo José Murilo de Carvalho (2002), a cidadania é constituída pelos direitos civis, políticos e sociais. “Direitos civis são os direitos fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei” (ibid.: 9). Já os “direitos políticos têm como instituição principal os partidos e um parlamento livre e representativo. São eles que conferem legitimidade à organização política da sociedade. Sua essência é a ideia de autogoverno” (ibid.: 10). Por fim, “os direitos sociais garantem a participação na riqueza coletiva. Eles incluem o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, à aposentadoria” (ibid.: loc. cit.).

Para obter a cidadania, os solicitantes de refúgio precisam passar antes por um processo de análise, caso a caso, cujo parecer pode ser extremamente arbitrário, pois depende de alguns funcionários da burocracia estatal decidirem quais dores são “sagradas” e “dignas de serem transformadas na figura do refúgio” (Navia, 2016: 203) e quais dores são “profanas” e, portanto, indignas desse direito.

Souza (2016: 191) afirma que a “arbitrariedade das fronteiras e das leis” é o ponto de partida para o funcionamento do sistema. Desse modo, é criada uma linha moral que separa aqueles que merecem dos que não merecem a cidadania – linha que coincide, em alguns países, com a diferenciação que se faz entre refugiados e migrantes econômicos. Assim, os reconhecidos como refugiados desfrutam da cidadania, enquanto os migrantes econômicos são mantidos na ilegalidade, como “indesejáveis” (Navia, op. cit.).

Ainda segundo Souza (op. cit.), a distribuição de proteção aos refugiados possibilita a gestão biopolítica das migrações. Ou seja, a proteção humanitária permite um maior controle sobre esses fluxos e, por meio da administração e da burocracia, pode decidir quem tem direito a viver (com cidadania) e quem pode apenas sobreviver. Portanto, administra-se um regime no qual a forma de distribuir a proteção aos refugiados se converte em forma de distribuir a escassez. Ou seja, por ser a cidadania um recurso escasso, ela precisa ser racionalizada e distribuída somente para os sujeitos que atingiram o limite extremo entre a vida e a morte. “A cidadania é ‘gerenciada’ como se não houvesse cidadania para todos e, nestes termos, a condição jurídica de ‘refugiado’ só pode existir enquanto rarefeita” (ibid.: 191).

Para Navia (op. cit.), somente quando a vida é rarefeita é que se pode ser um refugiado. Caso a pessoa não tenha atingido o limite entre vida e morte, ou seja, caso não tenha se tornado alguém “exterminável”, não cabe o seu reconhecimento como refugiado. Se ela não atingiu esse nível de dor de uma pessoa “exterminável”, então é “indesejável” pelos padrões do sistema mundial de refúgio. No

limite, como pessoa que não se tornou “exterminável”, ela não mereceria a obtenção da cidadania em um novo país.

Surge então um “novo regime da verdade” (Fassin, 2012: 113) no qual os refugiados precisam revelar o seu sofrimento se quiserem obter a cidadania. O Estado precisa tocar as feridas do solicitante de refúgio para atestar a veracidade de seus relatos. O corpo passa a ser político, na medida em que é uma testemunha do poder (pois contém as cicatrizes da tortura, por exemplo).

Nesse sentido é que “o certificado emitido por um perito médico, ou às vezes um psicólogo, atestando a perseguição [física e psicológica] suportada se tornou um componente essencial da solicitação [de refúgio] submetida à avaliação do Estado” (ibid.: 113, tradução nossa). Há nesse “novo regime da verdade”, portanto, um descrédito em relação à palavra do refugiado: “O reconhecimento da razão das vítimas de perseguição é colocado em face da razão de Estado” (ibid.: 122, tradução nossa) – geralmente de modo que esta prevalece sobre aquela. Para Fassin (ibid.: 147, tradução nossa), “um solicitante de refúgio não precisa de histórias verdadeiras, ele precisa de narrativas efetivas”.

Os defensores do humanismo argumentam que o estatuto dos refugiados (e conseqüentemente a proteção que se pode oferecer a eles) dependeria desse frágil consenso sobre o que é, tecnicamente, um refugiado e o que é apenas um migrante econômico. No entanto, Souza (op. cit.) afirma que não é preciso abrir mão das conquistas humanitárias que favorecem os refugiados para fazer uma crítica a esse humanismo e a essa divisão arbitrária entre refugiados e migrantes econômicos. O autor defende que as formas de distribuição da escassez não são técnicas, mas sim arbitrárias e políticas. Na realidade, segundo ele, é essa divisão arbitrária entre refugiados e migrantes econômicos que permite a manutenção da cidadania como um recurso escasso.

Portanto, é o “gerenciamento da cidadania” por parte dos Estados que permite que ela seja negociada como um recurso escasso, que não pode ser oferecido a todos os imigrantes e solicitantes de refúgio, mas apenas em casos muito específicos. Além da *escassez*, essa cidadania tem a propriedade de ser *precária*, porque depende da vontade de outras pessoas ou instituições e é concedida como se fosse um privilégio excepcional, que não pode ser oferecido a todos.

Não havendo mais garantias de que alguém poderá permanecer em território europeu, a concessão da cidadania passa a depender de uma política situacional que torna a estadia provisória. Os solicitantes de refúgio passam a ter um status indeterminado. Não se fala mais em direitos, mas em concessão humanitária. Nesse sentido, o “governo humanitário”<sup>10</sup> permite que as ações políticas em prol

<sup>10</sup> Com “governo humanitário”, Fassin (op. cit.: 1, tradução nossa) designa a “exitosa disposição dos sentimentos morais na política contemporânea”. Já o termo “sentimentos morais” designa “as emoções que dirigem nossa atenção ao sofrimento dos outros e nos fazem querer remediá-lo”.

de refugiados sejam vistas como concessões (ou exceções), e não como uma garantia de direitos (que seria a regra) (Fassin, op. cit.).

Além disso, no latim, “precária” significa “incerta”, sugerindo que a cidadania pode ser concedida, mas também retirada a qualquer tempo; e ainda pode ser diminuída ou erodida, levando à condição de “não pessoa” (informação verbal).<sup>11</sup> A perda de uma comunidade leva à subtração da dignidade humana e ao que Arendt (op. cit.) chama de “nudez abstrata”, ou seja, a perda de todos os direitos, inclusive do “direito de ter direitos”.

### Ambiguidade da lei: um terreno profícuo para a produção de “mercadorias políticas”

Empiricamente, na análise caso a caso das solicitações de refúgio existe muita imprecisão sobre o que se considera de fato um refugiado: é uma decisão mais política do que técnica, em que “a ambiguidade encontra espaço para crescer, [e] os interesses das partes encontram espaço para negociar informalmente o sentido final” (Misse, 2015: 502).

Em outras palavras, a ambiguidade é um terreno profícuo para a proliferação das “mercadorias políticas”. Nesse sentido, Misse (2006: 209) propõe, “em resumo, chamar de mercadorias políticas toda a mercadoria que combine custos e recursos políticos (expropriados ou não do Estado) para produzir um valor de troca político ou econômico”.

Tenho proposto o conceito de “mercadoria política” [...] para melhor operar analiticamente essa variedade de trocas e negociações ilícitas que correspondem, em grande parte, às representações sociais de “corrupção”, “clientelismo”, “extorsão”, “tráfico de influência”, “fraudes econômicas”, etc. Em todos esses casos, tenho insistido sobre a necessidade analítica de se abstrair a dimensão moral para compreender esses processos sociais como mais uma forma, não exclusivamente econômica, de *mercado ilegal* (id., 2015: 509, grifos do autor).

Para chegar aos países europeus, onde podem obter cidadania, na maior parte das vezes os refugiados precisam recorrer a mercados ilegais de travessia das fronteiras e à falsificação de documentos. Desse modo, as rotas tornadas ilegais pelos Estados permitem que a travessia das fronteiras se converta em “mercadoria política”:

<sup>11</sup> Informações obtidas na palestra “Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary”, proferida pela professora Ayten Gündoğdu. A palestra fez parte da programação do 3º Curso de Verão: O Refúgio em uma Perspectiva Global, na Fundação Casa de Rui Barbosa, realizado na cidade do Rio de Janeiro entre os dias 11 e 15 de dezembro de 2017.

Todas essas formas de conversão da ilegalidade em mercadoria negociável não podem ser compreendidas senão como um mercado ilegal que oferece, privadamente, bens e serviços monopolizados pela soberania do Estado moderno. Nesse sentido, a própria regulação dos mercados econômicos pelo Estado, por exemplo, criminalizando a produção e a comercialização de certas mercadorias, cria ao mesmo tempo a possibilidade de emergência da oferta ilegal dessas mercadorias (ibid.: 512).

Com efeito, ao criminalizar a passagem de imigrantes e refugiados por suas fronteiras, os Estados acabam por convertê-la em uma “mercadoria política”. Mais do que a travessia de fronteiras em si, a própria cidadania se torna uma “mercadoria política”, uma vez que para obtê-la os imigrantes e refugiados precisam se submeter aos mercados ilegais. Quanto maior for o monopólio do Estado sobre essa “mercadoria política” e quanto mais compulsórias forem as negociações em torno dela, maiores serão os custos envolvidos na sua obtenção (ibid.).

O “regime de escassez” da cidadania também faz com que esta se converta em uma “mercadoria política” mais valorizada, movendo negociações subterrâneas que favorecem desde traficantes de pessoas até grandes empresas, Estados e políticos. “Na era (da crise) dos refugiados, os Estados são organizações híbridas, dinâmicas e fluídas, e temas como a soberania, lucro, exploração, violência e monopólios fazem parte da mesma mesa de negociações” (Souza, op. cit.: 194).

## Populismo e o medo do “Outro”

É importante ressaltar que o “regime de escassez” da cidadania se fundamenta no argumento de que, se ela fosse concedida a todos os imigrantes e solicitantes de refúgio, haveria significativa perda dos direitos e da qualidade de vida das populações nativas. Dessa forma, a ideia de que a cidadania é um recurso escasso é do interesse de políticos populistas que se valem do medo da população para defender o fechamento das fronteiras.

Segundo Fassin (op. cit.), mesmo com a crise econômica, a UE permaneceu sendo um espaço no qual os direitos civis, políticos e sociais da população são mantidos. Isso atrai muitos refugiados e imigrantes que querem usufruir dessas benesses. Nesse sentido, ainda segundo o autor, fronteiras mais permeáveis são tidas como ameaça à cidadania hoje desfrutada pelos europeus em três sentidos: pelo temor do terrorismo, da integração de imigrantes de segunda geração e de mudanças na identidade cultural do bloco, que aumenta especialmente a hostilidade em relação ao islã e aos muçulmanos, vistos como uma ameaça à continuidade da identidade cristã europeia.

Segundo Bauman (2017), vive-se um “pânico moral”, ou seja, um medo generalizado de que o atual fluxo de refugiados possa afetar o bem-estar da sociedade

ocidental. Isso leva a reações xenófobas e ao conformismo dessa sociedade ante medidas autoritárias adotadas por governos populistas.

Bauman (ibid.) também afirma que a chegada dos “estranhos” causa ansiedade, pois eles são diferentes e imprevisíveis, ameaçando o estilo de vida estabelecido localmente. A presença dos refugiados nos remete à fragilidade de nosso próprio modo de vida. Se a vida deles – que antes parecia firme e estável – sofreu abalos que os forçaram a abandonar tudo que lhes era mais familiar, o mesmo pode acontecer a nossas vidas:

Esses nômades – não por escolha, mas por veredicto de um destino cruel – nos lembram, de modo irritante, exasperante e aterrador, a (incurável?) vulnerabilidade de nossa própria posição e a endêmica fragilidade de nosso bem-estar arduamente conquistado (ibid.: 21).

Nesse cenário de incertezas, os políticos populistas aparecem como verdadeiros profetas. Oferecem soluções mirabolantes para as questões que afligem a população do país. A impaciência com “o funcionamento geralmente mais lento do mecanismo democrático” (Carvalho, op. cit.: 222) leva à busca por um “messias político” ou um “salvador da pátria”, ou seja, um líder carismático que é visto como capaz de resolver todos os problemas da cidadania. O exemplo mais conhecido é Donald Trump, que adota um discurso agressivo contra migrantes e refugiados, culpando-os pelo terrorismo e pelo desemprego dos americanos. Seu discurso acabou ecoando na população, que viu nas afirmações disparatadas desse governante uma forma de cessar suas próprias angústias. De forma semelhante, a decisão do Reino Unido de sair da UE – o Brexit – se deve em alguma medida ao receio quanto aos movimentos migratórios.

Assim, os refugiados tornam-se bodes expiatórios para todos os problemas sociais: culpa-se o “Outro” para que não seja preciso enfrentar as próprias angústias e fracassos. Bauman (op. cit.) nos lembra, entretanto, citando Hobsbawm, que esse fenômeno não é novo, pois já estava presente nos nacionalismos dos séculos passados: uma nação fracassada sempre procura um salvador que coloque a culpa desse malogro no “Outro”.

## As consequências da adoção de políticas restritivas

No âmbito internacional, o fechamento das fronteiras muitas vezes se reveste de um discurso bem-intencionado, alegando o objetivo de oferecer proteção humanitária aos refugiados, uma vez que a travessia seria perigosa. Esse discurso “humanitário” que ascende ao plano político é definido como “governo humanitário” (Fassin, op. cit.).

O discurso humanitário acaba servindo de rótulo para uma série de políticas que mesclam desde assistência social a controle militar. Fassin (ibid.) afirma que há um consenso moral sobre a “razão humanitária”, tornando-a imune a críticas. Ações humanitárias já existiam antes; a novidade é que o humanitarismo ascende ao espaço público e à ação política. Esse rótulo passa a servir como justificativa para “intervenções humanitárias”, que podem abranger tanto intervenções pacíficas quanto armadas. Esse é o caso, por exemplo, da operação *Mare Nostrum*, na Itália, cujo objetivo alegado era salvar migrantes no mar, justificando assim um controle militar sobre o Mar Mediterrâneo (Tazzioli, 2015).

A ideia de que o fechamento das rotas de refugiados irá protegê-los dos perigos da travessia, embora se disfarce com uma “moral humanitária”, acaba surtindo efeito reverso: “Um negócio lucrativo de sequestro, tortura e extorsão de migrantes e refugiados, reduzidos a mercadorias, é facilitado por políticas migratórias repressivas, já que a Europa está disposta a fazer tudo para conter os migrantes que chegam” (Allafort-Duverger, 2017). Como afirma Hirata (2010: 140): “Quanto maior a incidência repressiva, maior o preço da mercadoria política e maior será o perigo e a disputa em torno da proteção”.

Por exemplo, nesta última década, milhões de refugiados e migrantes econômicos procuraram adentrar a Europa por meio do norte da África e do Oriente Médio, seja pela rota dos Balcãs (Turquia, Grécia, Macedônia, Sérvia, Hungria e Alemanha), seja atravessando o Mediterrâneo (geralmente da Líbia,<sup>12</sup> na África, em direção à Ilha de Lampedusa, na Itália).

Os refugiados gastam no mínimo mil dólares *per capita* para atravessar uma fronteira, como a da Síria para a Turquia (Mandic, op. cit.). No fim das contas, muitas famílias despendem dezenas de milhares de dólares e mesmo assim não conseguem atingir o objetivo de chegar à Europa e obter a tão desejada cidadania. Acabam tendo que viver em campos de refugiados e de detenção, seja na Grécia ou na Itália, enquanto esperam que seu destino seja decidido pelas autoridades.

As autoridades europeias fecharam tanto a rota dos Balcãs como a travessia da Líbia para a Itália pelo Mar Mediterrâneo, até mesmo proibindo as ONGs de realizar o resgate de imigrantes e refugiados no mar (Gonçalves, op. cit.). Ao fechar as fronteiras e negar ajuda humanitária aos refugiados e migrantes, porém, as autoridades estão apoiando o trabalho dos “traficantes de pessoas” e “atravessadores de fronteiras”. Na realidade, quanto maior a ilegalidade da travessia, maior o seu custo enquanto “mercadoria política” (Misse, 2006, 2015).

<sup>12</sup> Segundo a Altai Consulting (op. cit.), até julho de 2013 os sírios chegavam à Líbia por via aérea, pois não havia a exigência do visto. Até dezembro de 2014 a Argélia também não exigia visto, então os sírios chegavam até lá de avião e depois percorriam um trecho por terra até a Líbia (cruzando a Tunísia). Por algum tempo os sírios não conseguiram mais viajar de avião até a Líbia, mas logo depois disso mudou, principalmente para os vindos da Jordânia.

O problema, além disso, é que as autoridades não combatem a demanda, mas apenas fecham uma rota e proíbem a travessia, em parceria com a polícia marítima da Líbia. Longe de inibir a ação desses traficantes de pessoas, tais medidas têm como consequência aumentar ainda mais a vulnerabilidade dos imigrantes e refugiados, tornando-os cada vez mais dependentes de um mercado ilegal que se utiliza da violência para extorqui-los e poucas vezes lhes dá o retorno que esperavam (chegar à Europa):

Atualmente, a UE oferece aos sírios a expectativa de um refúgio (viver na Alemanha), mas apenas se antes disso pagarem a um bandido e arriscarem suas vidas. Apenas 2% sucumbem a essa tentação, mas, no processo, inevitavelmente milhares se afundam. Essa política é tão irresponsável que está moralmente mais próxima da insensatez de uma carnificina que da virtude do resgate. Ela despeja uma fortuna sobre uns poucos, mata milhares e ignora milhões (Collier, 2015 apud Bauman, op. cit.: 96).

## Conclusão

Este artigo procurou descrever os fluxos de refugiados sírios no mundo, mais especificamente para a Europa por meio da rota do Mediterrâneo. Esse fluxo tem, em um primeiro momento, características de um movimento forçado, quando os sírios se deslocam internamente ou para os países vizinhos. Depois, no entanto, ele ganha contornos de um fluxo migratório voluntário (Oliveira; Peixoto; Góis, op. cit.). Todo refugiado é um imigrante econômico em potencial, mas a recíproca não é verdadeira (Aydos; Baeninger; Dominguez, 2008). Foi possível verificar que a teoria da “causação cumulativa” (Massey, op. cit.) ou do “*stock* cumulativo” (Nolasco, op. cit.), frequentemente empregada para explicar os fluxos de migrantes econômicos, apenas parcialmente sustenta a explicação do fluxo de refugiados sírios para a Europa (Mandic, op. cit.).

Adotando políticas restritivas, as autoridades europeias criaram um mercado de “traficantes de pessoas” que não existiria não fossem tais regulações. Como afirma Misse (2002), os mercados legal e ilegal não são incompatíveis, mas conversam entre si. Decretar a ilegalidade de um serviço não tem como consequência sua extinção, mas sim sua conversão em uma “mercadoria política” que potencializa os casos de abusos contra os direitos humanos de migrantes e refugiados.

Esse mercado ilegal, contudo, só é possível graças ao mito de que a cidadania é escassa. Esse mito, por sua vez, se baseia em outro segundo o qual é possível diferenciar tecnicamente um refugiado de um imigrante econômico, apesar de muitos autores mostrarem que essa distinção frequentemente se dá de forma

arbitrária e política (Fassin, op. cit.; Mezzadra, op. cit.; Navia, op. cit.; Souza, op. cit.). Mais que isso, muitas vezes essa diferenciação se dá de um ponto de vista moral, como se só aqueles que tivessem sido perseguidos ou sofrido violência merecessem obter cidadania, enquanto pessoas que procuram melhores condições de vida não seriam dignas dela (Navia, op. cit.).

A ambiguidade criada pela lei favorece tanto a produção do “regime de escassez” da cidadania quanto sua conversão em “mercadoria política”, punindo refugiados e imigrantes que precisam recorrer a mercados ilegais para atingir seus objetivos. Mesmo quando conseguem alcançá-los, eles acabam por adquirir uma cidadania que é não só escassa, mas também precária, podendo a qualquer tempo ser diminuída, erodida ou retirada (Arendt, op. cit.; Gündogdu, op. cit.).

Segundo a Altai Consulting (op. cit.), seria necessário regularizar a migração para a Europa para que estes imigrados e refugiados não mais corram risco de vida ao procurar os “atravessadores de fronteiras”. Combater o mercado ilegal não seria o suficiente, uma vez que, enquanto imigrantes e refugiados estiverem em situação irregular, continuarão a demandar esses serviços ilícitos. Faz-se necessário, portanto, tomar medidas para que a travessia se dê de forma regularizada: essa seria a única medida eficaz para combater os “atravessadores de fronteiras” e “traficantes de pessoas” (Altai Consulting, op. cit.; Boghani, op. cit.).

Alternativamente, também seria possível combater a demanda pela migração fazendo cessar os fatores de expulsão nos países de origem. No caso da Síria, por exemplo, isso seria viável por meio de um acordo de paz (Vignal, op. cit.). No entanto, esse é um tema complexo que não será abordado no presente artigo.

## Referências

- ACNUR. Syria regional refugee response. *Operational Portal: refugee situations*, Geneva, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/34BQA4X>. Acesso em: 27 mar. 2018.
- ALARCÓN, Pietro de Jesús Lora. Direitos dos refugiados: uma leitura com fundamento nos princípios constitucionais. *Ius Gentium*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 219-241, 2016.
- ALLAFORT-DUVERGER, Thierry. França e Itália são cúmplices dos crimes que repudiam na Líbia. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 1º dez. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3iCkxHb>. Acesso em: 25 jan. 2018.
- ALMEIDA, Lalo de; MELLO, Patrícia Campos. Na porta da Europa, tentar entrar é ciclo de perpétua incerteza. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 7 ago. 2017. Série Um Mundo de Muros: as barreiras que nos dividem. Disponível em: <https://bit.ly/34BXwz1>. Acesso em: 10 ago. 2017.
- ALTAI CONSULTING. *Migration trends across the Mediterranean: connecting the dots*. Cairo: IOM; Paris: Altai Consulting, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3iDgGK8>. Acesso em: 27 mar. 2018.

- ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AYDOS, Mariana; BAENINGER, Rosana; DOMINGUEZ, Juliana Arantes. Condições de vida da população refugiada no Brasil: trajetória migratória e arranjos familiares. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE POPULAÇÃO, 3., 2008, Córdoba. *Anais* [...]. Córdoba: ALAP, 2008. p. 1-14. Disponível em: <https://bit.ly/30KO63d>. Acesso em: 22 jul. 2016.
- BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BOGHANI, Priyanka. The “human cost” of the EU’s response to the refugee crisis. *Frontline*, Boston, 23 jan. 2018. Disponível em: <https://to.pbs.org/33DMutU>. Acesso em: 2. abr. 2018.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- FARGUES, Philippe; BONFANTI, Sara. *When the best option is a leaky boat: why migrants risk their lives crossing the Mediterranean and what Europe is doing about it*. Florence: European University Institute, 2014. (Migration Policy Centre, Policy Briefs, 2014/05).
- FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Translated by Rachel Gomme. London: University of California Press, 2012.
- GODOY, Gabriel Gualano de. A crise humanitária na Síria e seu impacto no Brasil. *Caderno de Debates Refúgios, Migrações e Cidadania*, Brasília, DF, v. 9, n. 9, p. 83-92, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3iG9Inu>. Acesso em: 8 jul. 2016.
- GONÇALVES, Alfredo J. Os impasses na rota mediterrânea e o impacto sobre migrantes e refugiados. *MigraMundo*, [s. l.], 13 ago. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2GS5ls8>. Acesso em: 15 out. 2017.
- GÜNDOĞDU, Ayten. *Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants*. New York: Oxford University Press, 2015.
- HAYDU, Marcelo. *Refugiados angolanos em São Paulo: entre a integração e a segregação*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- HIRATA, Daniel Veloso. *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- IOM. *Missing migrants: tracking deaths along migratory routs*. Geneva: International Organization for Migration, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/36lze9t>. Acesso em: 28 mar. 2018.
- IOM. Glossary on migration. *International Migration Law*. Geneva: International Organization for Migration, n. 34, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/33GwHe3>. Acesso em: 6 mar. 2020.
- MANDIC, Danilo. Trafficking and Syrian refugee smuggling: evidence from the Balkan route. *Social Inclusion*, Lisbon, v. 5, n. 2, p. 28-38, 2017.

- MASSEY, Douglas S. Why does immigration occur? A theoretical synthesis. In: HIRSCHMAN, Charles; KASINITZ, Philip; DEWIND, Josh (ed.). *Handbook of international migration: the American experience*. New York: Russel Sage Foundation, 1998. p. 34-52.
- MEDITERRÂNEO: governos europeus estão impedindo operações de busca e resgate. *Médicos sem Fronteiras*, Rio de Janeiro, 21 mar. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/379Vucu>. Acesso em: 10 out. 2020.
- MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, DF, v. 23, n. 44, p. 11-30, 2015.
- MISSE, Michel. O Rio como um bazar: a conversão da ilegalidade em mercadoria política. *Revista Insight-Inteligência*, MISSE, Michel. O Rio como um bazar: a conversão da ilegalidade em mercadoria política. *Revista Insight-Inteligência*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 12-16, 2002.
- MISSE, Michel. *Crime e violência no Brasil contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.
- MISSE, Michel. Trocas ilícitas e mercadorias políticas. In: PERALVA, Angelina; TELLES, Vera da Silva (org.). *Ilegalismos na globalização: migrações, trabalho, mercados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. p. 498-517.
- MOREIRA, Júlia Bertino. *Política em relação aos refugiados no Brasil (1947-2010)*. 2012. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- NAVIA, Angela Mercedes Facundo. Romanticismo do exílio e anonimato do refúgio: comunidades morais e administração de populações e trânsitos no Brasil contemporâneo. In: PÓVOA NETO, Helion; SANTOS, Miriam de Oliveira; PETRUS, Regina (org.). *Migrações: rumos, desafios e tendências*. Rio de Janeiro: PoloBooks, 2016. p. 199-214.
- NOLASCO, Carlos. Migrações internacionais: conceitos, tipologia e teorias. *Oficina do CES*, Coimbra, n. 434, p. 1-29, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/34wvipy>. Acesso em: 11 abr. 2017.
- OLIVEIRA, Caterina Reis; PEIXOTO, João; GÓIS, Pedro. A nova crise dos refugiados na Europa: o modelo de repulsão-atração revisitado e os desafios para as políticas migratórias. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 73-98, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/33G26x6>. Acesso em: 27 mar. 2018.
- PEREIRA, Luciano Meneguetti; SILVA, Marisa da. A importância da ajuda humanitária aos refugiados. *Fides*, Natal, v. 7, n. 1, p. 52-78, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3ddDKOy>. Acesso em: 12 jul. 2016.
- SOUZA, Fabrício Toledo de. Os refugiados e os direitos: entre a exceção, a escassez e o excedente. In: PÓVOA NETO, Helion; SANTOS, Miriam de Oliveira; PETRUS, Regina (org.). *Migrações: rumos, desafios e tendências*. Rio de Janeiro: PoloBooks, 2016. p. 189-198.

TAZZIOLI, Martina. The desultory politics of mobility and the humanitarian-military border in the Mediterranean: Mare Nostrum beyond the sea. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, DF, v. 23, n. 44, p. 61-82, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2Iab1yA>. Acesso em: 11 ago. 2017.

VIGNAL, Leila. Perspectives on the return of Syrian refugees. *Forced Migration Review*, Oxford, n. 57, p. 69-71, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3dbRbyw>. Acesso em: 27 mar. 2018.

Recebido em: 10/12/2018

Aceito em: 04/03/2020

**Como citar este artigo:**

PUCCI, Fabio Martinez Serrano e TRUZZI, Oswaldo Mario Serra. Cidadania enquanto “mercadoria política”: reflexões em torno do exemplo dos refugiados sírios na rota do Mediterrâneo. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 705-724.

# A formação de professores de sociologia no Maranhão: novos modelos formativos, novos problemas e velhas questões não resolvidas

Gamaliel da Silva Carreiro<sup>1</sup>

**Resumo:** Nos últimos dez anos, ampliou-se o número de vagas, de cursos e de modelos formativos para os interessados na carreira docente na área de sociologia no ensino médio do Maranhão. Além dos tradicionais cursos de licenciatura em Ciências Sociais ofertados pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e pela Universidade Federal do Maranhão (Uema), surgiram algumas alternativas desde 2009, a saber: a segunda licenciatura em Ciências Sociais (Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica/UFMA) e o curso de Ciências Humanas com habilitação em Sociologia ministrado em três campi do interior do estado. Por outro lado, as instituições de ensino superior (IES) privadas ofertam a licenciatura em Sociologia na modalidade a distância, com número quase ilimitado de vagas. Tomando como referência as estruturas curriculares e os projetos político-pedagógicos desses cursos, este artigo visa discutir os modelos formativos e problematizar sua estrutura curricular, observando, comparativamente, algumas alterações no perfil profissional dos novos docentes. Ademais, visa retomar algumas questões relativas à formação de professores de sociologia, tais como: a perpetuação da herança bacharelesca em alguns modelos; em outros, problemas da formação teórica em Ciências Sociais; o abandono da formação de pesquisador; além dos limites didático-teóricos e do empobrecimento

<sup>1</sup> Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – São Luís – Brasil – gamasc72@hotmail.com

que o ensino a distância pode acarretar à formação dos futuros professores no caso dos cursos oferecidos pelas IES.

**Palavras-chave:** Formação. Professores. Sociologia.

### **The educational background of sociology teachers in Maranhão: new education models, new problems and old unsolved issues**

**Abstract:** *In the last ten years, the number of spots, courses and educational models for those interested in teaching sociology in High School has increased in the state of Maranhão, Brazil. In addition to the licentiate degree courses in the Social Sciences field offered by UFMA (Federal University of Maranhão) and UEMA (State University of Maranhão), some alternatives have emerged since 2009, such as: the second option for degree courses in Social Sciences (UFMA/Parfor) and courses in the area of Humanities, which enable sociology teaching, available in Three Campuses of state countryside. On the other hand, private HEIs (Higher Education Institutions) offer a licentiate degree course in Sociology, under a distance-learning modality, with almost unlimited number of vacancies. Taking as reference the curricular structures and pedagogical and political projects, this study discusses these educational models, problematizing their curricular structure, comparatively observing some changes in the professional profile of new educators. This paper also serves to question older matters about the educational background of sociology educators, such as the perpetuation of the bachelor's inheritance in some models; in others, problems with theoretical education in Social Sciences; the almost complete abandonment of raising researchers; the theoretical limitations and poor education that the distance learning degree can promote to future teachers in the case of courses offered by the HEI.*

**Keywords:** *Education. Educators. Sociology.*

## 1. Introdução

Uma publicação da *Gazeta do Povo* de 2008<sup>2</sup> trouxe os seguintes dados:

Todo ano saem das faculdades brasileiras 2.884 novos professores de Filosofia e 3.018 de Sociologia. Como a quantidade é insuficiente para atender as 24.131 escolas de ensino médio do país, a solução é apelar

<sup>2</sup> Ano em que sociologia e filosofia voltaram a ser disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio no país.

para professores formados em outras áreas, o que compromete a formação do aluno.

Segundo levantamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (Capes), responsável pela formação docente, o Brasil tem 31.118 profissionais dando aulas de Filosofia e 20.339 de Sociologia. O número está longe do ideal. Segundo a Capes, seriam necessários 107.680 docentes em cada uma dessas disciplinas para atender à nova demanda. Além de ser baixo, o efetivo é formado principalmente por professores não licenciados nas áreas. Nas salas de aula de Sociologia, 88% dos docentes não se formaram na área. Na Filosofia, a porcentagem é de 77% (Silva, 2008).

Sociologia e filosofia provavelmente eram as disciplinas em situação mais crítica, mas, de modo geral, muitas outras áreas de conhecimento no ensino médio (doravante EM) vivenciavam problemas semelhantes, tais como: química, física, artes, biologia, matemática e educação física. Voltaremos nosso olhar, neste texto, para o campo da sociologia, sabedores de que as disciplinas acima indicadas merecem investigações semelhantes.

Após 37 anos fora do currículo escolar, a primeira década do século XXI traz uma surpresa para o campo das Ciências Sociais (CS) no Brasil, qual seja a reintrodução da sociologia e da filosofia de forma obrigatória em todas as séries do EM no Brasil,<sup>3</sup> uma vez que até então sua oferta era facultativa. Não faremos aqui uma retrospectiva da trajetória da disciplina em questão, tampouco de seu caráter intermitente no EM, pois nosso objeto de reflexão é outro. Afora isso, uma literatura importante já existe sobre o tema e pode ser facilmente acessada – por exemplo, nos textos de Moraes (2003), Carvalho (1998), Handfas e Oliveira (2009), Handfas e Maçaira (2012), entre outros. Apresentaremos alguns fatos importantes, sobretudo das últimas décadas, objetivando situar historicamente a problemática em foco para, em seguida, avançarmos na análise das questões centrais deste texto.

Cabe destacar que, após a decisão governamental de reintroduzir a sociologia no EM, um novo campo de atuação foi criado para os profissionais formados em CS. O mercado de trabalho, historicamente restrito para sociólogos e filósofos, ganhou um incremento enorme com a nova legislação. Amurabi Oliveira (2015: 48) assevera que:

Ante aos dados que estão disponíveis na plataforma e-MEC, pode-se observar um fenômeno interessante envolvendo os cursos de Ensino Superior voltados para a formação de professores de Sociologia: ocorreu

<sup>3</sup> Pelo parecer CNE/CEB nº 38/2006 e pela Lei nº 11.684/2008 (Brasil, 2006, 2008).

uma rápida e contínua expansão, o que foi acompanhado mesmo nos estados nos quais já havia uma legislação local que introduzia a Sociologia. Pode-se perceber, com isso, que a Lei nº 11.684/2008 deu maior legitimidade à disciplina Sociologia no currículo escolar, delineando uma maior clareza com relação ao campo de atuação do licenciado.

Entre 2008 e 2015, um intervalo de apenas sete anos, surgiram “51 novos cursos superiores de formação de professores de Sociologia no Brasil, um aumento de 77% em termos nacionais” (ibid.: 51). No estado do Maranhão não foi diferente: em um curtíssimo espaço de tempo, multiplicaram-se os cursos formadores de professores de sociologia.

Em 2016 iniciamos a pesquisa intitulada “A formação de professores de sociologia no Maranhão” com o intuito de analisar os currículos dos cursos de licenciatura em CS e Sociologia nesse estado, tendo como problemática o repentino aparecimento de novos modelos formativos. O que apresentaremos nas próximas páginas são alguns dos resultados da pesquisa.

## 2. A formação de professores de ciências sociais e sociologia no Maranhão nos últimos 20 anos

A história das CS no Maranhão é recente, e a da formação de professores ainda mais. O curso de CS mais antigo do estado é o da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), que foi criado em 1986 e teve sua primeira turma selecionada pelo vestibular em 1987. Em 1999, o Departamento de Ciências Sociais dessa universidade implantou a licenciatura em CS, visando habilitar os alunos que já estavam cursando o bacharelado para atuar também no EM, desde que complementassem a formação com algumas disciplinas adicionais. Esse departamento, historicamente marcado pela tradição do bacharelado, em 2006 foi reestruturado em duas modalidades, bacharelado e bacharelado-licenciatura,<sup>4</sup> objetivando atender à nova demanda por profissionais licenciados em Sociologia.<sup>5</sup> A partir de 2010, uma nova reestruturação foi realizada, nascendo, então, o curso específico de licenciatura em CS.

<sup>4</sup> Resolução Consep nº 522/2007 (Universidade Federal do Maranhão, 2007).

<sup>5</sup> Em 2006 o Conselho Nacional de Educação (CNE) emitiu um parecer favorável à introdução de sociologia e filosofia no EM. O Parecer CNE/CEB nº 38/2006 determinava o tratamento disciplinar e obrigatório da sociologia em escolas com currículo estruturado por disciplinas (Brasil, 2006). É óbvio que, a partir desse parecer, as duas disciplinas ganharam maior legitimação nos currículos do EM do país. No ano seguinte, novos embates foram travados, até que em 2008 o Congresso aprovou o Projeto de Lei nº 1.641/2003, sancionado logo em seguida pelo presidente em exercício, José Alencar, como Lei nº 11.684/2008, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação e torna obrigatório o ensino de sociologia e filosofia nas três séries do EM (Moraes, 2003: 376).

A ampliação e a expansão da UFMA da capital para o restante do estado após sua adesão ao Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni)<sup>6</sup> fortaleceram campi antigos, como os de Imperatriz e de Bacabal, mas também permitiram a abertura de novos campi e cursos, incluindo muitas licenciaturas. Merece destaque a criação da licenciatura em Ciências Humanas com habilitação em Sociologia. Assim, a partir de 2010, por meio do Reuni, o estado ganhou novos cursos formadores dessa escassa mão de obra.

Outra frente de expansão da UFMA no campo das licenciaturas – da qual as CS fizeram parte – está relacionada a sua adesão aos programas de fortalecimento da educação básica, como o Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (Parfor/Profebpar), por meio do qual a UFMA criou diversos cursos de formação de professores em primeira e segunda licenciatura. A partir de 2009, muitos departamentos desenvolveram e implementaram cursos seguindo os parâmetros e a legislação do Parfor/Profebpar, entre eles o Departamento de Sociologia e Antropologia. Na época, este optou por oferecer apenas o curso na modalidade de segunda licenciatura, embora houvesse uma elevada demanda também pela primeira. O curso funcionou no período de 2009 e 2015, tendo aberto sete turmas de segunda licenciatura em CS, em seis municípios, e formado 109 profissionais.

A Universidade Estadual do Maranhão (Uema) também dispõe de um curso de CS, criado em 2006, que, à semelhança da instituição federal, oferecia primeiramente o curso de bacharelado. No entanto, com o passar dos anos, percebeu-se a necessidade de ofertar também a formação docente, dadas as boas perspectivas de um mercado de trabalho em expansão. Seguindo o caminho já trilhado pela UFMA, o Departamento de Ciências Sociais da Uema optou por adotar a modalidade conjunta (bacharelado e licenciatura). A separação em dois cursos distintos só ocorreu em 2013.<sup>7</sup>

Ao longo dos últimos anos, surgiram alternativas fora da rede pública para os interessados na carreira de professor de sociologia do EM, como os cursos a

<sup>6</sup> Segundo Sousa, Coimbra e Sousa (2011: 3-6), o Reuni “consiste na expansão do ensino superior público, com poucos recursos, e pela utilização máxima da capacidade de operação das Ifes, por meio da intensificação e precarização do trabalho docente. O Reuni foi implantado pelo governo Lula em 2007, pelo decreto no. 6.096 (24/04/07), com o objetivo de ‘criar condições para a ampliação do acesso e permanência na educação (por meio do) melhor aproveitamento da estrutura física e dos recursos humanos atualmente existentes’ (art. 1º). [...] A Universidade Federal do Maranhão aderiu ao Reuni em 2007, com um plano de reestruturação aprovado pela Resolução no. 104/Consun, de 30/11/2007 que prevê um aporte de recursos na ordem de 121 milhões até 2012, sendo R\$ 44,7 milhões investidos em obras de infraestrutura e R\$ 76,5 milhões para custeio de bolsas e contratação de novos funcionários”.

<sup>7</sup> Importa salientar que há uma relação muito estreita entre os cursos de CS da UFMA e da Uema, sobretudo porque uma parte importante do quadro de professores da Estadual se formou na Federal, especialmente numa época em que o bacharelado estava consolidado e a licenciatura era algo incipiente.

distância oferecidos pelas redes privadas de ensino – Unopar, Uniasselvi e Unip.<sup>8</sup> Até o ano de 2017, nenhuma dessas três instituições privadas havia conseguido formar turmas do curso de Sociologia no estado, o que foi inviabilizado economicamente, conforme indicaram nossas pesquisas, pela pouca demanda.

A Tabela 1 apresenta dados das licenciaturas em CS e Sociologia com funcionamento aprovado no Maranhão entre 2006 e 2014.

**Tabela 1.** Número de formados em Ciências Sociais: diversas modalidades e universidades entre 2006 e 2014

Instituição	Locais	Nº de vagas anuais	Ano de início	Nº de formados
UFMA	São Luís	40	2006	72 (2009-2014)
UFMA	Bacabal	60	2010	16 (2014)
UFMA	Imperatriz	60	2010	1 (2014)
UFMA	São Bernardo	60	2010	18 (2014)
UFMA	Parfor/Profepbar	Indefinido	2009	70 (2011-2014)
Uema	São Luís	40	2006	30 (2010-2014)
Unopar	São Luís; Brasil	46.900 (em todo o Brasil)	2014	Até 2017 não havia turmas
Uniasselvi	São Luís; Brasil	450 (em todo o Brasil)	2006	Até 2017 não havia turmas
Unip	São Luís; Açailândia; Brasil	60 (em todo o Brasil)	2014	Até 2017 não havia turmas
Total				207

Fonte: elaboração própria.

Entre 2009 e 2014, as universidades públicas aumentaram em mais de 350% a oferta de vagas nas licenciaturas em CS e Sociologia (de 80 para mais de 280 por ano). Por outro lado, as instituições de ensino superior (IES), com seus cursos a distância, também marcam presença no mercado, oferecendo uma quantidade quase ilimitada de vagas para os potenciais interessados em seguir essa carreira.

Diante da rápida ampliação do número de vagas, cursos e modelos formativos, passamos a questionar: que cursos são esses? Quais são seus parâmetros curriculares? Em que aspectos eles se diferenciam dos mais antigos? A simples

<sup>8</sup> A iniciativa privada não tem se interessado em investir capital na abertura de cursos presenciais de licenciatura em Sociologia ou CS.

ampliação do número de cursos/vagas teria o poder de melhorar a situação do ensino de sociologia no EM? Qual contribuição eles trazem para os problemas existentes no campo?

Tendo essas questões como norte, voltamos nosso olhar para a descrição e a análise dos cursos existentes no estado do Maranhão, especialmente de suas matrizes curriculares.

Importa aqui uma nota metodológica sobre os limites da pesquisa quando se analisa apenas o material escrito nos projetos político-pedagógicos. Em meio a várias formas possíveis de proceder à investigação, optamos por concentrar nossos esforços, primeiramente, na análise da documentação disponível acerca dos cursos em funcionamento no estado. Nesse caso, um recorte foi feito de modo que nos concentraremos nos projetos político-pedagógicos (PPPs) relativos aos princípios gerais que regem esses cursos. Daremos atenção especial às propostas de formação de professores explicitadas nas matrizes curriculares. O que elas nos informam? Qual visão a instituição ou os idealizadores dos cursos têm sobre o que é ser professor de sociologia no EM? Que conhecimentos específicos tais instituições acreditam que os profissionais precisam dominar? Qual a relação entre a situação do estado e a realidade vivenciada nacionalmente? Que impactos as novas formatações de cursos de licenciatura em CS e Sociologia podem ter sobre o campo da sociologia do EM, especialmente sobre algumas de suas lutas (quanto a seu status, reconhecimento e legitimação)?

### 3. Comparando as matrizes curriculares dos modelos formativos e propondo algumas interpretações

Desde que a disciplina de sociologia paulatinamente retornou ao EM brasileiro, em vários estados ainda no final dos anos 1980, e em outros na década de 1990 (Costa, 2016), muitos departamentos universitários iniciaram discussões sobre modelos de curso adequados à nova profissão (Handfas, 2012). Esse debate se intensificou em meados da primeira década do século XXI. Como observa Handfas (ibid.), desde a promulgação da Lei nº 11.684/2008, que tornou obrigatório o ensino de sociologia nas três séries do EM, a discussão sobre os diferentes modelos de formação de professores é uma constante na reflexão dos intelectuais que compõem o campo. Um dos núcleos duros desse debate consiste nas definições de um modelo de formação docente que dê conta de subsidiar em termos práticos e teóricos o cotidiano da profissão e, ao mesmo tempo, atenda às legislações federais reguladoras dos cursos (Oliveira, 2014; Souza, 2017; Takagi, 2013). Como questiona Handfas (2012: 32), quais são os conteúdos necessários à formação adequada de professores de sociologia, de modo que tenham capacidade de enfrentar os “desafios práticos e teóricos de uma ciência que ainda carece de tempo para se institucionalizar no espaço escolar”?

Ao longo das últimas duas décadas, pelo menos três grandes modelos foram predominantes no país, a saber: 1) o modelo conhecido como “3+1”, em que o aluno cursava três anos de bacharelado e incorporava à sua formação, no quarto ano, algumas disciplinas pedagógicas, como um apêndice de sua formação principal bacharelesca; 2) um segundo modelo que se propunha a integrar, em uma mesma formação, o bacharelado e a licenciatura, devendo o aluno, a partir de sua escolha, completar seu currículo com as disciplinas necessárias a cada um deles; e 3) um terceiro que dispõe de dois cursos distintos, o bacharelado e a licenciatura em CS (id., 2009). Até 2009, essas eram praticamente as únicas formações existentes de formação de professores. A nossa contribuição aqui, ao analisar as matrizes curriculares do estado do Maranhão, é refletir sobre outras tendências em curso.

Independentemente dos “modelos clássicos” mencionados, optamos por agrupar os cursos existentes no Maranhão a partir de outro ângulo. Assim, organizamo-los em quatro grupos com características bem distintas. Vejamos cada um deles com mais detalhes, bem como o que se pode extrair a partir da análise de seus PPPs e matrizes curriculares.

### 3.1. A herança bacharelesca

O primeiro grupo que merece destaque é o das licenciaturas em CS oferecidas pelo Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA e pelo Departamento de Ciências Sociais da Uema. Uma das características marcantes de tais programas é o fato de terem nascido no interior de departamentos onde já existiam cursos de bacharelado consolidados. A licenciatura surge ao longo de sua caminhada, em um contexto de adaptação, e não de criação, o que marcará sua estrutura curricular.

Quando analisamos os PPPs dos dois cursos e os comparamos aos dos bacharelados oferecidos pelos mesmos departamentos, constata-se o que denominamos de “herança bacharelesca”. Ambos seguem a legislação federal em vigor que trata das licenciaturas (Brasil, 2015). O curso da UFMA, com suas 2.865 horas obrigatórias, dedica 945 horas à formação específica da licenciatura (33% do curso, incluindo aqui o estágio obrigatório, que consome 43% dessas horas). Por sua vez, o curso da Uema, com 2.880 horas obrigatórias, investe 1.140 horas na formação específica, o que equivale a 39% do curso, das quais aproximadamente 35,5% seriam de estágio obrigatório.

Embora haja, como parte da formação, um espaço institucionalizado e estruturado para o debate sobre os problemas da vida prática dos futuros professores (em disciplinas como Práticas Curriculares e Laboratórios de Ensino em Ciências Sociais, ou ainda nas disciplinas obrigatórias das licenciaturas, como consta na legislação federal), quando focamos os demais componentes

curriculares, constatamos que quase 80% das disciplinas cursadas nos bacharelados estão presentes também nas licenciaturas. É isso que nos permite falar de uma herança bacharelesca. Percebe-se que os dois departamentos, inicialmente marcados pelo bacharelado, ainda não conseguiram construir efetivamente cursos de licenciatura. A análise em perspectiva histórica dos currículos permite identificar uma tendência dos departamentos a promover pequenos ajustes, reformas ou alterações nas grades dos bacharelados já existentes – quase sempre por força das alterações na própria legislação federal –, apresentando-os então como cursos de licenciatura. Portanto, as licenciaturas não são cursos novos, mas um *continuum*, uma adaptação dos bacharelados que as antecederam. Sobre isso, Costa (op. cit.: 58) sublinha que:

Verifica-se que a parte curricular que (teoricamente) destina-se ao desenvolvimento de habilidades profissionais indispensáveis para a atuação nas salas de aula é bastante reduzida, e que a relação teoria-prática se mostra comprometida. Geralmente privilegia-se uma sólida formação teórica-conteudista do graduando, e os conhecimentos didático-pedagógicos (diretamente relacionados à prática docente) dispõem de pouco espaço no currículo, como se bastasse “dominar bem” os conhecimentos específicos da área para ser professor, como se fosse suficiente ter ou desenvolver algumas habilidades pessoais: aquele que é professor (da educação básica) seria alguém que possui dom, talento ou vocação para a docência ou que já estava predestinado para isso.

Embora atualmente se possa afirmar que as duas universidades dispõem de cursos distintos, um de bacharelado e outro de licenciatura, na verdade as licenciaturas continuam sendo uma versão dos bacharelados. Não resta dúvida de que houve um avanço significativo desde o primeiro modelo “3+1” (ou “4+1”, como foi o caso da UFMA) do final da década de 1990 até aos dias de hoje (2018), tendo sido introduzidas nas matrizes curriculares, ao longo desse tempo, disciplinas e discussões que visam problematizar a profissão e o campo de trabalho do futuro professor. Contudo, as marcas do bacharelado continuam evidentes, e as discussões em torno das especificidades da licenciatura permanecem tímidas e insuficientes. Perguntamo-nos, então, quais as razões disso?

Freitas (2013) observa que a formação didático-pedagógica tende a ser vista pelos cursos de herança bacharelesca como pouco relevante ou dispensável para o futuro profissional. Levantamos como hipótese de investigação que, em grande medida, a persistência e insistência em manter cursos tão semelhantes pode ser resultado da própria composição dos departamentos, integrados essencialmente por professores bacharéis, cientistas sociais e pesquisadores profissionais com pouca afinidade com os temas e problemas vivenciados no campo das

licenciaturas. Além disso, há nessas instituições poucas ou nenhuma linha de pesquisa na área de sociologia do EM, ou mesmo da educação, o que distancia o corpo docente dos problemas e debates no interior do campo da licenciatura em CS no Brasil.

### 3.2. Os desenraizados

Outro grupo que merece atenção neste trabalho é o dos cursos de licenciatura interdisciplinar em Ciências Humanas (doravante CH) com habilitação em Sociologia, aqui chamados de “desenraizados”. Eles são oferecidos pela UFMA nos campi de São Bernardo, Bacabal e Imperatriz desde 2010. Os três nasceram tendo como referência um único PPP e uma única matriz curricular. Por essa razão, analisaremos os três em conjunto, embora possivelmente haja algumas alterações em cada um deles nos próximos anos.

Criados com recursos financeiros disponibilizados pelo governo federal à universidade por sua adesão ao Reuni, esses cursos carregam as marcas de um processo impositivo da Pró-Reitoria de Ensino da UFMA sobre os campi, em que inexisteram discussões com a comunidade de professores sobre a formatação e a concepção dos cursos. Estes surgiram a partir de outra lógica, não tendo havido um conjunto de docentes na universidade que, em algum momento, os idealizaram e solicitaram sua criação. Ao contrário, essa graduação fora idealizada e construída pela própria Pró-Reitoria de Ensino e, a partir daí, surgiram os concursos para a compor seu quadro docente, não havendo sequer departamento de professores, mas apenas coordenações. Embora seja uma variável importante na análise, não temos espaço aqui para explorar esse aspecto, pois extrapolaria os limites propostos pelo artigo.

Os cursos ora em análise são compostos por quatro núcleos, a saber: *núcleo de formação básica*, *núcleo de formação livre*, *núcleo de formação específica* e *núcleo de formação pedagógica*. No núcleo de formação básica, a ideia central é oferecer uma educação interdisciplinar, em que haja equilíbrio e proporcionalidade entre as áreas das CH e a formação específica em sociologia. Nesse caso são incluídas, com maior peso, disciplinas de história, geografia e filosofia, o que não foi visto em nenhum outro modelo formativo por nós analisado. Acrescentando-se um quarto núcleo à estrutura curricular, essa licenciatura fica organizada conforme descrito na Tabela 2.

As 3.315 horas exigidas para a integralização do curso podem impressionar e sugerir a preocupação com uma formação mais adensada e consolidada dos futuros professores de sociologia; entretanto, não é bem assim. A análise da matriz curricular revela, em primeiro lugar, a existência de 11 disciplinas, totalizando 630 h dedicadas à reflexão sobre problemas e temas específicos da profissão de professor. Nesse bloco estão contidas não apenas as disciplinas obrigatórias que

todo curso de licenciatura deve ter, mas também temas e conhecimentos novos que, quando analisados a partir da documentação, apontam uma preocupação maior com uma formação que visa enfrentar os problemas a serem encontrados pelo profissional na sua prática laboral. Ademais, há uma carga horária de 405 horas de estágio curricular e de 405 horas de práticas de ensino, o que, em tese, ajuda a adensar a formação pedagógica dos futuros licenciados em Sociologia, tanto em termos teóricos quanto práticos. Acrescenta-se a isso o fato de que desde muito cedo os alunos têm acesso à sala de aula do EM e às questões da futura profissão. A documentação analisada indica maior integralização entre os núcleos de formação, especialmente do pedagógico,<sup>9</sup> o que permite afirmar que não existe, nessa matriz curricular, a herança bacharelesca. É por isso que nomeamos esse grupo de “desenraizados”: eles não carregam consigo o “ranço” da formação de bacharel, ainda presente no modelo anteriormente analisado.

**Tabela 2.** Núcleos de formação dos cursos de Ciências Humanas com habilitação em Sociologia

Núcleo de formação pedagógica	390 h	11,7%
Núcleo de formação específica	540 h	16,2%
Núcleo de formação básica	1.185 h	35,7%
Núcleo de formação livre	180 h	5,4%
Práticas de ensino e estágio curricular	810 h	24,4%
Atividades acadêmico-culturais	210 h	6,3%
Total	3.315 h	100%

Fonte: elaboração própria.

Por outro lado, a formação consideravelmente mais eclética mostra-se prejudicial em diversos outros aspectos, dentre os quais destacamos o fato de não se vislumbrar com facilidade o foco nas diversas áreas das CS como formação específica. Também não aparece de forma tão adensada a formação específica em sociologia, se é que podemos separá-la das CS. Do ponto de vista estatístico, são apenas 16,6% (540 horas) do curso dedicados à essa formação, o que, no nosso entender, é insuficiente e fragiliza o desenvolvimento dos conhecimentos na área. Há dez disciplinas específicas do campo da sociologia, das quais apenas uma é dedicada à sociologia clássica, e uma à sociologia contemporânea. As demais tratam de temas específicos no interior do pensamento sociológico, como é o

<sup>9</sup> Importa destacar também a composição do quadro de professores desses cursos, bem diferente e mais eclética que a da graduação em CS na UFMA e Uema, o que pode corroborar essa explicação.

caso da sociologia do trabalho e de sociedade e ambiente. Antropologia e ciência política perderam espaço na matriz curricular. São apenas 60 horas dedicadas a esses dois campos das CS, comprometendo significativamente a formação do futuro professor do EM. Semelhantemente, suprimiram-se as reflexões em torno da formação em pesquisa, que aparecem apenas em duas disciplinas de seminários de trabalho de final de curso, com 60 horas cada.

Por sua vez, o núcleo de formação básica (com 1.185 horas) parece ser o centro da formação desses cursos, em grande medida porque se espera que o profissional formado possa também ministrar aulas de história, geografia e filosofia no EM. Entretanto, essa carga horária é insuficiente para uma atuação consistente do professor caso ele se aventure a atuar em alguma dessas áreas.

Os cursos de CH com habilitação em Sociologia não são apenas ecléticos, mas também genéricos, pois não aprofundam os conhecimentos de sociologia, tampouco das CS. Negligenciam-se campos fundamentais, como a ciência política, a antropologia e a pesquisa, que são áreas do conhecimento contempladas nos livros didáticos, bem como nas resoluções que regulamentam os cursos no âmbito federal e estruturam a disciplina no EM brasileiro.

Se eles têm o mérito de se preocuparem com uma formação pedagógica substancial dos professores, munindo-os de ferramentas que subsidiarão sua prática profissional – o que é um avanço em relação ao modelo bacharelado –, em contrapartida suas estruturas curriculares criam problemas novos de difícil solução. Duas críticas merecem destaque: 1) o formato do curso – resultado de determinadas políticas públicas implementadas à época – desconsidera a especificidade da formação de professores de sociologia para o EM, na medida em que exclui ou suprime temas relevantes e áreas fundamentais das CS, colocando em seu lugar disciplinas de outros campos de conhecimento. Essa substituição é sintoma de um desconhecimento das bandeiras e batalhas travadas ao longo dos últimos 30 anos, que foram fundamentais para o retorno da disciplina ao EM, defendendo a sociologia como campo autônomo e específico que, por essa razão, demanda formação específica em CS.

Em sentido oposto ao de tais lutas e com a proposta de uma formação genérica, na prática esses cursos fortalecem as principais críticas dirigidas ao campo da sociologia no EM, que questionam a necessidade de professores formados em CS para ministrar a disciplina – caso do campo da pedagogia, que historicamente luta pelo direito de assumir esse componente curricular.

Pondera-se que eles podem fornecer mão de obra diplomada para ocupar as vagas disponíveis no interior do estado, carente desses profissionais, seja na esfera pública ou nas escolas particulares. Resta-nos discutir o que seria mais prejudicial para o campo: um profissional malformado e desinformado das CS ocupando a função de docente de sociologia no EM ou a ocupação dessa mesma função por outro profissional formado em matemática, filosofia, pedagogia, química etc.

### 3.3. Os outsiders

O terceiro grupo em análise é formado pelas IES particulares com cursos de sociologia a distância. Nomeamo-los aqui de *outsiders* em razão da posição desprivilegiada que ocupam na hierarquia dos cursos no país e, especialmente, das críticas que recebem quanto à qualidade da formação que oferecem (Alonso, 2005; Belloni, 2006; Cunha, 2013). Tais cursos inspiram desconfiança, não raros preconceitos e acusações dos mais diversos tipos por parte da comunidade acadêmica, da imprensa e da sociedade civil, fenômeno ainda mais acentuado nas CS (Oliveira; Brum, 2014).

Até 2016, as três instituições presentes no Maranhão que ofereciam essa formação não abriram uma única turma, mas sua atuação em outras unidades federativas é uma realidade, com cursos em pleno funcionamento, lançando a cada ano centenas de novos professores de sociologia no mercado de trabalho. Com suas mensalidades acessíveis, é bem provável que esses cursos poderão, em breve, abrir turmas e formar profissionais também no Maranhão – daí nosso interesse em conhecê-los.

É importante lembrar que algumas universidades públicas vêm se esforçando no sentido de consolidar cursos a distância, especialmente após o advento da Universidade Aberta do Brasil (UAB), criada por meio do Decreto nº 5.800, de 8 de junho de 2006. Oliveira e Brum (ibid.) tiveram a curiosidade de catalogar e traçar um pequeno histórico dos cursos de CS e Sociologia em funcionamento oferecidos pela UAB. Segundo os autores:

No caso das Ciências Sociais, a oferta do curso na modalidade à distância ainda é tímida e incipiente, havendo algumas experiências pontuais. Segundo o site da UAB, atualmente a oferta de tais cursos, com a habilitação da licenciatura[, ocorre] nas seguintes universidades: Universidade Federal de Alagoas (Ufal), Universidade Federal de Viçosa (UFV), Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), e com a denominação de Sociologia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), e na Universidade Federal do Amapá (Unifap) (ibid.: 31).

Havendo significativas semelhanças entre os projetos político-pedagógicos e as grades curriculares das três instituições, optamos aqui por explorar o curso da Unopar. Pode-se afirmar que ela criou seu próprio caminho na formação de professores de sociologia. Em primeiro lugar, destaca-se a explicitação de que é um curso de licenciatura em Sociologia, e não de CS, uma inovação que aponta um empobrecimento da formação docente nessa área ou um excesso de especialização, incompatível com a demanda que o futuro profissional terá na educação

básica, uma vez que os conteúdos trabalhados nos três anos do EM são das áreas de CS, e não apenas de sociologia.

A Unopar oferece um curso de Sociologia com 3.380 horas, dividido em oito semestres, ou quatro anos, e organizado em três núcleos temáticos. O primeiro é o da formação em CS com ênfase em sociologia: são 10 disciplinas de sociologia, com um total de 640 horas, e 8 de antropologia e ciência política, com 430 horas. Em outros termos, 31,6% da carga horária do curso é investida na formação específica de CS – bem mais, por exemplo, do que nos cursos de CH com habilitação em Sociologia analisados anteriormente. O segundo núcleo é o de formação geral: são 12 disciplinas (680 horas) com importante afinidade e complementaridade com a formação específica de licenciatura em Sociologia, sobretudo porque propõem discutir temas transversais às CS e importantes à formação pedagógica. Finalmente, há o núcleo de formação pedagógica, composto por 13 disciplinas (490 horas). Esse núcleo vai além das disciplinas obrigatórias exigidas pela legislação brasileira e inclui questões relevantes para uma formação didático-pedagógica mais consistente, o que pode ser visto em disciplinas como: Gestão Educacional; Planejamento e Material Didático; Projeto de Ensino em Sociologia; e Metodologia de Ensino em Sociologia. Além disso, o curso ainda prevê 400 horas de estágio obrigatório e 400 horas de práticas pedagógicas.

A análise da documentação indica maior equilíbrio, sinergia e complementaridade entre os três núcleos que compõem a matriz curricular. Sua formação definitivamente não é bacharelesca, mas também não é uma reprodução dos cursos de Pedagogia, nem uma formação excessivamente genérica como nos cursos de CH analisados anteriormente.

Especialmente neste caso, importa ir além da análise “crua” da documentação catalogada e avançar com outras observações e comentários pertinentes. Faz-se necessário retomar algumas reflexões importantes sobre os cursos na modalidade EAD, sobretudo no que tange às lacunas que eles promovem em termos de formação, como as realizadas por Oliveira e Brum (op. cit.). Destacarei alguns desses cursos e seus impactos na formação do futuro profissional.

Se por um lado o desenho curricular é um ponto forte, pois apresenta maior equilíbrio entre a formação específica em sociologia, a formação básica e a pedagógica, por outro, apresenta uma redução considerável da dimensão da pesquisa, essencial não apenas para a atuação do cientista social como investigador, mas também como professor.<sup>10</sup> Nesses termos, apenas as licenciaturas oriundas do bacharelado mantiveram a formação em pesquisa, que desapareceu das estruturas curriculares em todas as outras graduações. Os cursos na modalidade EAD

<sup>10</sup> Esse tema já foi levantado pelas Orientações Curriculares Nacionais de 2006 e deixa claro que a formação de pesquisador não pode ser excluída das licenciaturas em CS e Sociologia (Oliveira; Brum, op. cit.: 35).

ainda não encontraram uma forma de incorporar a pesquisa em sua estrutura curricular, e não vemos movimentos nessa direção. Isso acarretaria maiores gastos, elevando os custos da formação e seu automático repasse às mensalidades. Nesse caso, a dimensão mercadológica parece ser fundamental na análise: os cursos devem ser economicamente viáveis ou, do contrário, não podem funcionar; as mensalidades devem ser baixas; e, finalmente, toda a formação proposta precisa ser encaixada no ambiente virtual. A dimensão formativa de um professor-pesquisador, contudo, não atende a esses pré-requisitos.

Oliveira e Brum (ibid.: 38) levantaram uma segunda questão de fundamental importância: a elevada carga de leitura exigida pelos cursos tradicionais (presenciais), parte fundamental para uma boa formação na área, encontra barreiras ou limitações para se reproduzir na modalidade EAD, pois nesse caso a dinâmica das disciplinas impossibilita a disponibilização de livros e/ou fragmentos de textos on-line devido a questões de direitos autorais – problema que só aumenta quando se pensa na literatura mais contemporânea. A solução encontrada pelas IES não poderia ser pior: a elaboração de apostilas e materiais didáticos que geralmente simplificam enormemente as disciplinas, os conteúdos, as reflexões e as discussões teóricas, empobrecendo, assim, a formação e o próprio olhar sociológico sobre as realidades sociais. Isso é ratificado em depoimentos colhidos pelos supracitados pesquisadores: “Ainda que o material sirva como suporte para as leituras da disciplina, sabe-se que muitos alunos o utilizarão como um ‘manual’, como fonte única de conhecimento na disciplina” (ibid.: 38). Continuam os autores:

Sem dúvida há um empobrecimento que perpassa esta realidade de curso. Devemos reconhecer que a produção do *caderno didático* encerra dimensões mercadológicas claras por parte da UAB, de uma repetição e mera transmissão de conhecimento, da aplicação do *caderno* para além de uma pluralidade muito significativa de bons textos disponíveis na *web*, no caso das Ciências Sociais. A percepção registrada acima [...], de que se trata de um ensino de menor qualidade, em grande parte se sustenta em razão não apenas da obrigatoriedade do uso do caderno, mas em razão, neste processo, principalmente da negação de uma característica para o aprendizado das Ciências Sociais, que é o desafio da leitura dos clássicos, conforme destacam Eckert e Rocha (ibid.: 44).

Seguindo outra linha de críticas, Oliveira e Brum (ibid.) registraram depoimentos de professores que apontaram questões adicionais: por exemplo, os cursos demandam uma maior interação entre professor e aluno, com a criação de vínculos e comprometimentos, de modo que as inquietações e os problemas específicos das CS passem a ser sentidos pelos alunos. O problema se agrava na medida

em que, “no ensino a distância, o aluno tem que realizar praticamente o mesmo volume de leituras em um tempo 50% menor” (ibid.: 39). Finalmente, os autores acrescentam como parte do empobrecimento da modalidade EAD a ausência da “riqueza que um ambiente universitário presencial oferece fora da sala de aula: os encontros entre estudantes e professores, a participação nos núcleos, palestras, grupos de estudo, projetos de pesquisa, projetos de extensão, etc.” (ibid.: 39).

Obviamente, quando olhamos para os cursos na modalidade presencial, percebemos que eles não são esse “oásis” da formação. Podemos citar alguns problemas, como: a dificuldade dos alunos em ler minimamente os textos solicitados pelos docentes; os poucos alunos que efetivamente fazem parte de grupos de estudo, pesquisa e extensão; e que as interações professor-aluno podem ter menos importância para a formação do futuro educador do que foi descrito no trecho citado. Entretanto, a formação na modalidade EAD já surge com essas limitações e impossibilidades, enquanto os cursos presenciais padecem de dificuldades para resolvê-las pedagogicamente; no entanto, se resolvidas, há efeitos muito positivos na formação, como é facilmente observado quando comparamos o desempenho de alunos que fizeram parte de atividades de pesquisa, de extensão e de núcleos de estudos com o daqueles que não fizeram.

### 3.4. Os aligeirados

O último grupo de cursos do estado destinados a licenciar em Sociologia e CS que merece nossa atenção é o de segunda licenciatura em Ciências Sociais (Parfor/Profebpar/UFMA), nomeada aqui de “formação aligeirada” em razão de sua curtíssima duração. Antes de procedermos à análise da documentação, importa apresentarmos algumas informações preliminares de políticas públicas a título de contextualização.

A partir de 2009, o governo federal, por meio das universidades e dos institutos federais, deu início a uma série de políticas públicas a fim de fortalecer o ensino básico do país. Dentre elas, destacou-se a criação de novas modalidades de licenciatura. Nascia, assim, o Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (Parfor/Profebpar), que almejava principalmente amenizar e melhorar a situação precária na qual se encontrava o quadro de professores nos níveis iniciais da educação brasileira (Brasil, 2009b).<sup>11</sup> O objetivo do programa emergencial proposto pelo Ministério da Educação (MEC) era possibilitar uma

<sup>11</sup> O Ministério da Educação, por meio do Ofício nº 1.651/2008/SEED/MEC, de 3 de outubro de 2008, remeteu ao Conselho Nacional de Educação nota técnica sobre a necessidade de diretrizes legais para a criação de programas emergenciais de curta duração. O objetivo era oferecer cursos superiores tanto de primeira quanto de *segunda licenciatura*, na modalidade presencial, para professores em exercício na educação básica que atuavam em componentes curriculares para os quais *não* tinham formação específica (Brasil, 2009a).

formação sólida para esses docentes, de modo que pudessem melhorar qualitativamente o ensino de determinadas disciplinas no EM.<sup>12</sup> Entre essas disciplinas, sociologia e filosofia encontravam-se em situação crítica em função da ausência de profissionais formados, da falta de concursos e de sua recente entrada nos currículos como disciplinas obrigatórias. As instituições públicas de educação superior, tais como a UFMA, foram intimadas a participar da concepção e da execução dos cursos.<sup>13</sup>

Como afirmamos, o Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA, convocado a aderir ao programa em 2009, optou por oferecer o curso na modalidade de segunda licenciatura. Nesse caso, os parâmetros curriculares estabelecidos pelo MEC definem um tempo mínimo e máximo inferior ao praticado nas licenciaturas normais. São cursos mais curtos do que os demais oferecidos pelas universidades, não podendo ultrapassar 24 meses e 1.400 horas.

É importante ressaltar o contexto diferenciado no qual os cursos ocorrem, muito diferente do funcionamento dos regulares. As atividades (aulas teóricas e práticas) são realizadas em locais cedidos pelas prefeituras, em polos da UAB ou, nas cidades em que há campus, nas dependências da universidade. São feitas sempre aos fins de semana (sábados e domingos), totalizando 15 horas a cada encontro.

O curso de segunda licenciatura em CS oferecido pela UFMA por meio dessa política pública (Parfor/Profebpar) funcionou entre 2010 e 2015. A oferta por parte do departamento foi suspensa em 2016 para que se pudesse avaliar o curso, seu funcionamento e sua relevância. A demanda, por sua vez, era expressiva em todo o estado.<sup>14</sup>

Não podemos minimizar o fato de que a dinâmica de funcionamento desses cursos pode comprometer a formação dos novos quadros de professores de sociologia da rede pública de ensino, como argumentam alguns críticos no próprio departamento.<sup>15</sup> Vejamos mais de perto alguns problemas estruturais da modalidade.

<sup>12</sup> Segundo o MEC, a criação dos Programas Emergenciais de Segunda Licenciatura para Professores da Educação Básica Pública tinha o objetivo de integrar o esforço nacional pela melhoria da qualidade do ensino e de valorizar o magistério.

<sup>13</sup> As universidades e os departamentos que aderiram ao chamado do governo tornaram-se as peças mais importantes da política pública, pois coube-lhes a construção e administração dos cursos dentro dos parâmetros estabelecidos pelo MEC, utilizando para isso, em tese, o mesmo quadro de professores existente nas instituições.

<sup>14</sup> A título de ilustração, em 2015, 1.962 professores de 163 municípios se inscreveram na Plataforma Freire demonstrando interesse em ingressar no curso. A demanda pela primeira licenciatura não é diferente: em 14 municípios do estado ela ultrapassava 30 alunos. Nos anos anteriores, a relação entre oferta e procura foi semelhante.

<sup>15</sup> As principais críticas sobre essa nova modalidade de formação vieram do próprio Departamento de Sociologia da UFMA, responsável por gerir o curso (autocrítica). Sintetizo-as aqui: cursos aligeirados, aulas em fins de semana e locais inapropriados, e precarização do ensino superior.

Como mencionado, os cursos não podem ultrapassar 24 meses e 1.400 horas de duração. Acrescentam-se a isso as atividades nos fins de semana e, em muitos casos, em locais inapropriados. Vale questionar se esse tempo e essas condições de funcionamento não seriam fortes empecilhos para uma formação sólida em CS, como a política pública pretende. Ademais, quando se analisa a estrutura curricular, percebe-se que o seu tempo de duração leva ao sacrifício de conteúdos fundamentais, especialmente da antropologia e da ciência política, além da formação no campo da pesquisa. Embora se constate que 720 das 1.400 horas sejam dedicadas à formação específica em CS, essa carga continua insuficiente na formação de novos professores, o que se agrava com as condições diferenciadas de funcionamento do curso, das quais destacamos: a) aulas nos fins de semana em regime intensivo (15 horas a cada encontro), durante dois anos praticamente ininterruptos, para um público (professores da rede pública) muitas vezes já esfalfado e estafado pela semana de atividades em sala de aula; b) a dificuldade de acesso a materiais didáticos complementares (pela ausência quase completa de bibliotecas e locais para pesquisa na área); c) a ausência total de grupos de pesquisa, extensão e estudos; e d) a inexistência de interação entre professor e aluno em razão da dinâmica dos cursos, dos deslocamentos dos professores da capital para os municípios onde são ministrados e de sua necessidade de retorno rápido a São Luís e às atividades corriqueiras da universidade. Sem dúvidas, esses e outros elementos comprometem o processo de ensino e aprendizado e a formação como um todo.

Não se pode esquecer que, embora o curso se destine a fornecer uma segunda formação (segunda licenciatura) a professores já atuantes na rede pública de ensino, as discussões e perspectivas das CS estão sendo acessadas pelos alunos pela primeira vez. Assim, questões básicas como estranhamento, desconstrução e visões específicas das CS sobre os fenômenos são novidades para esse público. O processo de entrada do aluno no campo das CS exige tempo, contato, inserção em pesquisa, trabalho de campo e reflexão teórica, o que, como vimos, não é oferecido a estes estudantes do Profebpar.

Percebe-se que essa política pública de segunda licenciatura ofertada a um público especial, com mobilidade para deslocar-se agilmente de um município a outro, tem ajudado a amenizar a situação precária da falta de profissionais com formação específica em determinados componentes curriculares do EM maranhense, como é o caso da sociologia. Entretanto, o preço neste campo está pagando talvez seja muito elevado, na medida em que os novos quadros de professores formados pelo programa continuam a comprometer a disciplina no EM brasileiro.

#### 4. Os novos arranjos curriculares dos cursos de Sociologia em contexto

Não poderíamos finalizar esta reflexão sem circunscrever a análise das transformações das matrizes curriculares e dos modelos de formação em um contexto mais amplo que envolve as reformas do estado, a criação de mercados educacionais e as transformações das políticas e legislações educacionais. Assim, os arranjos dos cursos aqui analisados não são fruto do acaso, mas resultado de embates e disputas de grupos com interesses diversos, alguns internos e outros externos ao campo da educação. Embora não seja o foco central da presente reflexão, essa contextualização merece espaço aqui. Analisaremos alguns elementos, mesmo que rapidamente – dados os limites físicos deste artigo e sua proposta inicial –, sabendo que as questões pontuadas a seguir não esgotam o tema, mas apenas levantam o debate e a necessidade de mais investigação.

Em primeiro lugar, os cursos e suas propostas curriculares devem ser lidos dentro de um processo histórico de transformações nas políticas educacionais brasileiras. Moraes (2020) observa que a passagem do governo de Fernando Henrique Cardoso para o de Luís Inácio Lula da Silva trouxe importantes mudanças para educação, principalmente a valorização do EM, com políticas que o fortaleceram.

O ensino médio tornara-se uma questão importante então, tendo em vista que as políticas de universalização do ensino fundamental, fomentadas pelo Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental e de Valorização do Magistério (Fundef), e a ampliação da escolaridade, objetivada pela prática da progressão continuada ou promoção automática, resultaram no crescimento de matrículas no ensino médio (ibid.: 259).

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Meucci (2020: 166) constata que entre 1991 e 2011 as matrículas no EM saltaram de 4 milhões para mais de 8 milhões. A autora observa ainda a importante “aprovação, em 2009, da Emenda Constitucional nº 59/2009 que incluiu o ensino médio na etapa da educação básica, tornando sua oferta obrigatória pelos estados” (ibid.: 166). Esse fato foi uma verdadeira revolução na educação brasileira, com efeitos enormes no ensino superior, como um todo, e no campo das licenciaturas em Sociologia, em particular, graças à maior demanda por profissionais capazes de ministrar os componentes curriculares do EM. Tornou-se urgente e imprescindível formar rapidamente professores em todo o país para que pudessem atender à demanda da nova política pública. Os primeiros modelos formativos aqui analisados são também, mas não só, resultado desse novo direcionamento das políticas educacionais. Sobre isso, Bodart e Tavares (2018) insistem na necessidade de analisar

os efeitos das políticas educacionais nos cursos de formação de professores, e até mesmo na sua organização.

Em segundo lugar, destacamos a relação direta entre as mudanças na política educacional do país, em especial nas Diretrizes Nacionais para a Formação de Professores (Brasil, 1996, 2015), e as resoluções impostas pelo Conselho Nacional de Educação como força modeladora dos arranjos curriculares surgidos ao longo dos anos (como os aqui analisados). Nesse sentido, as alterações na legislação criam novas realidades, e as instituições formadoras se veem obrigadas a responder a essa nova demanda, reorganizando suas estruturas curriculares. Raizer (2020) observa que muitas pesquisas têm problematizado a inadequação entre a formação dos professores e o que encontram no mercado de trabalho. Os currículos do EM são objetos de disputa, assim como os livros e manuais didáticos são arenas de embate entre diversos agentes, de muitos campos. Através dos currículos, indica-se que tipo de pessoa se quer formar ao final da escolarização básica (Souza, op. cit.). A cada nova realidade criada pela legislação, resultante dessas disputas, redefine-se, por exemplo, o papel da sociologia na formação do estudante do EM. Os cursos passam, então, a rever suas propostas curriculares, alterando e incorporando conteúdos, temas e procedimentos didáticos de modo a responder e cumprir a nova ordem criada e imposta. Nesse processo, conteúdos que anteriormente se mostravam imprescindíveis podem desaparecer na nova configuração criada pela lei. O inverso também acontece: temas, conteúdos e procedimentos didáticos que antes ocupavam pouco espaço nos arranjos curriculares ganham proeminência e importância com a nova legislação. O desaparecimento quase completo de áreas como a ciência política, a antropologia e a formação em pesquisa das licenciaturas em Sociologia é resultado também das alterações na legislação educacional.

Em terceiro, importa salienta-se o impacto das políticas voltadas para o ensino superior, como o Reuni, o Programa Universidade para Todos (Prouni) e o Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (Fies), na oferta de vagas e no percentual de concluintes. O impacto desses programas na criação de novos cursos no Maranhão e no Brasil foi real, como demonstrado anteriormente na análise da abertura dos cursos de CH com habilitação em Sociologia ou mesmo dos cursos de segunda licenciatura. O conjunto dessas variáveis tem um peso enorme no formato que as graduações assumirão ao longo dos anos.

Em quarto lugar, o campo econômico também se fez presente e influente ao longo das últimas décadas nas decisões sobre os rumos da educação. Silva (2020: 52) observa que “é consenso que há uma diversificação de atores e que os institutos e corporações financeiras dos setores econômicos mais dominantes entraram com vantagem nessa disputa”. Michetti (2020) conseguiu perceber o peso de importantes atores do capital nesses embates, como a Fundação Lemann influenciando as políticas educacionais e de formação curricular no movimento

Todos Pela Educação, de 2006, e no movimento pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC), de 2013. Outros autores conseguem ver influências ainda mais fortes, com lutas, vitórias e derrotas para a educação ao longo das últimas décadas. Por exemplo, Bazzo e Scheibe (2019) afirmam ter havido certas conquistas entre 1996 e 2015, com a aprovação de uma legislação favorável à educação e à formação de quadros docentes em meio a governos neoliberais e à especulação do capital financeiro no Brasil, que visavam fragilizar a formação desses profissionais. As autoras indicam algumas vitórias:

Por muitos anos, desde a aprovação da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 [...], a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), em seus artigos 61 até 67, incluindo o Artigo 87, que dispõem sobre a formação de profissionais do magistério, o Conselho Nacional de Educação (CNE/MEC) vem tratando de criar legislações que orientem as instituições formadoras sobre como deve ser feita essa formação. As resoluções conhecidas e sobre cuja elaboração os educadores nos debruçamos exaustivamente nos anos iniciais deste século, ainda sob o governo neoliberal de Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), foram as Resoluções CNE/CP nº 1, de 18 de fevereiro de 2002 [...], e a CNE/CP nº 2, de 19 de fevereiro [...], que tiveram efetiva vigência durante os anos dos governos Lula e Dilma, de 2003 a 2015, quando foram substituídas pela Resolução CNE/CP nº 2, de 1º de janeiro de 2015 [...], já no segundo mandato de Dilma Rousseff. [...] O conteúdo que embasa a resolução CNE/CP nº 02/2015 fora discutido amplamente com a comunidade educacional e [...] recebeu amplo apoio das entidades representativas dos educadores, traduzido em diversas manifestações favoráveis à sua imediata entrada em vigência (ibid.: 670-671).

Não obstante tais conquistas, as autoras asseveram que a BNCC também sofreu influência da agenda global de manutenção do capitalismo que, nos últimos anos, vem dominando e conduzindo o debate a respeito da formação de professores para a educação básica. Nestes termos, para elas, desde a queda da presidenta Dilma Rousseff, os retrocessos se tornaram a marca das políticas educacionais, especialmente daquelas que definem a formação docente.

O professor deveria ser formado para atender aos ditames dessa base curricular, que, como sabemos, teve uma tramitação sensivelmente polemizada pelos educadores nas diversas entidades, uma vez que sua aprovação aconteceu para atender a um modelo de currículo padrão para todo o País, elaborado de acordo com uma visão tecnicista/instrumental, favorável às orientações dos grupos empresariais, interessados

em formar um trabalhador que lhes fosse submisso, a partir, portanto, de um currículo próximo do que poderíamos chamar de mínimo e muito distante de uma base curricular que lhe propiciasse formação capaz de desenvolver sua autonomia (ibid.: 673).

As críticas feitas por Bazzo e Scheibe sobre um atual processo (pós-queda de Dilma Rousseff) de desmonte e retrocessos de conquistas duramente alcançadas desde 1996 com a Lei de Diretrizes e Bases (Brasil, 1996), que culmina na Resolução CNE/CP nº 2, de 1º de janeiro de 2015 (id., 2015), são parcialmente verdadeiras. Na verdade, a análise dos arranjos curriculares dos cursos indica que esse processo de tecnificação e instrumentalização mediante a oferta de cursos aligeirados, cada vez mais curtos, que sacrificam conteúdos historicamente presentes na formação básica de determinadas profissões – como a do cientista social –, foi uma realidade presente também durante os governos petistas. Nessa linha, algumas investigações apontaram a necessidade de relacionar os estudos sociológicos sobre os currículos com as influências de grupos econômicos sobre o Estado, que objetivavam fortalecer o setor privado e interferir nas definições estruturantes da educação brasileira, como a BNCC, com repercussões diretas nos modelos formativos existentes (Cortinaz, 2019; Macedo, 2014).

Muitos outros elementos poderiam ser levantados aqui, mas, como dito, esse debate exige investigação própria e um espaço específico para seu aprofundamento, o que não é o caso da presente reflexão, que optou por aprofundar outra temática, de modo que nos limitaremos a estas poucas palavras.

## 5. Considerações finais

Entre 2006 e 2016, constatou-se a ampliação considerável de cursos de licenciatura em todo o país, inclusive daqueles que formam professores de sociologia para o EM brasileiro e maranhense. Retomando dados anteriormente apresentados, somente entre 2009 e 2014 as universidades públicas maranhenses aumentaram em mais de 350% as vagas nas licenciaturas dessa área, passando de 80 para mais de 280 vagas anuais. As IES, por sua vez, com seus cursos a distância, também marcam presença no mercado, oferecendo um número quase ilimitado de vagas para os potenciais interessados em seguir a carreira de professor de sociologia no EM. Já as políticas públicas emergenciais do governo federal, como as que criaram o Parfor/Profepbar, conseguiram relativo sucesso em seus propósitos de interiorização da universidade e dos cursos de licenciatura, chegando a lugares remotos do estado.

Vista somente por esse ângulo, a mudança na disponibilidade de professores de sociologia poderia ser entendida como a solução para um dos mais importantes problemas que essa disciplina enfrenta para se afirmar na educação básica

do Brasil, isto é, a carência de docentes. A falta de professores formados foi a justificativa utilizada pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, em 1996, para vetar a lei que reintroduziria a disciplina no ensino básico. Políticas como as de expansão e interiorização das universidades públicas, bem como as que criaram o Profebpar e as que permitiram a ampliação quase infinita de vagas nos cursos a distância das IES privadas, têm o mérito de tentar auxiliar na resolução desse problema estrutural e fortalecer o campo das CS no EM no Brasil, historicamente carente de docentes.

Quando optamos por problematizar os modelos formativos, resultados do projeto do governo federal para solucionar a falta de professores de sociologia, questionamos se essa política pública de expansão das licenciaturas poderia fortalecer a luta nacional das CS para se consolidar e se legitimar como campo autônomo do conhecimento no EM brasileiro. Os dados até agora analisados informam que, junto com essa expansão, houve também a multiplicação de modelos formativos, bem como a fragmentação e a separação entre CS e Sociologia. Isso permitiu o aparecimento dos mais diferentes formatos de cursos (presencial, EAD, semipresencial) e modalidades (CS, Sociologia, CH com habilitação em Sociologia), funcionando a partir de parâmetros curriculares muito distintos, de modo que alguns modelos sacrificaram conteúdos e questões centrais que historicamente fizeram parte da formação sociológica no Brasil.

Parece óbvio que a legitimação social da disciplina não será resolvida com a simples nomeação de um professor habilitado e legitimado socialmente (portando um diploma) para ocupar um espaço que, até o momento, tem sido preenchido por profissionais sem formação especializada. Questões como a delimitação das fronteiras desse campo, de suas especificidades, seu currículo, suas metodologias de ensino, entre outras já apontadas, ainda estão longe de uma resolução ou, no mínimo, de um consenso. A ampliação dos modelos formativos, na verdade, parece enfraquecer essas lutas e centraliza seus esforços tão somente na necessidade de diplomar novos docentes de sociologia.

A análise detalhada dos cursos em funcionamento no Maranhão indica que alguns modelos, embora promovam certas alterações, continuam carregando o “ranço” bacharelesco, seja pela dificuldade dos departamentos em perceber que profissões diferentes, como a de bacharel e a de professor de sociologia no EM, demandam domínios de conhecimentos e saberes específicos, seja pelo próprio perfil dos departamentos, compostos basicamente por bacharéis em CS – que desconhecem as demandas específicas da profissão de professor do ensino básico. Outros modelos formativos simplesmente excluem de suas estruturas curriculares alguns temas, conteúdos e questões que compõem a formação dos cientistas sociais no Brasil, como é o caso dos cursos que retiraram de suas matrizes a educação em pesquisa. Outros, ainda, jogaram para escanteio praticamente toda a reflexão teórica, tanto clássica quanto contemporânea, adensada

nas três áreas das CS, ou eliminaram quase completamente disciplinas como antropologia e ciência política da formação docente. Em seu lugar, e em cumprimento das novas legislações vigentes, inseriram novas reflexões e temas, ao mesmo tempo que deixaram os cursos mais enxutos, rápidos e tecnicistas. Há também modelos que desconsideram ou desconhecem totalmente as discussões, lutas e bandeiras do campo da sociologia do EM e oferecem formações genéricas, militando contra a necessidade de um profissional com saberes específicos à frente dessa disciplina e, dessa forma, potencializando as chances de formar maus professores. Por último, há aqueles definidos por uma estrutura de mercado em que o modelo formativo e os processos de ensino e aprendizado são questões secundárias diante da necessidade de maximizar as margens de lucros ou de trazer recursos financeiros para a universidade pública por meio da adesão a programas e políticas do governo federal. Nesses casos também a formação dos docentes fica comprometida, existindo, na verdade, uma preocupação com números, alcance de metas e recursos financeiros arrecadados, e não com uma educação consistente dos futuros professores.

## Referências

- BAZZO, Vera; SCHEIBE, Leda. De volta para o futuro... Retrocessos na atual política de formação docente. *Revista Retratos da Escola*, Brasília, DF, v. 13, n. 27. p. 669-684, 2019.
- BELLONI, Maria Luiza. *Educação a distância*. Campinas: Autores Associados, 2006.
- BODART, Cristiano das Neves; TAVARES, Caio dos Santos. Programas de formação e expansão do ensino superior e ofertas de cursos de Ciências Sociais no Brasil (1999-2017). *Cadernos da Associação Brasileira de Ensino em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1. p. 7-29, 2018.
- BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 27833, 23 dez. 1996.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CEB nº 38, de 7 de julho de 2006. Inclusão obrigatória das disciplinas de Filosofia e Sociologia no currículo do Ensino Médio. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 14 ago. 2006.
- BRASIL. Lei nº 11.684, de 2 de junho de 2008. Altera o art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 1, 3 jun. 2008.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 8/2008. Diretrizes Operacionais para implantação do Programa Emergencial de Segunda Licenciatura para Professores em exercício na Educação Básica Pública a ser coordenado pelo MEC em regime de colaboração com os sistemas de ensino e realizado por instituições públicas de Educação Superior. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 jan. 2009a. Disponível em: <https://bit.ly/3dbIyUp>. Acesso em: 23 ago. 2018.

- BRASIL. Ministério da Educação. Portaria Normativa nº 9, de 30 de junho de 2009. Institui o Plano Nacional de Formação dos Professores da Educação Básica no âmbito do Ministério da Educação. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 9, 1 jul. 2009b. Disponível em: <https://bit.ly/2GOAahH>. Acesso em: 10 abr. 2018.
- BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. Resolução CNE/CP nº 2, de 1º de julho de 2015. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação inicial em nível superior (cursos de licenciatura, cursos de formação pedagógica para graduados e cursos de segunda licenciatura) e para a formação continuada. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 8-12, 2 jul. 2015.
- CARVALHO, Djalma Pacheco de. A Nova Lei de Diretrizes e Bases e a formação de professores para a educação básica. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 5, n. 2, p. 81-90, 1998.
- COSTA, Leomir Souza. *As Ciências Sociais na UFMA e a formação de professores de Sociologia*. 2016. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.
- CORTINAZ, Thiago. *A construção da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para o ensino fundamental e sua relação com os conhecimentos escolares*. 2019. 114 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.
- CUNHA, Maria Isabel da. O tema da formação de professores: trajetórias e tendências do campo na pesquisa e na ação. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 39, n. 3, p. 609-626, 2013.
- FREITAS, Leandro Klineyder Gomes de. *Currículo e formação do docente no curso de Ciências Sociais/UFPA: configurações, continuidades e rupturas (1963-2011)*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.
- HANDFAS, Anita. Formações de professores de sociologia: reflexões sobre diferentes modelos formativos. In: HANDFAS, Anita; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (org.). *A sociologia vai à escola: história, ensino e docência*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2009. p. 187-196.
- HANDFAS, Anita. Formações dos professores de sociologia: um debate em aberto. In: HANDFAS, Anita; MAÇAIRA, Julia Polessa (org.). *Dilemas e perspectivas da sociologia na educação básica*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2012. p. 23-40.
- HANDFAS, Anita; MAÇAIRA, Julia Polessa. O estado da arte da produção científica sobre o ensino de sociologia na educação básica. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 74, p. 45-61, 2012.
- HANDFAS, Anita; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (org.). *A sociologia vai à escola: história, ensino e docência*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2009.
- MACEDO, Elizabeth. Base Nacional Curricular Comum: novas formas de sociabilidade produzindo sentidos para a educação. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 1530-1555, 2014.
- MEUCCI, Simone. História da disciplina na educação básica do Brasil. In: BRUNETTA, Antonio Alberto; BODART, Cristiano das Neves; CIGALES, Marcelo Pinheiro.

- Dicionário do ensino de Sociologia*. Maceió: Editora Café com Sociologia, 2020. p. 163-167.
- MICHETTI, Miqueli. Entre a legitimação e a crítica: as disputas acerca da Base Nacional Comum Curricular. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 35, n. 102, e3510221, 2020.
- MORAES, Amaury Cesar. Licenciatura em Ciências Sociais e ensino de sociologia: entre o balanço e o relato. *Tempo Social*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 5-20, 2003.
- MORAES, Amaury Cesar. Orientações curriculares para o ensino médio. In: BRUNETTA, Antonio Alberto; BODART, Cristiano das Neves; CIGALES, Marcelo Pinheiro. *Dicionário do ensino de Sociologia*. Maceió: Editora Café com Sociologia, 2020. p. 259-264.
- OLIVEIRA, Amurabi. A formação inicial de professores de sociologia no Nordeste: alguns breves apontamentos. *Pesquiseduca*, Santos, v. 6, n. 12, p. 285-299, 2014.
- OLIVEIRA, Amurabi. Cenários, tendências e desafios na formação de professores de ciências sociais no Brasil. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 14, n. 31, p. 39-62, 2015.
- OLIVEIRA, Amurabi, BRUM, Ceres Karam. Ciências sociais a distância: apontamentos sobre os desafios da formação de professores no Brasil. *O público e o Privado*, Fortaleza, n. 24, p. 29-49, 2014.
- RAIZER, Leandro. Perfil do(a) professor(a). In: BRUNETTA, Antonio Alberto; BODART, Cristiano das Neves; CIGALES, Marcelo Pinheiro. *Dicionário do ensino de Sociologia*. Maceió: Editora Café com Sociologia, 2020. p. 282-286.
- SILVA, Maria Gizele da. Sem professores, Filosofia e Sociologia estão ameaçadas. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 2 ago. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3II5nlC>. Acesso em: 13 out. 2020.
- SILVA, Ilei Fiorelli. BNCC. In: BRUNETTA, Antonio Alberto; BODART, Cristiano das Neves; CIGALES, Marcelo Pinheiro. *Dicionário do ensino de Sociologia*. Maceió: Editora Café com Sociologia, 2020. p. 51-55.
- SOUSA, Ana Paula Ribeiro de Sousa; COIMBRA, Leonardo José Pinho; SOUSA, Miriam Santos de. Reforma universitária e as consequências para a qualidade da educação superior pública: o caso da Universidade Federal do Maranhão. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 5., 2011, São Luís. *Anais [...]*. São Luís: UFMA, 2011. p. 1-9.
- SOUZA, Agnes Cruz de. *A sociologia escolar: imbricações e recontextualizações curriculares para a disciplina*. 2017. 363 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2017.
- TAKAGI, Cassiana Tiemi Tedesco. *Formação do professor de sociologia do ensino médio: um estudo sobre o currículo do curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. *Resolução Consepe nº 522, de 15 de março de 2007*. Aprova o Projeto Pedagógico do Curso de Ciências Sociais nas Modalidades Bacharelado e Bacharelado-Licenciatura e dá outras providências. São Luís: UFMA, 2007.

Recebido em: 24/01/2018

Aceito em: 01/08/2020

**Como citar este artigo:**

CARREIRO, Gamaliel da Silva. A formação de professores de sociologia no Maranhão: novos modelos formativos, novos problemas e velhas questões não resolvidas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 725-751.



# Capitalismo por projetos e crítica artística: incorporação, renovação e resistência no movimento Teatro de Grupo<sup>1</sup>

Luciene Andrade Lauda<sup>2</sup>

Thays Wolfarth Mossi<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo discute a capacidade de crítica e resistência da arte aos avanços da apropriação capitalista a partir do estudo do movimento Teatro de Grupo, que propõe o *processo colaborativo* como forma de organização do trabalho nas artes cênicas. Embora os grupos teatrais adotem estratégias diversas, observou-se que, por meio desse processo, reemergem alguns princípios norteadores da prática artística, como autonomia, expressividade e colaboração. Argumenta-se que esse *espírito colaborativo* detém um potencial de renovação da crítica artística, não percebido pela literatura predominante.

**Palavras-chave:** Crítica artística. Processo colaborativo. Resistência.

**Project capitalism and artistic criticism: incorporation, renewal and resistance in the Group Theater movement**

**Abstract:** *This article discusses the capacity of criticism and resistance of art in face of the advances of capitalist appropriation through the study of the Group Theater*

<sup>1</sup> Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) – código de financiamento 001.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – Porto Alegre – Brasil – lulauda09@gmail.com

<sup>3</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – Porto Alegre – Brasil – thaysmossi@gmail.com

*movement, which proposes collaboration as a way of organizing work in the performing arts. Although theatrical groups adopt different strategies, through this process, some guiding principles of artistic practice were shown to re-emerge, such as autonomy, expressiveness and collaboration. We argue that this collaborative spirit holds a potential for renewal of artistic criticism, not perceived by the prevailing literature.*

**Keywords:** *Artistic criticism. Collaborative process. Resistance.*

## Introdução

Este artigo versa sobre a capacidade de crítica e resistência da arte aos processos de apropriação capitalista a partir do estudo da metodologia colaborativa proposta pelo movimento Teatro de Grupo. As análises sobre a relação entre arte e capitalismo, manifestas nas teses de Chiapello (1998), Boltanski e Chiapello (2009) e Menger (2002, 2009), apontam a incorporação da crítica artística ao sistema produtivo capitalista. De um lado, princípios como autonomia e autenticidade passam a ser mobilizados para justificar a flexibilização das relações de trabalho e do processo produtivo decorrente da crise do capitalismo nos anos 1970 (Boltanski; Chiapello, op. cit.). De outro, o capitalismo logra estender à arte sua lógica de flexibilização, intensificada pelos processos de privatização da cultura (Wu, 2006), que transformaram as formas de financiamento e implicaram mudanças na organização do trabalho artístico a partir dos anos 1990. Todavia, com base em pesquisa empírica sobre o movimento Teatro de Grupo, propõe-se que é possível identificar um terceiro momento da contraditória relação entre arte e capitalismo, que consiste na recuperação dos ideais artísticos de autenticidade, autonomia, expressividade e colaboração, ao menos no que diz respeito às artes cênicas.

Consolidado no final dos anos 1990, o Teatro de Grupo promove uma síntese de experiências artísticas consideradas opostas que foram realizadas nas duas décadas anteriores ao seu surgimento.<sup>4</sup> Ele se constitui em contraposição ao chamado “teatro comercial”, trazendo uma crítica ao teatro realizado como produto de mercado, bem como à fragmentação do trabalho artístico por meio de sua divisão em funções hierárquicas. O teatro comercial é aquele que visa a determinado produto e, para tanto, recorre a montagens que contratam artistas para uma função pré-determinada, mantendo a ordenação tradicional de produtor,

<sup>4</sup> De um lado, a década de 1970 viu a *Criação Coletiva* e o *Teatro Experimental* primarem pelo estímulo à criação em coletivo, com liberdade de proposições entre os envolvidos. De outro, na década de 1980, o *Teatro dos Encenadores* privilegiava a determinação de funções artísticas, com destaque para o trabalho do diretor, em contraposição aos movimentos anteriores.

diretor etc. (Ary, 2011: 16). Ao final do projeto a equipe se desfaz, e os profissionais buscam se encaixar em um novo projeto.

Por sua vez, o Teatro de Grupo é voltado à pesquisa continuada, que privilegia a organização do trabalho e os processos de criação em moldes colaborativos. Ao acentuar a coletividade como princípio metodológico para a criação teatral (Barquero, 2015: 9), esse movimento se caracteriza pela equiparação das responsabilidades criativas, o que significa que todos os envolvidos, ao mesmo tempo que respondem artisticamente por sua área, recebem e oferecem contribuições às outras (Nicolete, 2005: 11). Isso requer alargamento do tempo de produção e local próprio para experimentos artísticos e apresentação ao público, uma vez que a bilheteria não garante a manutenção desses coletivos. Trata-se de uma forma de fazer teatro que não se encaixa nos moldes do mercado.

Diferentemente da perspectiva da sociologia da arte dominante, que se apoia primordialmente sobre critérios estéticos, optamos por uma abordagem alternativa derivada da sociologia do trabalho e da ação coletiva proposta por Becker (2006). O autor propõe analisar o trabalho artístico a partir das formas de interação colocadas em jogo por aqueles que realizam as obras de arte, e não a partir das obras em si mesmas ou de seus criadores. Tendo em vista essa abordagem, a metodologia adotada para a análise do movimento Teatro de Grupo neste estudo foi a triangulação entre observação, entrevistas e etnografia. Ao longo de dois anos foram observados eventos, seminários, premiações, ensaios, manifestações políticas e espetáculos de teatro de grupo em Porto Alegre. Foram realizadas 30 entrevistas com atores e diretores do movimento, e também analisados os depoimentos de membros de 48 coletivos de teatro de grupo de todo o Brasil, publicados na íntegra no livro *Falas sobre o coletivo: entrevistas sobre teatro de grupo* (Carreira *et al.*, 2016), produzido pelo Núcleo de Pesquisa sobre o Processo de Criação Artística (Áquis). Por fim, foi realizada uma etnografia na ocupação Condomínio Cênico do Hospital Psiquiátrico São Pedro, a qual possibilitou observar as formas de colaboração desenvolvidas entre grupos, tanto no que concerne ao trabalho de criação, administração e manutenção do espaço, quanto em relação à luta pela permanência dos coletivos no local ocupado.<sup>5</sup>

Distinta e crítica do teatro comercial, a prática do teatro de grupo se dá por meio de um método de trabalho denominado “processo colaborativo”. Observou-se que, nesse processo, é formado um espírito colaborativo que recupera os ideais artísticos de autenticidade, autonomia, expressividade e colaboração, transformando-os não apenas em uma nova fonte de crítica ao sistema

<sup>5</sup> Trata-se da ocupação de um pavilhão do Hospital Psiquiátrico São Pedro, antigo manicômio, realizada por cinco coletivos de teatro, a qual se manteve por 17 anos no local. A etnografia ali realizada foi descrita na tese que deu origem a este artigo (Lauda, 2018) e, portanto, não será reproduzida aqui.

capitalista, mas também em uma forma coletiva e concreta de resistência a novos meios de apropriação do trabalho artístico pelo capitalismo.

Nesse sentido, argumenta-se que a relação entre arte e capitalismo se desenvolve a partir de um processo contraditório que engloba três momentos. Primeiramente, tem-se a apropriação e instrumentalização do modelo de trabalho artístico em prol da manutenção da acumulação capitalista; em um segundo momento, o capitalismo globalizado estende suas regras a todas as atividades laborais, repercutindo também nas artes cênicas, de forma a aproximar esta atividade das profissões liberais ou corporativas; e, por fim, recuperando seu potencial histórico de renovação de padrões estéticos, a arte, por meio do processo de trabalho desenvolvido pelo movimento Teatro de Grupo, apresenta novas formas de resistência e crítica à apropriação e dominação capitalistas.

A fim de demonstrar esse argumento, o artigo se organiza em três partes. Na primeira, será discutida a potencialidade da arte enquanto crítica ao capitalismo e sua apropriação por meio do trabalho por projetos. Na segunda, será apresentada a incorporação de aspectos desse paradigma pelo universo artístico, a partir da instauração da “pedagogia dos editais” (Arruda, 2013), propiciada pelas leis de incentivos fiscais. Na terceira parte, o Teatro de Grupo será apresentado como uma forma de resistência, e o processo colaborativo como fonte de renovação da crítica artística. Por fim, nas considerações finais refletimos sobre como se dá essa renovação por meio do espírito colaborativo.

## A potencialidade crítica da arte e sua incorporação sob a lógica do trabalho por projetos

A potencialidade crítica da arte consiste em sua constante renovação estética, que se dá por um processo crítico da arte sobre si mesma, garantido por sua autonomização enquanto campo em relação à economia e à política (Bourdieu, 1996; De Münk, 2015). Contudo, como será demonstrado, num primeiro momento esse potencial é limitado porque o conteúdo da crítica se mantém vinculado ao individualismo da sociedade burguesa (Chiapello, op. cit.). É nos anos 1960 que o potencial crítico da arte reemerge em oposição à organização do trabalho taylorista-fordista, ressignificando a crítica da sociedade burguesa. Mas também é justamente nesse momento que os valores de autonomia e expressividade são apropriados pelo capitalismo sob a forma do trabalho por projetos.

A arte passa a ser percebida como uma possibilidade de crítica que extrapola a esfera estética já no século XIX. Chiapello (ibid.: 31) aborda os fundamentos dessa capacidade crítica da arte por meio da categoria *crítica artística*, remetendo a gênese desse conceito aos movimentos artísticos do século XIX, que hoje conhecemos como concepção filosófica da arte moderna ou paradigma romântico. Esse novo paradigma vai progressivamente se constituindo e reivindicando

sua modernidade contra a representação clássica da arte e, ao mesmo tempo, se demarcando da modernidade histórica que configura a sociedade burguesa e industrial (Bourdieu, op. cit.; Chiapello, op. cit.; De Münk, op. cit.; Menger, 2002).

No mesmo sentido, em sua análise das relações entre o campo literário e o campo do poder, Bourdieu (op. cit.) avalia que, a partir de quase-heróis como Flaubert e Baudelaire, a arte passa a reivindicar para si o direito de definir os princípios de sua legitimação, vindo a configurar um campo autônomo perante as injunções da economia e da política. Seria a partir do isolamento da arte em sua própria esfera e da consolidação da figura do artista como um sujeito independente que nasceria a noção de vanguarda, constituída por uma série de rupturas estéticas e tema maior da arte moderna. Essa “fissura sísmica” da sociedade moderna (De Münk, op. cit.: 227) representada pela autonomização da arte e dos artistas é o germe que abre o potencial crítico da arte sobre si mesma e sobre a sociedade à qual é contemporânea.

Todavia, é preciso notar os limites desse potencial. Ao mesmo tempo que denuncia a inautenticidade da vida burguesa, a concepção moderna da arte não se preocupa em confrontar seu individualismo (Chiapello, op. cit.: 24). A figura de exceção do gênio leva ao extremo a busca da singularidade e da autonomia, germe do individualismo, e manifesta a primazia de certas atividades individuais em detrimento da coletividade.

Com isso, lembra Chiapello (ibid.), a liberdade que pretende o artista enquanto um ser de exceção não implica a extensão dessa liberdade ao conjunto da humanidade. Ao longo do século XX, enquanto a crítica artística se manteve restrita a pequenos círculos de artistas e intelectuais boêmios, a crítica social preencheu essa lacuna, denunciando a desigualdade, a miséria, a exploração e o egoísmo promovidos pelo individualismo. Para Chiapello (ibid.), é quando a crítica artística se abre à pauta da solidariedade, aportada pela crítica social, que alcança o potencial que almeja. Os proponentes de uma “arte social” desejam colocar sua arte a serviço do progresso social e da transformação ativa da sociedade (ibid.: 43).

Segundo a tese de Boltanski e Chiapello (op. cit.), a sustentação normativa do capitalismo repousa, em grande medida, em sua crítica, que pode obrigá-lo a reforçar seus dispositivos de justiça. Ao longo do século XX, o capitalismo teria se confrontado, por um lado, com as denúncias de miséria e desigualdade social que estão na base da crítica social e, por outro, com as de opressão, desencanto e inautenticidade dos objetos, pessoas e sentimentos que estão na origem da crítica artística, traduzindo-se na contestação radical da racionalização, da reificação e da mercantilização capitalistas.

Até os anos 1960, a crítica social teria sido capaz de impor restrições à tendência de desenvolvimento ilimitado do sistema capitalista e, com a crise do modelo fordista-taylorista de produção, passa a contar com a amplificação da

crítica artística na contracultura e na sociedade de consumo. Produz-se, assim, uma crítica artística das relações de produção que denuncia não apenas o modo de vida burguês, mas também todas as formas de alienação e sujeição – entre elas, a disciplina fabril. O Maio de 1968 francês<sup>6</sup> pode ser entendido como um ponto de inflexão da relação entre crítica e capitalismo (ibid.), na medida em que as questões da crítica social perdem força e ganham espaço múltiplas reivindicações conclamando o prazer, a criatividade, a espontaneidade e uma libertação que atinge todas as dimensões da vida. Essas manifestações de Maio de 1968 fazem eco às denúncias da crítica artística, exaltando as aspirações tanto à autonomia e à expressão de si quanto à criatividade no trabalho.

Ainda seguindo o argumento de Boltanski e Chiapello (ibid.), é preciso notar que, quando obrigado a responder efetivamente às questões levantadas pela crítica, e para procurar apaziguá-la, o capitalismo incorpora uma parte dos valores em nome dos quais foi criticado, fazendo essa oposição perder força. Dessa forma, demandas de criatividade, autonomia e autenticidade foram apropriadas pela economia neoliberal, favorecendo a readaptação do capitalismo no curso das últimas décadas. Assim, para responder à crítica artística, forjou-se um novo “espírito do capitalismo”<sup>7</sup> (ibid.), especialmente na forma de uma gestão empresarial que, denunciando as grandes organizações hierarquizadas, rígidas e planificadas, desenvolve uma nova lógica de engajamento no capitalismo: o trabalho por projetos.

Essa justificação se apoia na figura do *manager*, aquele que detém a capacidade de estabelecer conexões, em contraposição aos que carecem de habilidades interpessoais para se conectar às redes e multiplicar seus elos – sendo, portanto, condenados à exclusão desse mundo reticular. Conforme afirmam Boltanski e Chiapello (ibid.: 148), “esses inovadores têm como modelos os cientistas e, sobretudo, os artistas. [...] O gerente de projetos intuitivo, tal como o artista [...], ‘caminha ao lado da desordem’ [...], vive ‘na permanente atitude de alerta e dúvida’ [...], ‘à vontade na imprecisão’”. O modo pelo qual a figura do *manager* assume as qualidades do artista e do intelectual tende a diluir a separação instituída desde o Romantismo entre o realismo dos que se dedicam aos negócios e o daqueles que se dedicam às artes e à cultura (ibid.: 330). Tal afirmação nos permite inferir que a diluição das fronteiras entre artistas, intelectuais e “homens de negócios” coloca novas questões no que concerne à relação entre a atividade artística e o sistema capitalista na sociedade contemporânea, entre elas

<sup>6</sup> O Maio de 1968 foi um movimento internacional com alto grau de heterogeneidade, assumindo características específicas em cada país. Limita-se a argumentação ao caso francês na medida em que este é a realidade empírica a partir da qual Boltanski e Chiapello (op. cit.) constroem suas análises. Para esses autores, o discurso crítico à organização capitalista e ao funcionamento das empresas foi acompanhado, na França, de jornadas de greve tão intensas que foram capazes de desorganizar a produção (ibid.: 199).

<sup>7</sup> Essa ideologia justifica o engajamento no capitalismo e o torna aceitável (ibid.).

a tendência de tornar inoperante a adoção de uma postura crítica. Após ganhar força, a crítica artística foi sendo desarmada à medida que seus ideais eram apropriados sob a forma do trabalho por projetos, servindo agora à renovação do engajamento e à legitimação do capitalismo.

### A arte incorpora: o artista se aproxima do *manager*

A aproximação entre as figuras do *manager* e do artista na sociedade capitalista contemporânea conduziu alguns autores a questionar se ainda podemos considerar a atividade artística como uma esfera atípica, cujos princípios seriam incomparáveis aos do mundo produtivo, ou, ao contrário, se as atividades de criação não obedeceriam, atualmente, às mesmas regras econômicas, com apenas alguns ajustes.

[...] o artista e até o intelectual ou pesquisador, acaso não será também, hoje, um homem de redes, em busca de produtores, homem cujos projetos, para serem realizados, exigem montagens caras, heterogêneas e complexas, capacidade de entender-se com atores distantes e diversos, ocupando posições muito distintas – do político local ao empresário, passando pelo adido do ministério –, pessoas que eles devem interessar, convencer e seduzir (ibid.: 331).

Para Menger (2009: 25), os artistas, ao se submeterem às novas regras do mercado das artes, acabam desenvolvendo habilidades de supervisão e administração de projetos e equipes como forma de consolidar sua situação profissional nesse mercado e, ao fazê-lo, “borram as fronteiras entre o trabalho artístico e o de gestão”. À semelhança dos trabalhadores independentes ou do trabalho por conta própria, os rendimentos dos artistas passam a depender não apenas das suas habilidades de criação e de seu talento, mas também da maneira como desempenham seus deveres organizacionais e empresariais.

O embaralhamento entre a figura do *manager* e do artista pode ser associado às recentes mudanças que acompanharam as transformações do sistema capitalista e afetaram também o mundo da produção cultural. Ao mesmo tempo que o modelo do trabalho artístico é instrumentalizado e apropriado pelo mundo do trabalho produtivo, o universo artístico também incorpora em suas práticas aspectos da produção. A esse processo Wu (op. cit.) dá o nome de “privatização da cultura”. Trata-se do projeto neoliberal para as artes, no qual a cultura deveria se tornar um setor que tem de se sustentar como outro qualquer. Implementado no Brasil a partir da década de 1990, esse processo pode ser identificado pela redução do controle e dos investimentos públicos diretos do Estado nas artes, pelo crescimento dos incentivos fiscais, das fundações privadas e do *marketing* cultural.

Esse fato pode ser observado, no caso brasileiro, na implementação das leis de incentivos fiscais como prática de financiamento cultural, tendo como principal mecanismo a Lei Rouanet,<sup>8</sup> cuja vigência provocou importantes transformações na organização e nas relações de trabalho das artes cênicas. Esse mecanismo atribuiu à iniciativa privada a responsabilidade de decidir quais espetáculos artísticos serão patrocinados. Os critérios de seleção estão atrelados, portanto, à possibilidade de retorno comercial para as empresas patrocinadoras. De acordo com Arruda (op. cit.), a partir desse período se instaura no mercado artístico uma espécie de pedagogia de editais. Ou seja, tendo se tornado a principal e mais vantajosa maneira de acesso aos recursos públicos, essa prática induziu a mudanças tanto nos tipos de projetos culturais desenvolvidos quanto no seu conteúdo. Segundo Carvalho (2009), essas situações muitas vezes obrigavam os artistas a abandonar suas inovações e adaptar-se ao mercado dos editais.

Sabemos que a sistematização de um trabalho descontínuo e intermitente nunca foi estranha à atividade artística; pelo contrário, de maneira geral foi esse o principal formato que constituiu a organização da profissão. No entanto, a entrada de grande volume de capital no campo das artes e a adaptação à lógica que comportava o modelo de renúncia fiscal provocaram importantes transformações na organização e nas relações de trabalho nas artes cênicas. Com o conjunto de procedimentos atrelados à aprovação de um projeto, a busca por financiamento no setor privado e a adaptação às regras dos editais, os artistas foram pouco a pouco introduzidos no universo corporativo. Esse cenário propiciou certo embaralhamento entre a profissão de artista e a figura do *manager*. Trata-se do segundo momento da relação entre arte e capitalismo, no qual a literatura costuma encerrar suas análises.

Contudo, a consolidação do modelo de política cultural neoliberal para as artes no Brasil e a introdução de parte desse universo no mundo corporativo coincidem com o surgimento de um movimento artístico de vanguarda que vinha crescendo no país: o Teatro de Grupo. Esse movimento buscava retomar a forma “grupo” como unidade de criação, tendo como princípio a realização de um trabalho colaborativo, no qual predominava a pesquisa continuada e a exploração de novas linguagens teatrais, cujo formato se contrapunha abertamente ao modelo dos editais que predominava nas artes cênicas. Esses grupos e artistas, buscando resistir à comercialização de suas produções, passaram a pautar um movimento por políticas de fomento direto<sup>9</sup> que visava garantir a continuidade do amplo projeto criativo que se consolidava na cena teatral

<sup>8</sup> Lei nº 8.313/1991, que instituiu políticas culturais via leis de incentivos fiscais, possibilitando que empresas (pessoas jurídicas) e cidadãos (pessoas físicas) apliquem parte do Imposto de Renda devido em ações culturais.

<sup>9</sup> Financiamento público da cultura com fundo fixo, em que a concorrência se dá entre os grupos inscritos em um edital.

contemporânea – o Teatro de Grupo –, cuja dinâmica é incompatível com o modelo projetista da arte.<sup>10</sup>

Esse movimento político-cultural iluminou e deu a real dimensão da nova maneira de organizar o trabalho e os processos de criação que vinham se configurando nas artes cênicas. Portanto, o que hoje se entende por processo colaborativo – metodologia de criação subjacente à organização do trabalho do Teatro de Grupo – “responde ao momento histórico e social ao qual [esse processo] pertence e materializa um conceito que já estava sendo posto em prática mesmo sem um nome específico que o categorizasse” (Ary, op. cit.: 14). Argumentamos que, ao mesmo tempo que a arte foi incorporada ao capitalismo sob a lógica projetista e assimilou essa lógica ao seu funcionamento interno, as inovações produzidas pelo Teatro de Grupo no processo de criação permitem afirmar que houve, também, renovação da crítica artística.

Trata-se do terceiro momento da contraditória relação entre arte e capitalismo: a recuperação dos ideais artísticos de autenticidade, autonomia e expressividade por meio do processo colaborativo de criação, protagonizado pelo movimento Teatro de Grupo. Essa relação não se encerra, portanto, no desarmamento da crítica artística pelo capitalismo por projetos. Há, em resposta a isso, a construção de novos espaços e lógicas que permitem à arte desvencilhar-se das amarras capitalistas, renovar sua crítica e reapropriar-se daquilo que é seu.

### Processo colaborativo: a arte resiste e recupera as características apropriadas pelo capitalismo por projetos

Embora criar em coletivo seja um procedimento intrínseco ao fazer teatral, novos modos de organização do teatro contemporâneo “têm acentuado o valor da coletividade como princípio metodológico para a criação cênica” (Barquero, op. cit.: 9). Diversas expressões, tais como “processo colaborativo”, “processo participativo”, “método coletivo”, “montagem interativa” etc., têm sido utilizadas para denominar o processo de construção do espetáculo teatral contemporâneo que

<sup>10</sup> O primeiro dos movimentos a surgir foi o Arte contra a Barbárie, em 1999, na cidade de São Paulo, organizado por coletivos e artistas independentes. Em 2004, surge a articulação de coletivos em nível nacional através do Redemoinho: Movimento Brasileiro de Espaços de Criação, Compartilhamento e Pesquisa Teatral, por iniciativa do grupo Galpão Cine Horto de Belo Horizonte. A diferença entre os dois movimentos é o fato de que o primeiro almejava uma lei municipal de fomento direto ao teatro, com fundo fixo; e o segundo buscava, dentro dessas mesmas condições, uma lei federal. O Arte contra a Barbárie foi bem-sucedido em suas principais reivindicações e teve – após quatro anos de lutas – seus objetivos alcançados. No ano de 2002, finalmente, entra em vigor a Lei nº 13.279, que instituiu o Programa Municipal de Fomento ao Teatro para a Cidade de São Paulo, contando com orçamento anual de valor nunca inferior a R\$ 6 milhões. Dez anos depois, em 2009, a Secretaria Municipal de Cultura da cidade de São Paulo contava com mais de 500 grupos inscritos para ter acesso a esses recursos (Carvalho, op. cit.). Já o segundo movimento não obteve sucesso na consolidação de uma lei federal dentro dos moldes de fomento direto e de fundo fixo.

se caracteriza, à primeira vista, pela equiparação das responsabilidades criativas. Optamos por adotar o termo “processo colaborativo” por este ter sido cunhado como conceito teórico que define tais práticas teatrais. A expressão, portanto, faz referência a um modo de criação nas artes cênicas que sugere que todos os integrantes de um grupo colaborem na construção completa da obra, e essa forma de colaborar é definida como resultado de um consenso coletivo.

A função de “colaborar” responde à visão de criar e de inventar a obra coletivamente, seja como integrante do grupo de teatro ou como convidado de um projeto específico. No Processo Colaborativo, o importante é trabalhar de maneira conjunta, mas não com uma organização vertical – isto é, aquela em que o diretor está situado no ponto mais alto da hierarquia e decide sobre todos os aspectos do processo de criação da obra. Pelo contrário, os diretores, atores, dramaturgos e demais membros da equipe criam a partir de um modo de organização democrático, participativo, horizontal e circular, o que não significa negar as habilidades e autorias individuais (ibid.: 15).

Mais do que um único modo de criar, parece existir uma espécie de “espírito” colaborativo, no sentido de haver uma dinâmica que comporta valores comuns a todos os coletivos identificados com o Teatro de Grupo, mas que é móvel e sujeita a adaptações e modificações de acordo com as trajetórias dos grupos e de seus respectivos projetos.

*O nosso grupo se afina com esse ideal de processo colaborativo. Digo “ideal” porque as pessoas pegam o termo e cada um cria o seu formato, de acordo com a identidade do grupo (E8,<sup>11</sup> atriz e diretora, 36 anos).*

Esse processo aglutinador de práticas de criação é considerado por diversos pesquisadores da área como resultado de diferentes concepções e práticas que se constituíram ao longo da história do teatro brasileiro (Araújo, 2008; Ary, op. cit.; Barquero, op. cit.; Fischer, 2003). Assim, amparadas na literatura sobre o tema, nas entrevistas e nas observações participantes realizadas durante a pesquisa, elegemos alguns procedimentos de organização do trabalho e da criação que compõem a gramática do processo colaborativo, quais sejam: 1) a adoção de hierarquias flutuantes; 2) a definição prévia das funções; 3) a noção de ampliação do campo de atuação do ator; 4) a dramaturgia em processo – a partir das

<sup>11</sup> A nomenclatura dos entrevistados seguiu a ordem de participação na pesquisa. A primeira pessoa entrevistada foi codificada como E1 (entrevista 1), e assim sucessivamente.

improvisações e experiências dos atores durante o curso da criação; e 5) o sentido de grupalidade e longevidade dos coletivos.

A noção de *hierarquias flutuantes* ou momentâneas começa a ganhar corpo e se assimila de maneira definitiva ao método colaborativo a partir do esforço de teorização desse conceito, realizado inicialmente por integrantes do Grupo Vertigem como forma de definir sua própria prática (Fischer, op. cit.). Tal empenho tem como objetivo buscar uma nova solução em relação à estrutura de poder.

*Artista na função de figurinista, na função de diretor, de encenador, cenógrafo. Eu tenho lá a função de diretor e ator. É que o trabalho em grupo te propicia isso, essa troca de função. Diferente de elenco contratado. [Em produções] de elenco eu chego lá só para atuar, não me preocupo com nada, e eu vou lá, chego, atuo e vou embora* (E3, ator e diretor, 48 anos).

Acreditamos que esse processo diferencia e contamina as nossas criações. Não tem “O” ator, “O” diretor, têm funções, mas sem hierarquia. Todo mundo é igual, com funções diferentes. E todo mundo é criador, senão não tem sentido essa estrutura que propomos, de trabalho coletivo. A nossa estética resulta disso também (Pires, 2007 *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 294).

Essa nova possibilidade denota uma forma de comando indeterminada e conectada à ideia de um movimento circular, em que cada um exerce sua função, mas o momento da ação individual é ditado pelo próprio movimento. O processo é resultado do conjunto da colaboração de cada um para o todo, e é também o que determina o momento em que uma ou outra função deve predominar. Ou seja, a hierarquia não é abolida, mas fluida e momentânea – diferentemente de uma organização por projetos, na qual a simetria entre o “grande” e os outros “colaboradores” se mantém durante todo o processo.

Para que a prática das hierarquias flutuantes vigore, é necessária a adoção do segundo elemento do método colaborativo, a *definição prévia das funções*, que corresponde à divisão do trabalho na organização teatral. Embora em um primeiro momento isso pareça contraditório, ela se estabelece para que “certa parcelização das tarefas não esvazie o sentido do trabalho” (Fischer, op. cit.: 65). A adoção dessa estratégia se dá no início do processo e se refere basicamente à repartição de tarefas entre os integrantes do grupo, segundo seus campos de atuação, interesse, desprendimento e conhecimento, sendo “geralmente precedida pelo reconhecimento das especificidades, habilidades, formação e níveis de compromisso de cada uma das pessoas envolvidas no projeto cênico” (Barquero, op. cit.: 31).

O processo colaborativo pressupõe assegurar as funções, não é que todo mundo dirija, todo mundo atue, cada um vai preservar a sua função. Não é o diretor quem decide a concepção e o ator executa a concepção estabelecida. O que acontece agora é que todo mundo concebe, todo mundo constrói tudo, mas a relação com a obra se dá através da tua função (Vianna, 2006 *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 131).

A definição prévia das funções encaminha o processo criativo de modo eficiente e organizado, pois, “ainda que todos possam ou devam participar das proposições e discussões sobre todas as áreas, as decisões finais são assumidas pessoalmente, conforme a função específica de cada um” (Barquero, op. cit.: 31). Assim, a adoção de hierarquias flutuantes e a definição prévia das funções possibilitam a horizontalidade do trabalho colaborativo, no sentido de que as funções são empregadas de acordo com a dinâmica do processo de criação. Foi possível observar, entretanto, que essa prática que alia a definição prévia das funções às hierarquias flutuantes só é evocada na ausência de consenso coletivo e após serem esgotadas todas as discussões em torno de determinado impasse. Tal dinâmica é responsável pelo alargamento do tempo de produção do espetáculo e pela incerteza sobre seu prazo de finalização.

Hoje em dia se você vive de bilheteria, provavelmente é porque é regido por leis de mercado, ou seja, você tem sempre que estar fazendo um produto que agrada. [...] geralmente são coisas fáceis, faz rapidinho. Em seis meses você apronta e já coloca para vender. Assim cai o nível, eu acredito. O nosso processo demora anos, um ano, dois, pesquisando, produzindo. Porque às vezes a gente parte da estaca zero, sem texto, sem nada e vai construindo uma ideia. E isso leva tempo até amadurecer, até as ideias chegarem (Porto, 2007 *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 100).

Enquanto o trabalho por projetos opera com prazos que atendem às demandas do cliente, e o teatro comercial obedece às determinações temporais dos editais,<sup>12</sup> o teatro de grupo opera com foco no processo, de forma que é a dinâmica do trabalho coletivo que dita a duração da produção de cada espetáculo.

Para que o “espírito” colaborativo se estabeleça como princípio norteador, será preciso que uma das mais importantes mudanças propostas por essa metodologia seja praticada: a *ampliação do campo de atuação do ator*. Esse princípio se apresenta de duas maneiras: a primeira possibilita que os atores – se esta

<sup>12</sup> Para ser aprovado, o projeto deverá contemplar inúmeros requisitos, entre eles a estratégia de ação, que explica como ele será feito, detalhando suas etapas e o cronograma, que situa no tempo as ações ou os procedimentos necessários para realizá-lo. Tais exigências implicam um prazo pré-determinado para finalização e circulação do espetáculo patrocinado por leis de incentivo.

for sua vontade e se detiverem as habilidades necessárias (ou estiverem dispostos a desenvolvê-las) – assumam outras funções dentro do projeto; a segunda, considerada a mais inovadora, se estende ao conjunto do processo criativo, tornando o ator coautor da obra artística. Alguns autores se referem a esse processo como uma espécie de “revitalização” do trabalho do ator (Barquero, op. cit.; Fischer, 2003; Rinaldi, 2006). Isso significa que há uma retomada do espaço criativo antes ocupado pela dramaturgia e pela direção, traduzindo-se “em um revigorado enfoque do processo criativo do ator por meio da conquista de maior espaço que compreende tanto a criação cênica como administrativa do coletivo” (Fischer, op. cit.: 80). Esse esforço vislumbra aproximar o ator de um artista autônomo e que participa da obra como um todo. Desta forma, seu trabalho ganha outra dimensão dentro da obra teatral, abandonando a construção tradicional do personagem: aquele que outrora dava vida ao texto do autor hoje participa da criação e do sentido do espetáculo. Essa mudança tomou corpo e se tornou prática de construção dos espetáculos, conforme atestam os entrevistados a seguir.

Nos últimos trabalhos a gente percebeu a força que o trabalho do ator vem ganhando. Fomos estimulados a criar e desde esse processo percebemos, não só nos nossos trabalhos, mas no dos outros também, como tem sido fundamental a participação do ator nos processos de criação dos espetáculos. Isso de não depender tanto da criação do diretor ou do que está escrito no texto, no caso do dramaturgo. O tempo inteiro você como ator propõe, propõe e propõe (Dias, 2006 *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 28).

Procuramos criar espaços nos quais o ator compartilhe, ofereça, sugestione algo e não determine. A construção das cenas vem de laboratórios construídos com os atores. Na atual montagem, o processo foi colaborativo, sendo todo o texto construído pelos atores que tiveram que criar cenas paralelas para resolver a seguinte questão: sobre o que você quer falar? (Mesquita *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 173).

A partir da adoção desse procedimento, o ator já não retém sua criação original, pois recebe de volta dos outros envolvidos aquele primeiro esboço, agora com outra carga de significados, o que confere à dinâmica um movimento circular, e à autoria uma assinatura coletiva. Essa perspectiva coloca o ator como criador, como coautor da obra e, por conseguinte, também alarga os sentidos e os procedimentos da encenação (Araújo, op. cit.), enfatizando, desta forma, o caráter processual da criação. Tal dinâmica extrapola as noções de flexibilidade e polivalência do trabalho por projetos, pois, além de inserir os sujeitos no projeto como um todo, no que concerne à subjetividade e à possibilidade

de incorporar outras funções, logra eliminar o protagonismo e personalismo do “grande”. Trata-se de um contraponto tanto à figura da “estrela”, nas produções ditas comerciais, quanto à do *manager*, no trabalho por projetos.

A *dramaturgia em processo* é o quarto elemento que compõe a metodologia colaborativa. A orientação de que tudo seja compartilhado nas produções dessa natureza inclui também a autoria da obra cênica. Isso significa dizer que, mesmo mantendo a função do encenador, o projeto da encenação não precisa estar definido ou programado *a priori*. Ele se inicia no momento em que os ensaios começam:

Por esse caráter indeterminado e aberto às variáveis processuais, o encenador se coloca em pé de igualdade com os outros criadores. Sem um conceito definido de antemão nem um plano estético preestabelecido, a encenação se plasma no aqui-e-agora do processo, assumindo um caráter movediço e permeável. [...] Além disso, a ideia de “alguém que conduza a um determinado lugar” sofre um abalo, pois este “lugar” será construído coletivamente, ao longo dos ensaios (ibid.: 1).

Embora haja, em geral, a assinatura de um dramaturgo ou de um encenador – conforme a definição prévia de funções –, a ideia central é de uma autoria compartilhada, na qual todos são igualmente autores, conforme descreve esta fala:

Os melhores parceiros de trabalho na história da companhia costumaram ser sempre aqueles dispostos ao risco, a trabalhar no escuro, interessados na pesquisa, no processo, mais do que no próprio resultado. É uma potência que depende de um tipo de envolvimento no trabalho (Carvalho, 2007 *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 299).

Desta forma, atores, diretor e dramaturgo trabalham conjuntamente na elaboração textual e cênica, e o dramaturgo passa a operar a partir da identidade processual coletiva, absorvendo as interferências dos atores e do encenador. A dramaturgia em processo, de acordo com Araújo (op. cit.), não busca a fusão ou a união de todas as contribuições artísticas, mas, ao contrário, estimula e garante a independência das partes ao mesmo tempo que coloca múltiplas e divergentes intensidades em combate. Assim, complementa o autor (ibid.: 2), a dramaturgia em processo vive “o paradoxo de querer controlar esse sistema dinâmico e, ao mesmo tempo, de ter pouco controle sobre ele”.

Essa afirmação traz à tona a noção de que a prática do processo colaborativo não é um campo pacífico e organizado, mas, ao contrário, é marcada por assimetrias, confrontos, conflitos e instabilidades. O esforço de buscar convergência e consenso é responsável por “muitas tensões [que] podem ser geradas para que

desta relação entre individualidade e alteridade resultem produtos cênicos bem articulados ideológica e poeticamente, traduzindo as inquietações dos artistas-idealizadores” (Lima, 2014: 121). Diferentemente das produções comerciais, nas quais o embate é minimizado em prol da eficiência e do resultado final, no processo colaborativo o conflito se estabelece como provocador de um diálogo que se quer autêntico, em que o processo se torna tão ou mais importante do que o produto final. Para lidar com esses conflitos e possibilitar que a dinâmica de criação avance, não existem regras pré-determinadas, mas sim entendimentos compartilhados, o que justifica a importância dada à convivência prolongada entre os integrantes dos coletivos.

O *sentido de grupalidade* é, portanto, o quinto e último aspecto elencado como relevante para compreensão das dinâmicas colaborativas do teatro de grupo. A metodologia colaborativa mantém a aposta em um projeto de produções contínuas e de acúmulo de experiências que envolvem tanto o núcleo principal<sup>13</sup> do grupo quanto os agregados, em acordo com as necessidades de cada projeto, como atestam os seguintes depoimentos:

Teatro de grupo é ter um projeto em avanço. A noção de grupo é secundária, diante da noção de um projeto de longo prazo. Um projeto de longo prazo pode perdurar, na medida em que você não faz mais um trabalho para resolver questões nele próprio, você faz um trabalho como desdobramento de uma pesquisa, que se desdobra em outro trabalho, que se desdobra em outro trabalho. Para isso dar certo você precisa ter um grupo de pessoas que partilhe desse acúmulo de experiência. Se aquele projeto está vivo, mesmo que uma pessoa saia e volte, que entrem novos, você tem uma noção de grupo sendo configurada ali, de um trabalho que não se encerra nele próprio, é essa ideia que eu acho fundamental (Carvalho, 2007 *apud* Carreira *et al.*, op. cit.: 304).

*Tu tens que fazer com que as coisas não sejam descartáveis. [...] o Deus e o Diabo [na Terra de Miséria], por exemplo, ele tem 17 anos. Qual espetáculo de teatro de rua no Brasil hoje que tem 17 anos em cartaz? E conseguimos na época um Funproarte de R\$ 40 mil. Já se pagou, já voltou o dinheiro, faz de graça, já foi a Portugal, Argentina, Uruguai (E3, ator e diretor, 48 anos).*

<sup>13</sup> O núcleo principal ou “núcleo duro”, como os artistas costumam chamá-lo, é composto por aqueles integrantes que se mantêm no grupo desde sua fundação. Os “agregados”, por seu turno, são aqueles que se incorporam ao grupo no decorrer do tempo, conforme novos projetos são desenvolvidos. Essa diferenciação entre os integrantes mostra o caráter dinâmico dos grupos que, ao mesmo tempo que trabalham por projetos, se mantêm para além deles.

Tal dinâmica possibilita que os grupos mantenham repertórios de espetáculos com diferentes configurações, ao contrário das produções que aderem à lógica projetista e comercial, que têm um caráter transitório, o que resulta, muitas vezes, em uma única temporada ou em poucas apresentações. O teatro de grupo aposta na durabilidade do grupo enquanto célula permanente de trabalho e de criação e, de maneira geral, na manutenção de um repertório que possibilite conservar os projetos vivos pelo maior tempo possível. Os coletivos que faziam parte da ocupação Condomínio Cênico do Hospital Psiquiátrico São Pedro, por exemplo, tinham um tempo de atividade que variava de 12 a 26 anos, sendo o núcleo duro mantido por pelo menos dois a quatro integrantes desde a criação do grupo.

O conjunto das inovações desenvolvido pela metodologia colaborativa em teatro de grupo pode ser visto como um movimento de vanguarda, ou seja, um procedimento de renovação estética da arte sobre ela mesma. No entanto, entendemos essa experiência como um fenômeno que extrapola as fronteiras estéticas e se apresenta também como uma possibilidade de renovação crítica e de resistência aos novos processos de apropriação capitalista. Crítica pois se manifesta abertamente contra as regras e o funcionamento do modelo de trabalho projetista adotado pelo teatro comercial; e de resistência no sentido em que o sistema desenvolvido pela metodologia de teatro de grupo, cuja normatividade é a colaboração, rompe com as antigas relações laborais, dando lugar a uma nova representação do trabalho nas artes, cujo objetivo pode ser interpretado como o de dificultar os processos de apropriação capitalista sobre essas representações. Nesse sentido, cabe destacar que a “colaboração” praticada pelo movimento Teatro de Grupo é de natureza distinta daquela promovida nos discursos da reestruturação produtiva. No toyotismo, por exemplo, o trabalho em equipes é uma imposição da estrutura produtiva sobre os trabalhadores, um modo de funcionamento ao qual é preciso adaptar-se, e não uma construção conjunta. A colaboração nesse sistema é outorgada e heterônoma. Já no Teatro de Grupo, a colaboração é de fato uma construção coletiva genuína – conforme demonstrado pelo conjunto de procedimentos adotados na metodologia colaborativa, apresentados anteriormente –, e não um simples eufemismo para novas formas de exploração capitalista do trabalho.

## Considerações finais

O processo colaborativo se manifesta e se organiza de distintas maneiras e pode apresentar variações entre grupos, ou entre projetos de um mesmo grupo. Diante disso, mais do que uma metodologia rígida e operacional, o que temos é um conjunto de valores compartilhados que sustentam determinada prática profissional. O espírito colaborativo, enquanto repertório de ideias, valores e

práticas, transcende a organização do trabalho artístico na medida em que se constitui, também, como uma gramática de convivência entre indivíduos que buscam construir relações diferentes entre si (mais duradouras e menos instrumentais) e com seu trabalho. Ele é uma forma de resistência à incorporação da arte pelos novos processos de acumulação capitalista, porque não se presta à comercialização e ao consumo apressado e não se submete ao tempo do mercado. Nesse sentido, o espírito colaborativo pode ser pensado como uma negação do engajamento no novo espírito do capitalismo, em que impera a lógica dos projetos.

Enquanto o trabalho por projetos se organiza em torno do *maganer*, o “grande” do novo espírito do capitalismo (Boltanski; Chiapello, op. cit.), o espírito colaborativo dilui as hierarquias, não apenas porque elas são flutuantes, mas sobretudo porque, por meio do processo de colaboração, a autoria é diluída. Os momentos de impasse não são resolvidos por um autor, diretor, produtor ou idealizador, mas pela pessoa previamente definida como responsável pela área em questão. É a dinâmica do processo que produz a necessidade de competência, e não a competência que estabelece uma hierarquia. Na medida em que a construção se dá coletivamente, as reivindicações de autoridade e as decisões individuais acontecem apenas se e quando o processo de criação demandar. A figura de apoio do espírito colaborativo é, portanto, o coletivo de teatro, e não o *manager* – associado à figura do artista como ser de exceção. Ao passo que o trabalho por projetos forma vínculos temporários e de prazo pré-definido, no teatro de grupo constituem-se parcerias de longa duração. Mesmo que nem todos os integrantes se mantenham permanentemente no coletivo, há um núcleo duro que se adapta, chamando novos ou antigos integrantes para atenderem às necessidades do projeto teatral em curso. Embora conservem a lógica dos projetos, esses grupos a amparam com uma célula longeva, opondo-se à fragmentação das relações promovida pelo trabalho por projetos.

Enquanto nesse sistema a sensação de segurança – que permite aos indivíduos viverem a instabilidade inerente à sua inserção profissional – reside em competências individuais e na aptidão de construir redes, no espírito colaborativo ela reside na própria coletividade, ou seja, na soma de um conjunto de habilidades que só ganham sentido quando agregadas. Boltanski e Chiapello (ibid.) já apontavam os limites de uma concepção de sociedade em rede que, por sua volatilidade, tende a excluir os mais fracos. O teatro de grupo se contrapõe à efemeridade das relações sociais por meio da aposta na manutenção de laços.

Se no trabalho por projetos a segurança dos pequenos depende da benevolência do *manager*, no espírito colaborativo não há hierarquia entre pequenos e grandes, mas a experiência de uma construção artística coletiva que permite que todos desenvolvam suas habilidades e incorporem outras. O objetivo do

encontro não é a conexão efêmera e instrumental, mas a experiência coletiva que alimenta a subjetividade, que, por sua vez, alimenta o processo colaborativo.

Tendo em vista essas contraposições entre o espírito colaborativo e o novo espírito do capitalismo, entendemos que o movimento Teatro de Grupo promove uma renovação da crítica artística, que passa a transcender a individualidade do artista excepcional. A ideia do gênio é suplantada pela colaboração como princípio metodológico e pela coletividade como valor. Nesse sentido, a crítica artística do movimento Teatro de Grupo extrapola aspectos meramente estéticos, remetendo a questões que instigam a pensar a possibilidade de uma nova gramática de convivência que, por sua vez, guardaria o potencial de fermentar laços sociais mais perenes e solidários do que aqueles encontrados na lógica projetista do novo espírito do capitalismo. Temos, portanto, a crítica social incorporada ao projeto artístico, de modo que o movimento Teatro de Grupo recupera e renova o potencial crítico da arte em relação ao capitalismo.

## Referências

- ARAÚJO, Antônio. A encenação-em-processo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES CÊNICAS, 5., 2008, Belo Horizonte. *Anais* [...]. Belo Horizonte: Abrace, 2008. p. 1-4.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A política cultural: regulação estatal e mecenato privado. *Tempo Social*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 177-193, 2003.
- ARY, Rafael Luiz Marques. *A função dramaturgia no processo colaborativo*. 2011. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- BARQUERO, Lidieth Yorleni Alpízar. *O ator e o diretor no processo colaborativo: experiência de criação nas artes cênicas na Costa Rica (2012-2013)*. 2015. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- BECKER, Howard S. *Les mondes de l'art*. Paris: Adagp, 2006.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CARVALHO, Sérgio (org.). *Introdução ao teatro dialético: experimentos da Companhia do Latão*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- CARREIRA, André *et al.* *Falas sobre o coletivo: entrevistas sobre teatro de grupo*. Florianópolis: Udesc, 2016.
- CHIAPELLO, Ève. *Artistes versus managers: le management culturel face à la critique artiste*. Paris: Editions Métailié, 1998.
- DE MÜNK, Jean De. Qu'est-ce que la critique artistique. In: FRÈRE, Bruno (org.). *Le tour-nant de la théorie critique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2015. p. 219-293.

- FISCHER, Stela. *Processo colaborativo: experiências de companhias teatrais brasileiras nos anos 90*. 2003. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- LAUDA, Luciene Andrade. *O trabalho artístico em moldes colaborativos, e a utopia concreta dos teatros da Ocupação Cênica Hospital Psiquiátrico São Pedro*. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- LIMA, Francisco. *Pedagogia do teatro de grupo: o processo colaborativo como dispositivo metodológico no Oficínio Finos Trapos*. 2014. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- MENGER, Pierre-Michel. *Portrait de l'artiste en travailleur: métamorphoses du capitalisme*. Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées, 2002.
- MENGER, Pierre-Michel. *Le travail createur: s'accomplir dans l'incertain*. Paris: Gallimard Le Seuil, 2009.
- NICOLETE, Adélia. *Da cena ao texto: dramaturgia em processo colaborativo*. 2005. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- RINALDI, Miriam. O ator no processo colaborativo do Teatro da Vertigem. *Sala Preta*, São Paulo, n. 6, p. 135-143, 2006.
- WU, Chin-Tao. *Privatização da cultura: a intervenção corporativa nas artes desde os anos 80*. São Paulo: Boitempo, 2006.

Recebido em: 16/03/2020

Aceito em: 01/08/2020

### **Como citar este artigo:**

- LAUDA, Luciene Andrade e MOSSI, Thays Wolfarth. Capitalismo por projetos e crítica artística: incorporação, renovação e resistência no movimento Teatro de Grupo. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 753-771.



# A agricultura familiar e as políticas públicas vistas através da publicação de artigos científicos<sup>1</sup>

Marconi Severo<sup>2</sup>

Ronaldo Bernardino Colvero<sup>3</sup>

**Resumo:** Os temas agricultura familiar e políticas públicas ultrapassam a esfera do interesse social, político e econômico, razão pela qual são também tomados, de forma isolada ou em conjunto, como objeto de estudo científico. É justamente nessa linha que se situa o presente texto: mapeamos artigos científicos disponibilizados na plataforma Scientific Electronic Library Online (SciELO) que versam sobre as duas áreas em questão. A pesquisa evidencia uma tendência ascendente em termos de publicações, apesar de indícios de queda após 2016. Por outro lado, uma análise mais aprofundada demonstra que as publicações sobre agricultura familiar, tratadas em conjunto com políticas públicas, são ainda escassas se comparadas com as publicações que se concentram sobre essas últimas em relação com outras áreas (geralmente saúde e educação). Ainda assim, tudo indica que essa agenda de pesquisa vem se consolidando entre os pesquisadores brasileiros.

**Palavras-chave:** Agricultura familiar. Artigos científicos. Políticas públicas.

<sup>1</sup> Agradecemos aos pareceristas anônimos por suas contribuições. Contudo, enquanto autores, somos os únicos responsáveis por eventuais imprecisões.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Santa Maria – Brasil – marconisevero@hotmail.com

<sup>3</sup> Universidade Federal do Pampa (Unipampa) – São Borja – Brasil – rbcolvero@gmail.com

## The family farming and the public policies seen through the publication of scientific papers

**Abstract:** *Family farming and public policies go beyond the sphere of social, political and economic interest, which is why they are often the object of scientific study, together or standalone. Here it is no different: we map the publication of scientific articles made available over the Scielo Platform that deal with the two fields in question. The results show that there was, in general, an upward trend in terms of thematic publications, although there are signs of a decline after 2016. On the other hand, a more in-depth analysis shows that publications on family farming together with public policies are still scarce compared with publications focused on the latter (generally focused on health or education areas). Despite this, everything indicates that this research agenda has been increasingly consolidated among Brazilian researchers.*

**Keywords:** *Family farming. Scientific papers. Public policies.*

### Introdução

Estudos que envolvem a grande área das políticas públicas constituem hoje um campo de pesquisa consolidado, o que pode ser percebido nos cursos de bacharelado e programas de pós-graduação específicos, tanto nas modalidades acadêmica quanto profissional. Não é por acaso que desde o final dos anos 1990 as reivindicações em torno de *policies* têm ganhado destaque entre técnicos governamentais, intelectuais, movimentos sociais ONGs etc., pois representam uma das formas pelas quais o Estado e os governos, interagem com a sociedade. Dentre as variadas interações, condicionadas por um público igualmente distinto, estão as políticas públicas voltadas para a agricultura familiar brasileira, cujo melhor exemplo – e também um caso de sucesso de políticas públicas, semelhante ao Programa Bolsa Família – é o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar. Em consequência disso, muitos trabalhos têm surgido através de publicações científicas, sobretudo em torno dos artigos publicados em periódicos especializados. Este texto visa, portanto, fazer um levantamento bibliométrico sobre as produções desta natureza.

Para tanto, dividimos nosso foco em dois temas que aparecem de até três maneiras distintas: (1) agricultura familiar e políticas públicas; (2) agricultura familiar; e (3) políticas públicas. Nosso objetivo foi averiguar como se estruturaram as publicações, se ocorrem de forma conjunta ou não, em quais periódicos se encontram e a qual área do conhecimento costumam estar vinculadas. Para que isso fosse possível, fizemos um levantamento bibliográfico sobre o atual “estado da arte” em termos de produção científica no Brasil para, em seguida,

escolher a plataforma Scientific Electronic Library Online (SciELO) como referência bibliométrica.<sup>4</sup> A sua escolha se deve ao fato de que as principais revistas brasileiras que costumam publicar sobre esses temas, em conjunto ou de forma isolada, estão indexadas nesta plataforma (as demais, conforme pudemos observar, parecem se voltar mais para outras áreas de interesse e mesmo para publicações internacionais).

Selecionada a plataforma, consideramos como recorte temporal o período de 2003 a novembro de 2017. É interessante mencionar este período porque estruturamos nossos gráficos, na parte final do artigo, seguindo a mesma estrutura: uma apresentação geral do quantitativo de originais por ano, seguida do mapeamento dos periódicos onde foram publicados para, por fim, analisar as subáreas do conhecimento em que os estudos se enquadram. A única exceção ao recorte temporal utilizado diz respeito ao Gráfico 1, cujo ano-base é 2009. Isto se explica devido ao fato de que as publicações anteriores foram muito desigualmente distribuídas (chegando a ser nulas em alguns anos, irrisórias em outros). Pensamos que estabelecer o ano-base de 2009 – e não 2003 – para todos os gráficos faria com que perdêssemos informações interessantes nos outros dois gráficos destinados à análise das publicações isoladas (agricultura familiar e políticas públicas, respectivamente).

Efetuada as notas introdutórias, resta dizer que estruturamos o texto em três partes distintas. Na primeira delas, abordamos algumas discussões sobre o atual cenário da produção acadêmica no Brasil, com especial destaque para as lógicas “produtivistas” que frequentemente recaem sobre os temas pesquisados, os artigos produzidos e os periódicos utilizados para divulgação dos achados. Na segunda parte, fizemos considerações breves sobre os dois temas em questão para melhor subsidiar a interpretação dos achados, que são o foco da terceira e última parte do texto. Por fim, tecemos algumas considerações finais que, de certa forma, sintetizam (embora não resumam) o que foi discutido ao longo do texto.

## As lógicas da produção científica

O conhecimento acadêmico difere daquele produzido por outras instituições, tais como jornais, redes sociais, movimentos sociais etc., precisamente porque ele é, ou pelo menos deveria ser, em um modelo ideal, pautado pelo viés científico. Isso faz com que existam meios de divulgação correspondentes, daí a origem das revistas científicas, embora essa seja apenas uma das múltiplas maneiras de comunicação (no sentido lato do termo “publicação”), pois, como lembram Silva, Gonçalves-Silva e Moreira (2014: 1426), também a publicação de dissertações,

<sup>4</sup> Todas as informações e dados foram acessados no seguinte endereço: <http://www.scielo.org/php/index.php?lang=pt>. Acesso em: 22 nov. 2017.

teses, livros e mesmo trabalhos divulgados em anais de eventos científicos são “formas de circulação do conhecimento produzido, tornando-os públicos”. Note que a comunicação, independente da forma como ocorre, parte do pressuposto de que existe uma comunidade acadêmica interessada na troca de ideias, característica primeira da ciência: não existem verdades duradouras; o conhecimento se constrói ao se desconstruir.

Daí decorre que o veículo de divulgação mais utilizado para participar do debate acadêmico – por oposição à simples soma numérica de publicações – é o artigo científico. No Brasil, diferentemente de alguns países europeus e dos Estados Unidos, esse material, incluindo textos considerados de excelência, é divulgado de forma gratuita (seja por iniciativa institucional, do periódico, dos autores ou ainda de ambos). Seguindo a tendência atual, boa parte dos periódicos tem migrado de suas versões impressas para o formato digital, o que possibilita um acesso ainda mais amplo e universal aos seus textos. Embora isso tenha um custo elevado – preocupação constante dos editores –, os autores, pareceristas e leitores frequentemente não necessitam efetuar qualquer tipo de pagamento; o fomento é dado pelas agências de financiamento de pesquisas científicas, mantidas em sua quase totalidade pelo Estado (com exceção de algumas fundações privadas, *think tanks* etc., que podem ter seus próprios cursos de graduação, pós-graduação e revistas científicas).

Isso não quer dizer, com efeito, que não exista certa pressão econômica, no sentido de mercantilização tanto do saber como das formas de divulgá-lo. De acordo com Silva, Gonçalves-Silva e Moreira (2014: 1428), há uma tendência internacional que estimula, ao mesmo tempo em que tacitamente exige, pelo menos para aqueles interessados em um maior reconhecimento simbólico, a internacionalização deste saber, o que recai necessariamente “na valorização da publicação de artigos em periódicos indexados em bases internacionais” e, acrescentemos, na valorização do inglês sobre outros idiomas, inclusive o vernáculo. É evidente que o debate científico dotado de maior alcance tende a ser benéfico para a troca de conhecimentos, interligando assim centros e periferias. No entanto, essa tendência de internacionalização traz consigo alguns contratempos nocivos ao meio acadêmico: como apontam os autores, “o fator de impacto do periódico e/ou Webqualis se torna moeda corrente para uma demanda cada vez maior de pesquisadores dispostos a alcançá-los”, o que faz das publicações científicas “um tipo específico de capital” (Silva; Gonçalves-Silva; Moreira, 2014: 1428). O melhor exemplo dessa situação são os casos, sem dúvida bastante corriqueiros, em que se presta mais atenção ao qualis de uma revista do que propriamente ao periódico ou ao seu público leitor, gerando assim publicações estéreis, porque feitas unicamente *para publicar*.

Esta forma equivocada de interação com a comunidade científica é fomentada dentro da própria academia, o que fica evidente quando se sabe, como

aponta Barata (2016: 19), que muitos programas de pós-graduação tendem a ser avaliados também por suas publicações, medida tanto em termos qualitativos como, e principalmente, quantitativos. Se deve, dentre outros fatores, a essa lógica o fato de que “muitos programas” passaram a informar “como produção intelectual bibliográfica produtos que não se qualificam como artigos científicos” (Barata, 2016: 19), ao que poderíamos acrescentar ainda que as tão corriqueiras publicações natimortas (aquelas cujo fim último consiste apenas em ser publicadas) é outro fator não menos importante, pois está presente inclusive em colunas de jornais e hebdomadários. Barata (2016: 20) sugere, para os casos de classificações inadequadas, que uma possível solução seria “que todas as áreas de avaliação reservassem o estrato C apenas para publicações que não pudessem ser classificadas como científicas, independentemente da área de conhecimento”. Mas, ainda assim, o que se tem aqui nada mais é senão a preocupação com a categorização e a classificação métrica do conhecimento, não por si mesmo, mas por uma escala de valores de referência passíveis de comercialização simbólica no mercado científico.

Para o que nos interessa sobre as classificações dos periódicos, as áreas do conhecimento humano e suas singularidades em termos de publicação de artigos científicos, é interessante problematizar alguns achados de Barata. Para a autora, segundo o critério qualis de classificação das publicações, a “grande área das Ciências da Saúde” é a principal responsável pela “maior homogeneidade” em termos de estratos de periódicos: “de modo geral, as Ciências da Vida e as Ciências Exatas apresentam proporções maiores de revistas classificadas nos três primeiros estratos e nos estratos A”, ao passo que as “Humanidades tendem a mostrar menores proporções de periódicos nesses estratos” (Barata, 2016: 25). O porquê dessa diferença residiria no perfil dos periódicos e de seu público: se no “primeiro grupo de Ciências predominam periódicos editados por editoras comerciais ou associações científicas de grande prestígio acadêmico”, no segundo grupo “ainda predominam publicações vinculadas aos próprios programas acadêmicos” (Barata, 2016: 25). No primeiro caso, pode-se dizer que o viés comercial é maior, mas também que há uma maior independência científica em relação à própria academia, o que não ocorre, ou pelo menos não na mesma proporção, no segundo.

Isto nos é de fundamental relevância para a segunda parte do artigo, posto que, se as publicações em torno do tema políticas públicas se sobressaem na área da saúde, o tema da agricultura familiar aparece, por sua vez, com maior destaque justamente na área de humanidades. Aliás, seguindo essa mesma linha de raciocínio, convém mencionar que, segundo Barata (2016: 25-26), as fontes bibliométricas mais utilizadas para pesquisas desta natureza são Journal Current Report (JCR), Scopus e SciELO, o que permite inferir que há uma sintonia entre fontes e achados. Por outro lado, convém não esquecermos que há uma demanda

interna à academia que vê nas publicações seu fim último, e que talvez seja por isso que muitos acadêmicos não cheguem a figurar nestas plataformas, tampouco em bons periódicos.

Apesar de focarem na área de educação física, é interessante abordarmos aqui alguns dos achados de Silva, Gonçalves-Silva e Moreira (2014: 1436), que vêm nisso um reflexo da “incorporação da obrigatoriedade de publicação de artigos por discentes de mestrado e doutorado atrelada ao orientador” como uma estratégia que visa “obter pontuação tanto no quesito ‘corpo discente, teses e dissertações’ quanto ‘produção científica docente’”, o que reflete, por sua vez, algo mais pungente: “diante das exigências do órgão regulador, a fim de contemplar e se manterem ‘vivos’ no certame, os programas de mestrado e doutorado em Educação Física” – podemos supor que também os programas de outras áreas – “vêm incorporando em forma de regulamento e obrigando candidatos a mestre e a doutor a se inserirem na engenhosa lógica do produtivismo acadêmico” (Silva; Gonçalves-Silva; Moreira, 2014: 1437). A publicação a qualquer custo passa a ser, assim, um fim em si mesmo, o que sem dúvida condiciona a produção e a divulgação de artigos científicos.

Mas por que é importante nos atermos a essa “engenhosa lógica”, ou àquilo que Maia chama de “capitalismo acadêmico” (2019: 9)? Afora as evidências explícitas de mercantilização do conhecimento, tal lógica é capaz de definir objetos de estudo porque “publicáveis”. Isso pode interferir da seguinte forma em um estudo como esse: em períodos em que o Governo Federal é favorável à agricultura familiar, espera-se que proliferem publicações sobre o tema; razão pela qual pode-se supor que esse tipo de pesquisa encontre menos adeptos no pós-impeachment (como, de fato, parece ser o caso). O mesmo pode ser dito sobre uma pesquisa acerca de políticas públicas de gênero, para o mesmo período. As pesquisas, para muito além das publicações, podem ser condicionadas quando obedecem a lógicas externas aos interesses científicos, o que nos permite supor o *cogito*: são assuntos usuais, logo são publicáveis.

Há aqui algo que deve ser considerado: a acessibilidade autoral. Por mais que seja verdadeira a afirmação de Silva, Gonçalves-Silva e Moreira (2014: 1438), segundo a qual, “pressionados pela Capes a manter um corpo docente produtivo, os programas tendem a se apegarem aos pesquisadores em formação (mestrandos e doutorandos)”, a fim de “manterem-se na ativa, exigindo deles a produtividade e alimentando, com isso, um ‘círculo vicioso’ já no processo da formação profissional”, não são todos os periódicos que permitem esse tipo de conduta. Nos estratos superiores (onde figuram os periódicos indexados na plataforma SciELO), o acesso se dá mediante não apenas requisitos burocráticos (titulações acadêmicas que, aliás, tendem a ser mais flexíveis do que estratos em vias de ascensão qualitativa), mas também, e sobretudo, mediante a originalidade das ideias (como, de resto, é exigido em todos os periódicos, variando apenas em rigor).

Obviamente que essa “cláusula de barreira” tende a ser tanto mais criteriosa quanto maior for a credibilidade do periódico, credibilidade essa construída não só pelos editores ou plataformas, mas também pelos autores. Como aponta Martín (2018: 951), dirigindo-se a pesquisadores principiantes, mas em afirmação que pode se estender aos programas de pós-graduação, é “indispensável entender que as revistas não são um espaço para ‘desovar artigos’, mas arenas de debate”, motivo pelo qual “é indispensável que o manuscrito se adapte a esse espaço comum, a essa linguagem compartilhada, que embasa o diálogo entre autor e leitores”. Partimos, portanto, do pressuposto de que houve uma escolha consciente do autor por esse ou aquele periódico e, como tal, uma construção textual própria. A relevância aqui está atrelada à escolha da plataforma para pesquisar a produção bibliométrica: certamente, se ampliássemos nosso escopo, teríamos mais informações, mas também um maior grau de imprecisão.

Se for verdade que periódicos indexados a plataformas de publicações científicas são mais criteriosos, é natural que os artigos aí publicados tenham uma preocupação distinta da lógica produtivista: a publicação não é um fim, mas um meio que permite dar início ao debate e à refutabilidade científica. Ressalve-se, no entanto, que não é o estrato, tampouco a plataforma, que definem a credibilidade de um periódico: estamos apenas nos referindo às regularidades observadas na prática acadêmica. Também as revistas científicas que não estão vinculadas a indexadores não deixam de ter qualidade. O que deve ficar claro é que não é possível, para os fins deste artigo, efetuar um estudo bibliométrico capaz de abranger todos os periódicos brasileiros em que se encontre algum tipo de publicação vinculada à agricultura familiar ou às políticas públicas, o que metodologicamente nos levou a optar pela plataforma que contivesse o maior quantitativo de originais preocupados em abordar esses assuntos.

## Agricultura familiar e políticas públicas como objetos de estudo

Agricultura familiar e políticas públicas consistem em dois temas que têm conquistado espaço entre os pesquisadores brasileiros. Mas isso parece não ser peculiaridade nossa, pois, ao que tudo indica, há em curso uma tendência de crescente reconhecimento internacional de temas envolvendo a agricultura familiar e as políticas públicas, a tal ponto que se fala hoje em contribuições da sociologia, ciência política, antropologia etc. ao estudo de políticas públicas voltadas para os agricultores familiares, comercialização e industrialização de matérias primas, alimentação escolar, dentre outros tópicos que se estendem para além do meio rural.

Como sugerem tais perspectivas, não é somente de forma separada que essas duas temáticas têm sido estudadas, pois também em conjunto inspiram pesquisas: o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf),

o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), formas alternativas de contratação de crédito rural, regularização fundiária e cadastro documental, dentre outros, são exemplos em que os dois temas aparecem unidos. Para Grisa e Schneider (2014), esse interesse acadêmico, mas também político e social, é fruto de um crescente debate ao longo das últimas décadas, formando o que os autores chamam de as três grandes gerações de *policies* para a agricultura familiar.

Se em 2011 a agricultura familiar brasileira ainda estava “muito aquém de seu potencial de geração de alimentos e renda” (Conti; Roitman, 2011: 134), no último decênio o que se viu foi a exploração dessa grande capacidade produtiva, e muito disso se deve ao auxílio estatal mediante políticas públicas. A agricultura familiar não pode ser vista, portanto, de forma isolada, ao contrário, ela “deve ser valorizada como segmento gerador de emprego e renda, de modo a estabelecer um padrão de desenvolvimento sustentável” (Henig, Santos, 2016: 270). Em outras palavras, a valorização da forma familiar de produção agropecuária impacta não apenas os residentes no meio rural, mas a sociedade como um todo.

É por isso que Anjos et al. (2004) afirmam, em relação às *policies* voltadas para este público, que o Pronaf (a principal delas) é uma excelente política pública, uma vez que promove o desenvolvimento não apenas econômico, mas também social e cultural do setor primário brasileiro. Também Henig e Santos (2016: 256) comungam dessa ideia, pois asseveram que o Pronaf inegavelmente contribui para o combate do êxodo rural, uma vez que a “escolha por parte dos trabalhadores em permanecer, investir, ou sair da agricultura depende, entre outros fatores, de políticas públicas fortes voltadas para essa atividade, consolidando-a como meio possível de reprodução social”. Embora existam outras iniciativas, é precisamente por apresentar essas características que o Pronaf conseguiu se consolidar como uma política pública de Estado (para além de uma política governamental, mais suscetível às vicissitudes políticas).

Mas como o meio rural, de forma geral, e a agricultura familiar, de forma específica, são altamente complexos, Teixeira (2002: 11) faz uma crítica interessante à percepção atual da função social da pequena propriedade, frequentemente definida “muito mais em termos econômicos”, tais como “produtividade e eficiência”, do que em “termos sociais e ambientais, tratados de maneira genérica”. A sua crítica nos remete aos estudos focados apenas nas culturas e criações presentes na propriedade, bem como na sua comercialização, esquecendo-se do principal: o fator humano. Ora, se analisarmos a agricultura familiar do ponto de vista puramente econômico, ou mesmo agrônômico, teremos uma análise míope, no sentido de um exacerbado reducionismo de uma complexa realidade. Resulta daí que uma percepção coerente acerca do tema não pode prescindir da noção de que ele pode, ou até mesmo deve, ser enquadrado em mais de uma área do conhecimento humano.

Mapeando a produção acadêmica sobre o Pronaf, Mattei (2006: 21) constatou que a principal forma de propagação de publicações e conhecimentos concernentes à temática ocorre por meio de artigos científicos, seguidos de teses e dissertações e, por fim, relatórios técnicos (achados que embasam empiricamente nosso foco na publicação de artigos científicos). A produção acadêmica que considera a realidade da agricultura familiar e sua relação com o Estado e a sociedade civil, por meio de políticas públicas, demonstra o reconhecimento dessa categoria como um segmento social e econômico com potencial produtivo e rentável, sem, todavia, se esquecer do seu caráter humano.

No entanto, assim como acontece com as políticas públicas, não há um conceito consensual de agricultura familiar que abranja todo o território brasileiro, uma vez que ela tem variadas singularidades intrinsecamente relacionadas a questões geográficas e culturais. É possível, então, que uma *policy* voltada para este público-alvo, embora tenha as mesmas diretrizes institucionais em âmbito nacional, na prática, apresente discrepâncias de acordo com uma variedade significativa de condicionantes. Dessa forma, toda política (de governo ou de Estado) que leve em consideração este cenário deve ter cautela ao definir metas e regras institucionais, justamente porque a formulação de uma política pública, quando for este o caso, deve condizer com sua capacidade efetiva de implementação. É nada mais natural do que o fato de que isso se reflita nas análises acadêmicas.

É nesse sentido que se direcionam os apontamentos de Rosa e Oddone (2006: 185). Segundo as autoras, uma política pública “reflete a vontade de diferentes setores da sociedade em avançar para uma determinada direção e representa uma articulação coerente de medidas para transformar uma situação”. É claro que não podemos tomar a sua “direção” ou “setorialidade” como um fator de exclusão, mas antes pelo contrário: trata-se de uma especificidade setorial dentro de um universo maior, por mais que muitas vezes não seja percebido (à maneira de alguém especializado em sociologia da religião, mas que nem por isso deixa de estar filiado, em outro plano, à sociologia geral).

Nas palavras de Saravia (2006: 35), “toda política pública está integrada dentro do conjunto de políticas governamentais” ao mesmo tempo que “constitui uma contribuição setorial para a busca do bem-estar coletivo”. Para Celina Souza (2006), o estudo de *polícies* permite fomentar produções acadêmicas de qualidade, ao mesmo tempo em que visa interferir na realidade mediante a aprimoração dos programas e ações já existentes (seja ao melhorá-los, seja ao subsidiar decisões que podem acarretar sua extinção).

É fato que políticas públicas têm conquistado espaço nos círculos acadêmicos e profissionais, especialmente ao longo das últimas décadas. Para Caio Penko (2011: 161), por exemplo, o campo de estudo das políticas públicas é, “por excelência, multidisciplinar”. Trata-se aqui de uma dupla referência: de um lado, a alusão aos suportes teórico-metodológicos empregados para seu estudo,

de outro, às áreas em que elas são efetivadas e, conseqüentemente, à necessidade de olhares igualmente setoriais (políticas agrícolas, educacionais, sanitárias etc. normalmente mobilizam profissionais e agendas de pesquisa filiadas às respectivas áreas). É por isso, e com o intuito de captar o máximo possível da realidade acerca do panorama de publicações da área, que se optou por pesquisar as publicações ora em conjunto (agricultura familiar e políticas públicas) ora de forma individualizada.

No que se refere às publicações temáticas, isto é, àquelas focadas em áreas específicas (saúde, educação etc.), Klaus Frey (2000) tece uma importante crítica. Segundo o autor, a produção acadêmica no Brasil, até os anos 2000, era concentrada e conseqüentemente limitada ao objeto de estudo analisado, o que não permitia uma discussão mais ampla dos resultados obtidos. Nas palavras do autor, “normalmente, tais estudos carecem de um embasamento teórico que deve ser considerado um pressuposto para que se possa chegar a um maior grau de generalização dos resultados adquiridos” (Frey, 2000: 215). Em outras palavras, publicações focadas unicamente em uma área temática tendem a criar nichos de publicações e discussões acadêmicas, o que, para o que nos interessa aqui, reflete também na organização das publicações científicas por área do conhecimento e por perfil de periódicos.

## A produção científica em perspectiva

A escolha pela plataforma SciELO deve-se, como dito anteriormente, à sua acessibilidade e ao considerável número de periódicos nela cadastrados. O portal SciELO é um banco de dados bibliográficos, compondo uma biblioteca digital que fornece ao pesquisador produções acadêmicas em artigos científicos, resenhas etc., a tal ponto que é considerado uma das “fontes de dados bibliométricos mais utilizadas” (Barata, 2016: 25) no Brasil. O foco desta plataforma é o fomento ao conhecimento, subdividido por áreas e subáreas temáticas. O material contido no seu banco de dados é disponibilizado de forma gratuita e online.

O procedimento metodológico para obtenção dos dados consistiu, em um primeiro momento, na busca com base na terminologia-chave: “agricultura familiar e políticas públicas”. Para a filtragem inicial, optou-se pelo método integrado e, em seguida, filtraram-se as produções acadêmicas com foco apenas na realidade da produção brasileira. Optou-se por mensurar os artigos científicos por duas razões: primeiro, porque resultam de pesquisas acadêmicas na área; segundo, porque são mais acessíveis do que outras produções, a exemplo dos livros (Mattei, 2006).

A escolha pelo território em análise, ou seja, o Brasil, foi favorecida pelas opções fornecidas pela própria plataforma SciELO, uma vez que a análise comparativa, em termos de produção mundial, não seria possível e tampouco viável

considerando os limitantes deste artigo e os fins a que nos propomos. Cabe destacar aqui, mais uma vez, que o recorte temporal vai de 2003 a 2017, mais precisamente novembro de 2017 (com exceção do Gráfico 1, que inicia com o ano de 2009 justamente por não haver uma sequência de publicação passível de mensuração no período anterior). Para facilitar a leitura e a exposição dos achados, todos os gráficos seguem a mesma ordem: primeiro, são apresentados os quantitativos de publicações, depois são apresentados os periódicos onde se encontram e, por fim, as áreas do conhecimento em que os textos foram classificados.

O primeiro passo consiste, então, em apresentar o panorama comparativo entre os três casos: (1) agricultura familiar em conjunto com políticas públicas, (2) agricultura familiar e (3) políticas públicas, do que resultou a Tabela 1. Nela podemos ver diferenças nada desprezíveis em torno das publicações de originais: por exemplo, a produção acadêmica que considera a análise em conjunto tem um reduzido número de publicações, comparada com as mesmas áreas de forma isolada. Outro achado interessante é a predominância de publicações em conjunto na área das ciências humanas, seguida pelas ciências sociais aplicadas. Quando analisada de forma detida, a publicação de artigos científicos deixa evidente que obedece a outra lógica: enquanto na agricultura familiar o foco concentra-se nas ciências humanas, seguidas das ciências agrárias, nas políticas públicas o foco vai das ciências humanas para as ciências da saúde.

**Tabela 1.** Publicações por tema e área temática (em unidades)

	<b>Agricultura Familiar &amp; Políticas Públicas</b>	<b>Agricultura Familiar</b>	<b>Políticas Públicas</b>
Ciências Humanas	30	160	2.128
Ciências Sociais Aplicadas	22	112	705
Ciências da Saúde	9	39	1.544
Ciências Agrárias	3	147	41
Multidisciplinar	-	24	59

Fonte: SciELO (2017). Não é descartada a possibilidade de que o mesmo artigo tenha sido automaticamente enquadrado em mais de uma área temática.

Chama a atenção o fato de que há uma notória diferença quantitativa entre o número de originais publicados por tema e por área do conhecimento. Por exemplo, quando se trata dos dois temas em conjunto, temos apenas três publicações nas ciências agrárias, mas, quando se analisa apenas a agricultura familiar, este total atinge o segundo lugar. Em termos de políticas públicas, as ciências agrárias figuram em último lugar, o que demonstra um panorama geral

onde: (1) a agricultura familiar tende a ser vista por outras formas que não as das políticas públicas (certamente é o caso das visões econômicas e agrônomicas); (2) parece não haver interesse entre os estudiosos de políticas públicas, em comparação a outras áreas, com aqueles temas tipicamente classificados junto às ciências agrárias.

De forma geral, o destaque para as três modalidades analisadas está nas ciências humanas, com o maior número de artigos. O único caso em que não foi localizada nenhuma publicação foi na modalidade conjunta, área multidisciplinar. O que possivelmente explica isso – pois, como sugere a teoria de políticas públicas, esta é, por natureza, multidisciplinar – é a própria setorialidade: o estudo de políticas públicas voltadas à agricultura familiar certamente mobiliza literatura específica, porque setorial, logo descarta visões multidisciplinares (mais frequentes em estudos de natureza mais abrangente). Aliás, a Tabela 1 aponta justamente para o oposto das abordagens multidisciplinares, uma vez que as publicações parecem obedecer a uma estrita lógica setorial.

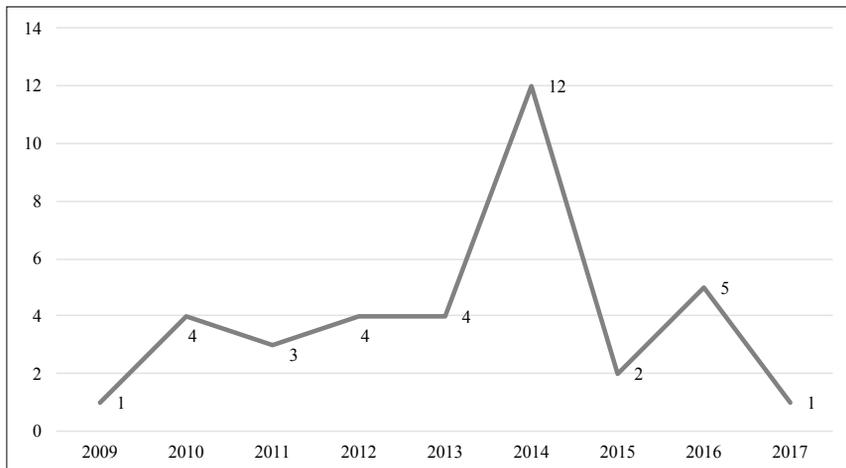
Sob um viés comparado, com relação à agricultura familiar, foram localizados 482 artigos científicos e, com relação às políticas públicas, localizamos um expressivo total de 4.477 artigos publicados. Nota-se que para ambos os casos foram selecionados todos os idiomas em que os originais foram publicados, o que leva a ressaltar sua importância como critério analítico (sobre este aspecto, é interessante destacar que há uma expressiva produção em inglês sobre o tema políticas públicas, o que não ocorre com a agricultura familiar). Talvez isso se deva a dois fatores: primeiro, à consagração do tema *policy analysis* na agenda internacional e à ainda incipiente e regionalizada discussão em torno da agricultura familiar (por vezes tratada como campesinato); segundo, à origem das políticas públicas como área do conhecimento, que remete aos Estados Unidos, portanto ao idioma inglês.

Tais suposições, quando aliadas aos achados de pesquisa, permitem constatar que, com relação ao panorama das publicações acadêmicas nessas áreas, a publicação em torno da agricultura familiar parece restrita ao âmbito nacional, enquanto a busca por políticas públicas sugere uma produção internacional significativa. Além dos fatores anteriormente apresentados que poderiam justificar essa tendência, cabe destacar também que o universo das políticas públicas é bem mais amplo, pois divide-se em áreas setoriais (das quais a Agricultura Familiar consiste apenas em uma, ou melhor, em um tema dentro do grande e complexo universo das políticas públicas e ações governamentais que visam impactar o universo agrícola e agrário). O uso do inglês é, nesse sentido, decisivo, uma vez que ele demonstra tanto a filiação teórica quanto a busca por um maior debate e reconhecimento nas esferas internacionais.

A fim de explorar um pouco mais a publicação em conjunto das duas áreas, elaboramos o Gráfico 1. Nele, podemos observar um panorama temporal a partir

do ano de 2009 (antes disso não localizamos nenhum artigo). A publicação de originais que abordam em conjunto os dois temas apresenta certa constância entre os anos de 2010 e 2013. No entanto, há um ápice de publicações em 2014, com um total de 12 artigos, o que se explica certamente por uma ênfase acadêmica em razão do reconhecimento político dessas categorias (não que este reconhecimento se deva ao ano em questão, pois, como sabemos, a pesquisa, a escrita e todo o processo de submissão e publicação de um artigo pode demorar anos, o que nos faz ter cautela quanto a este ápice, pois provavelmente ele reflete pesquisas anteriores, e não propriamente daquele ano).<sup>5</sup>

Prova disso são as variações temáticas, com dados quantitativos relacionados ao estudo de uma política pública mais suscetível às agendas governamentais, como é o caso da maior parte das políticas de crédito agrícola, de saúde pública e de segurança pública. Nesses casos, pode ocorrer certa “desatualização” em questão de meses, assim como uma verdadeira “reviravolta” na agenda de pesquisas (pensemos, por exemplo, na atual supremacia política de grupos vinculados ao agronegócio, o que tende a impactar de variadas formas as agriculturas desenvolvidas em menor escala). Também é digno de nota que não há uma produção significativa no período analisado no Gráfico 1; observa-se, pelo contrário, certa tendência de queda nos índices.

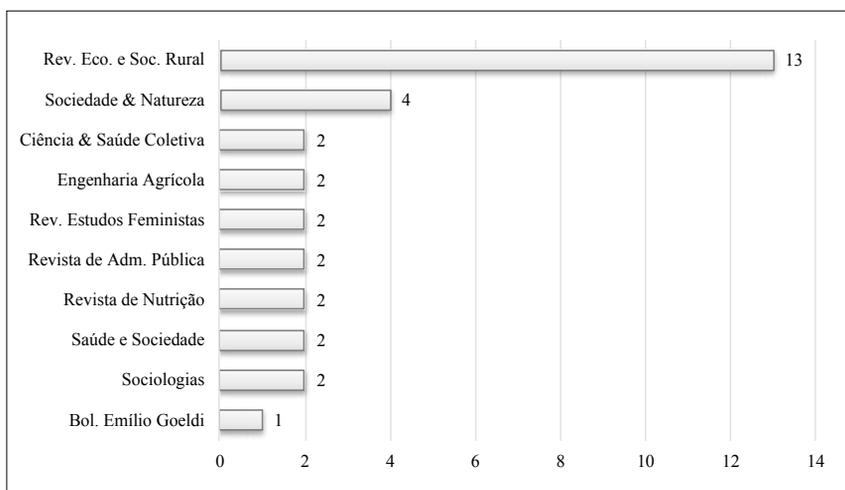


**Gráfico 1.** Publicação de artigos sobre agricultura familiar e políticas públicas, por ano

Fonte: SciELO (2017).

<sup>5</sup> Os dados do Gráfico 1 diferem da Tabela 1 por terem sido filtrados com base em um recorte temporal distinto. Isto se explica pelo fato de que os dados da Tabela 1 consistem em um somatório amplo, ao passo que os dados dos gráficos foram filtrados conforme o tema e o ano.

Outro fator interessante, ainda que não represente necessariamente alguma relação direta com o quantitativo de publicações acadêmicas, é que na maior parte do período em tela a gestão do Executivo nacional esteve sob o Partido dos Trabalhadores (PT), que tem relações históricas com movimentos sociais e reivindicações para a agricultura familiar. Possivelmente, essa conjuntura de políticas de governo e de Estado para minorias e para públicos socioeconomicamente vulneráveis influenciou o meio acadêmico, em especial os estudiosos de análises de impacto ou mesmo de implementação de políticas públicas rurais, sobretudo do Pronaf. Seguindo este raciocínio, no Gráfico 2 podemos analisar o quantitativo destas publicações e os periódicos onde foram publicadas. Como podemos observar, a maioria dos artigos que levam em consideração a união de temas como agricultura familiar e políticas públicas coube à *Revista de Economia e Sociologia Rural*, com um total de treze artigos, seguida da *Sociedade & Natureza*, com um total de apenas quatro artigos, o que demonstra uma concentração demasiada alta no primeiro periódico.



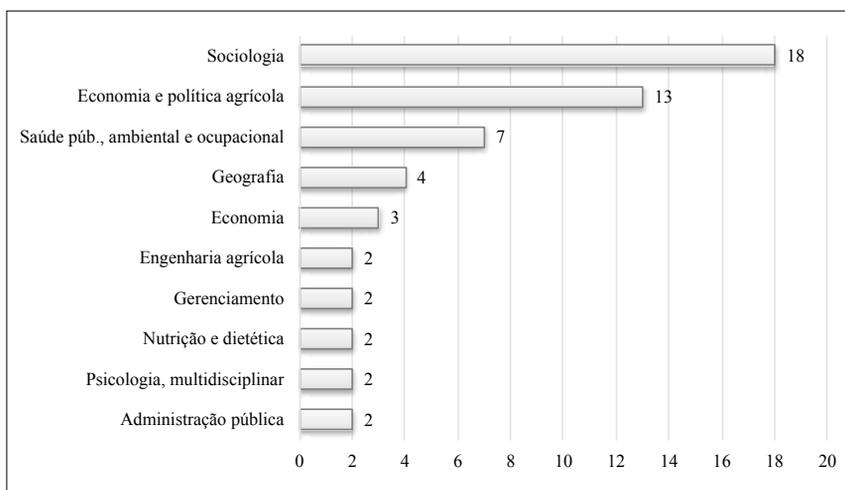
**Gráfico 2.** Publicações sobre agricultura familiar e políticas públicas, por periódico

Fonte: SciELO (2017). O total não atinge 100% porque o gráfico mostra apenas os dez principais periódicos.

Os demais periódicos apresentam de um a dois artigos publicados, evidenciando que não há, necessariamente, uma preferência dos autores por algum deles. O que chama a atenção é que há publicações em periódicos cujo foco é a área da saúde (*Ciência & Saúde Coletiva*, *Revista de Nutrição* e *Saúde e Sociedade*), assim como é o caso da *Revista Estudos Feministas* (que, possivelmente, aborda originais publicados que tenham como tema o papel crucial da mulher na agricultura familiar). Além desses achados, a área correspondente à sociologia e à

economia, com base no índice de originais publicados na *Revista de Economia e Sociologia Rural*, destaca-se junto à produção científica de artigos. Seguindo este viés, e com o fim de avaliar as suposições que esta constatação permite efetuar, buscamos mapear as publicações dos originais segundo a subárea temática, conforme demonstrado no Gráfico 3.

A suposição feita com base nos periódicos encontra ressonância nas subáreas do conhecimento. O maior quantitativo de publicações cabe à área da sociologia, especialmente à sociologia rural. A subárea da economia e política agrícola também se destaca, seguida da saúde pública, ambiental e ocupacional. Todas correspondem às áreas temáticas dos periódicos, permanecendo o predomínio de publicações voltadas (ou assim classificadas) à subárea da saúde. Este fato é promissor, pois demonstra que o estudo das políticas públicas em conjunto com a agricultura familiar considera a característica socioeconômica e humana dos beneficiários, o que é demonstrado pelas subáreas do conhecimento em que estão classificados os estudos.



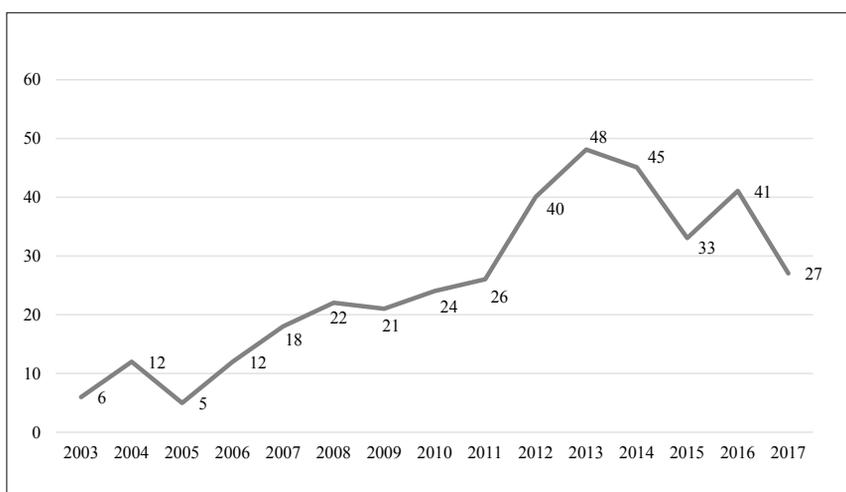
**Gráfico 3.** Publicações sobre agricultura familiar e políticas públicas, por subáreas

Fonte: SciELO (2017). O total não chega a 100% dos originais porque alguns se encaixam em mais de uma subárea, além do fato de que o gráfico mostra apenas as dez principais subáreas.

As demais subáreas mantêm relativa constância entre dois e quatro originais publicados, o que nos leva a inferir que a maioria dos originais publicados está de acordo com a grande área esperada, ou seja, àquela relacionada às ciências humanas. Doravante, essas constatações são mais visíveis quando os objetos de estudo são analisados individualmente, visto que o contraste tende a aparecer de forma mais realçada em análises comparadas. A fim de traçar o panorama sobre

as publicações, passemos, então, à análise da agricultura familiar. O Gráfico 4 apresenta o quantitativo sequencial de publicações, por unidades, ao longo do período de 2003 a 2017.

Uma das primeiras constatações diz respeito à sequência ascendente em termos de publicação de originais que envolvam unicamente o tema agricultura familiar, cujo auge ocorre em 2013, com um total de 48 artigos (o que, como visto, é próximo ao pico de 2014, quando analisadas a temática agricultura familiar em conjunto com as políticas públicas). Assim como no caso anterior, a maior parte do período em tela apresenta uma diretriz política tida como favorável ao desenvolvimento da agricultura familiar, o que certamente favoreceu, ainda que indiretamente, as novas pesquisas.



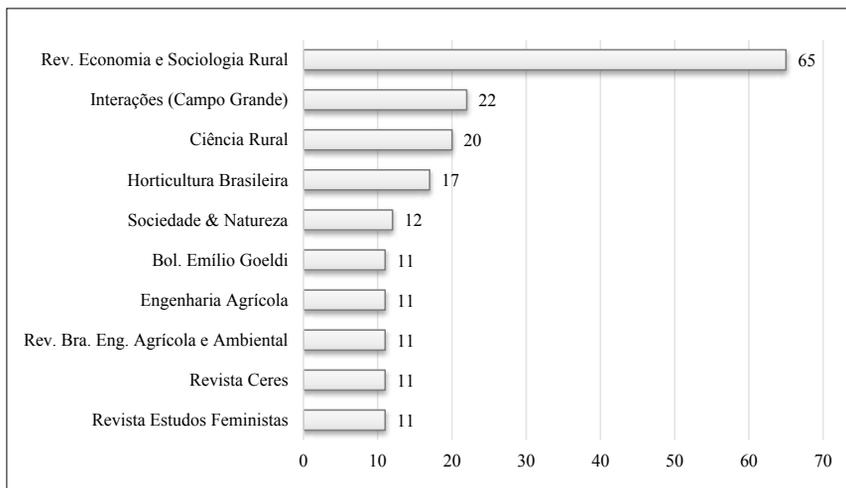
**Gráfico 4.** Publicação de artigos sobre agricultura familiar, por ano

Fonte: SciELO (2017).

Devemos ter em mente, contudo, que os achados não implicam uma relação de causa-efeito (até mesmo porque essa suposição seria ingênua), uma vez que, mesmo com a troca de partidos e governos, uma determinada temática não necessariamente acompanha tal rotação, especialmente em termos de publicações acadêmicas, ainda que exista um decréscimo no índice de publicações ao longo do período de 2014 a 2017. Mas em quais periódicos se encontram esses artigos? A fim de responder à questão, elaboramos o Gráfico 5, no qual se encontra o quantitativo total por unidades e periódico.

Assim como no caso da análise em conjunto, a *Revista de Sociologia e Economia Rural* se sobressai significativamente em relação aos demais periódicos, o que evidencia que ela tem considerável relevância para a divulgação e a publicação de originais que versem sobre a agricultura familiar, tanto de forma isolada quanto em conjunto com outros temas, como é o caso das políticas públicas. Pode-se

dizer, portanto, que há aqui um *locus* de discussão sobre o tema agricultura familiar, concentrado em um único periódico, permitindo-nos inferir certa especialização temática por parte tanto dos editores quanto dos autores, o que evidencia que há um debate consolidado através de um veículo de publicação que reúne pesquisadores em torno de temas comuns, por mais amplos que possam ser os olhares (variando da economia à sociologia, por exemplo).

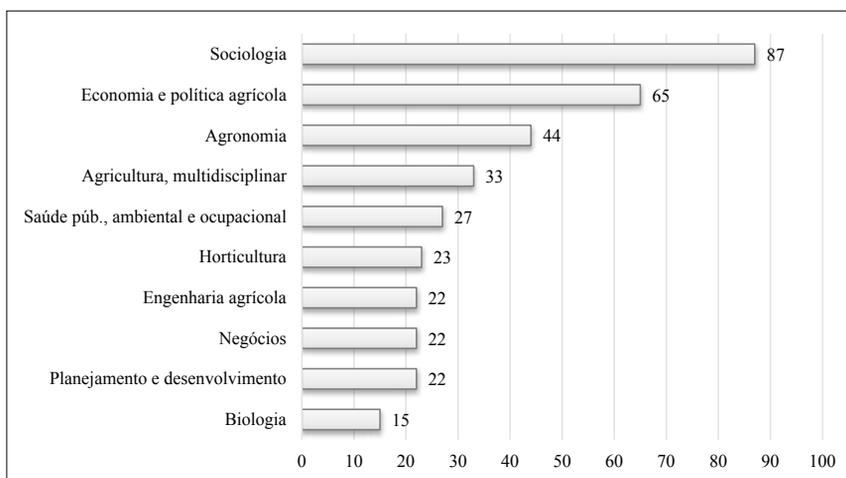


**Gráfico 5.** Publicações de artigos sobre a agricultura familiar, por periódico

Fonte: SciELO (2017). O total não atinge 100% porque o gráfico mostra apenas os dez principais periódicos.

Seguindo a ordem de incidência, a revista *Interações*, de Campo Grande, e as revistas *Ciência Rural* e *Horticultura Brasileira* respondem respectivamente pelo segundo e terceiro maior índice de publicação, porém com acentuada queda se comparados com o primeiro colocado. Quanto aos demais periódicos, pode-se dizer que eles assumem relativa igualdade em termos de constância e número de originais publicados. Duas constatações podem ser feitas a partir disso: em primeiro lugar, os periódicos responsáveis pela área da saúde são inexistentes, quando analisada apenas a agricultura familiar e, em segundo, a *Revista Estudos Feministas* mantém-se estável, o que demonstra certo interesse por questões que remetem à divisão sexual do trabalho no meio rural.

Resta saber, uma vez localizados os locais de publicação, quais são as subáreas temáticas dos textos. Este é o objetivo do Gráfico 6, que apresenta o panorama das publicações por subáreas temáticas. A principal subárea em que estão distribuídas as publicações de artigos sobre agricultura familiar concentra-se na sociologia. Novamente, podemos inferir que seja ainda uma subárea da mesma, ou seja, a sociologia rural (ou econômica), com um total de 87 unidades publicadas.



**Gráfico 6.** Publicação de artigos sobre agricultura familiar, por subáreas do conhecimento

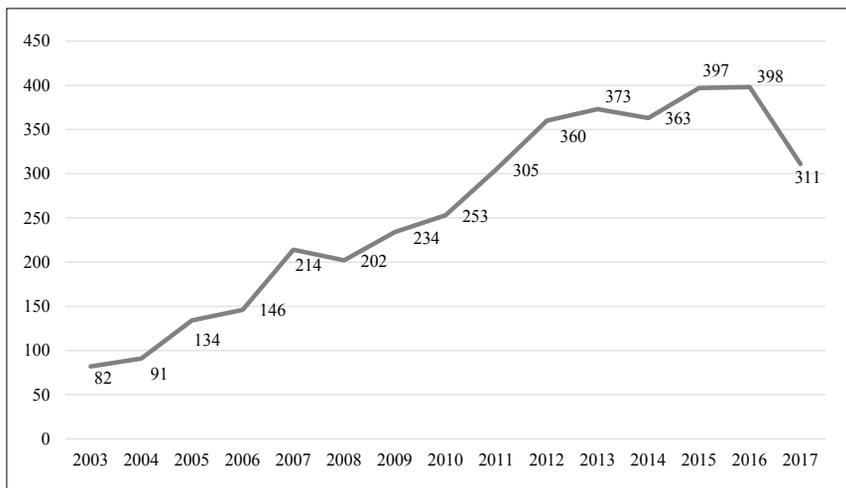
Fonte: SciELO (2017). O total não chega a 100% dos originais porque alguns se encaixam em mais de uma subárea, além do fato de que o gráfico mostra apenas as dez principais subáreas.

Em segundo lugar, tem-se a economia e a política agrícola, o que nos aproxima da análise anterior. Um fato que chama a atenção é que as subáreas da agronomia e agricultura/multidisciplinar estão, respectivamente, na terceira e na quarta posição, já com uma significativa queda nos índices de publicações, o que evidencia que a visão estritamente agrônômica parece não predominar, como se acreditava, em se tratando de análises focadas na agricultura em pequena escala. A produção acadêmica de artigos científicos sobre a agricultura familiar tem conotação próxima de áreas como as ciências humanas e as ciências sociais aplicadas.

Este fato é observável na publicação constante, possivelmente direcionada mais ao viés político e social da organização presente na agricultura familiar do que à tecnicidade das culturas e insumos, o que acarretaria índices mais elevados de publicações na subárea da agronomia. Também a sociologia rural, a economia e a política são evidenciadas como subáreas pelas quais a agricultura familiar é estudada. Mas para que possamos ter um panorama que melhor retrate a realidade das produções, é necessário avaliar se há um distanciamento temático quando se trata de publicações sobre políticas públicas, o que pode ser feito por meio do Gráfico 7, que ilustra o quantitativo das publicações, por ano.

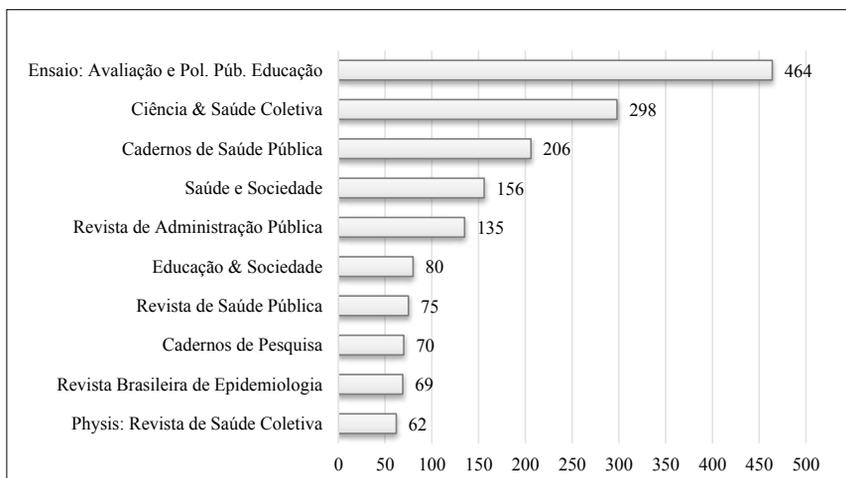
A primeira constatação que se pode fazer em relação ao Gráfico 7 diz respeito ao enorme quantitativo de publicações na área das políticas públicas. Se, na análise das publicações em conjunto, o máximo foi de 12 originais publicados (2014), ao passo que para a agricultura familiar isolada o total foi de 48 artigos

(2013), as publicações sobre políticas públicas atingem 398 publicações em um único ano (2016). Embora próximos pelo recorte temporal, tudo indica que a área das políticas públicas segue uma diretriz autoral e editorial distinta dos demais casos. Outro achado que chama a atenção diz respeito à tendência de queda na publicação de originais quando se trata do pós-2016, uma tendência percebida nas três esferas analisadas.



**Gráfico 7.** Publicação de artigos sobre políticas públicas, por ano

Fonte: SciELO (2017).

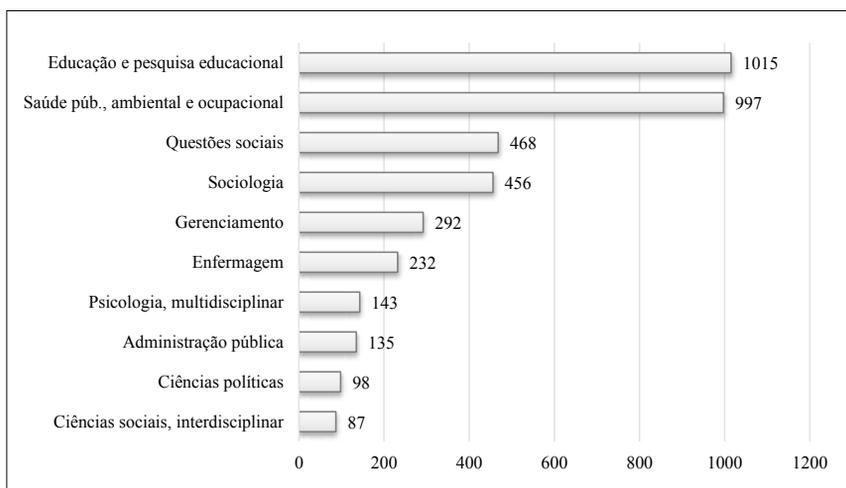


**Gráfico 8.** Publicações de artigos sobre políticas públicas, por periódico

Fonte: SciELO (2017). O total não atinge 100% porque o gráfico mostra apenas os dez principais periódicos.

Quanto ao período de 2003 a 2013, é possível afirmar que se trata de um decênio fértil em termos de produtividade de artigos sobre políticas públicas. O mesmo se pode dizer em relação à institucionalização da temática nos círculos universitários e profissionais, assim como em relação a sua proximidade com esferas governamentais e plataformas políticas. Este cenário de consolidação prévia de uma área acadêmica contribui para o quantitativo elevado de publicações, assim como tendências e influências internacionais. Merece destaque, também, a já mencionada versatilidade temática presente nas políticas públicas. Devemos, então, mapear os principais periódicos em que esses artigos foram publicados (Gráfico 8).

Com expressivo destaque como o periódico com o maior número artigos publicados, a revista *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas de Educação* responde, como pode ser percebido pelo seu próprio título, pela área educacional – que se encaixa tanto na grande área das ciências humanas quanto das ciências sociais aplicadas. Os outros três periódicos, por ordem sequencial de publicações, estão todos relacionados à saúde (e se encaixam, também, dentre as grandes áreas citadas acima). Somente em quinto lugar é encontrado um periódico que se enquadra de forma mais objetiva na área da ciência política e das políticas públicas, o que sugere que na maior parte das publicações trata-se de uma política pública setorial. Com base nos achados podemos inferir que as publicações sobre políticas públicas no Brasil geralmente estão atreladas às áreas da saúde pública ou educacional. No entanto, para subsidiar essa inferência, uma análise mais criteriosa das subáreas é necessária, o que pode ser feito por meio do Gráfico 9.



**Gráfico 9.** Publicação de artigos sobre políticas públicas, por subáreas

Fonte: SciELO (2017). O total não chega a 100% dos originais porque alguns se encaixam em mais de uma subárea, além do fato de que o gráfico mostra apenas as dez principais subáreas.

Como as constatações feitas com base nos periódicos sugerem, quando analisadas as subáreas temáticas, tem-se que a maior parte dos artigos publicados se relaciona com a educação e a pesquisa educacional, seguidas de saúde pública, ambiental e ocupacional. Mais uma vez, os dados reforçam que há uma concentração em publicações de políticas públicas direcionadas a áreas específicas do conhecimento.

As outras incidências no gráfico (terceira e quarta, respectivamente) correlacionam-se com questões sociais e sociológicas; mas, por outro lado, não se observa nenhuma referência direta às subáreas características da agricultura familiar, à exceção, é claro, da própria sociologia. Mesmo que haja um número crescente de publicações nesta área em específico, esse quantitativo ainda é menor em relação à saúde ou à educação (ou, o que é de se esperar, os estudos talvez estejam compreendidos dentro de uma das subáreas, e não como uma categoria analítica independente). Tal constatação vai ao encontro da ressalva de Conti e Roitman (2011: 134), no sentido de que a agricultura familiar “parece estar, ainda, muito aquém de seu potencial”, não apenas de geração de renda, mas também de reconhecimento enquanto uma promissora área para estudos acadêmicos.

## Considerações finais

A agricultura familiar e as políticas públicas são áreas temáticas que têm despertado interesse em diversos autores, o que se reflete diretamente em termos de periódicos especializados nessas áreas, conforme atesta o contingente de publicações de artigos científicos. Em termos de classificação por área do conhecimento, é possível afirmar que a maioria se concentra nas ciências humanas (seguidas, por ordem de incidência, pelas ciências sociais aplicadas). As variáveis mais salientes ficam por conta das subáreas nas quais os artigos são classificados: a agricultura familiar, analisada isoladamente, tem uma tendência a ser estudada pelo seu viés sociológico e econômico, seguido de alguns apontamentos em relação à subárea da saúde pública e, em menor proporção, dos estudos focados em discussões sobre sexo e/ou gênero. Percebe-se, quanto ao enquadramento analítico pelo viés agrônômico, que este não se sobressai em relação às questões de cunho social/sociológico, o que demonstra que as análises tendem a focar mais o aspecto *humano* do que agrônômico (cultivos).

Quando a análise ocorre em conjunto com as políticas públicas, a tendência permanece a mesma, inclusive com semelhanças em relação aos periódicos nos quais os originais são publicados. Nesse sentido, constatou-se que alguns periódicos concentram publicações, sejam elas apenas sobre a agricultura familiar ou em conjunto com as políticas públicas. Daí se conclui que há periódicos que contemplam publicações direcionadas a uma área específica, o que permite conferir que, de fato, os estudos tendem a ser setoriais (independente do tema),

mobilizando determinados suportes teórico-metodológicos que nem sempre são inteligíveis. Pensemos, por exemplo, nas possíveis dificuldades que um estudioso de políticas públicas educacionais enfrentaria para se fazer compreendido por quem estuda políticas agrícolas, e o mesmo se aplicando àqueles focados única e exclusivamente na agricultura familiar sem contextualizá-la com outras formas de organização e produção agropecuárias.

A publicação de originais sobre agricultura familiar foi crescente até 2016, quando parece haver uma queda de publicações. Em relação às políticas públicas, percebe-se que há uma produção independente, que abrange diversas áreas e que, somada à sua institucionalização acadêmica e profissional, responde por um quantitativo significativo de originais publicados. Em se tratando unicamente de políticas públicas, percebe-se, por um lado, uma variedade maior de subáreas temáticas, e, por outro lado, uma maior concentração tanto de originais quanto de periódicos que abordam áreas como educação e saúde pública, o que nos leva a concluir que o estudo de *polícies* no Brasil tende a ser determinado mais pelo objeto estudado do que pelo aporte teórico-metodológico utilizado pelos autores.

Também devemos ter em mente que há um universo muito amplo de pesquisas e publicações que não foram analisadas aqui. E, mesmo dentre aquelas mapeadas junto à SciELO, pode ter ocorrido, como acreditamos de fato ser o caso, que muitas publicações não tenham sido selecionadas pelo critério da plataforma. Isso acontece quando não há alusão aos temas pesquisados em títulos, resumos e palavras-chave do artigo, embora todo ele, ou pelo menos parte significativa, trate de assuntos vinculados à agricultura familiar e às políticas públicas. A mesma coisa pode ocorrer também nos casos em que uma política, programa ou ação governamental é o tema central, mas sem que o texto seja classificado como estudo de políticas públicas ou agricultura familiar. Mas, mesmo neste caso, os achados nos levam a acreditar que ainda que existam outros artigos que não puderam ser mapeados, eles provavelmente obedecem às mesmas lógicas aqui esboçadas.

## Referências

- ANJOS, Flavio Sacco dos; GODOY, Wilson Itamar; CALDAS, Nádia Velleda; GOMES, Mário Conill. Agricultura familiar e políticas públicas: o impacto do Pronaf no Rio Grande do Sul. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 3, p. 529-548, 2004.
- BARATA, Rita de Cássia Barradas. Dez coisas que você deveria saber sobre o Qualis. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*, Brasília, DF, v. 13, n. 30, p. 13-40, 2016.
- CONTI, Bruno M.; ROITMAN, Fábio B. Pronaf: uma análise da evolução das fontes de recursos utilizadas no programa. *Revista do BNDES*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 131-168, 2011.

- FREY, Klaus. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. *Planejamento e Políticas Públicas*, Brasília, DF, n. 21, p. 211-259, 2000.
- GRISA, Cátia; SCHNEIDER, Sérgio. Três gerações de políticas públicas para a agricultura familiar e formas de interação entre sociedade e Estado no Brasil. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Brasília, DF, v. 52, supl. 1, 2014.
- HENIG, Edir Vilmar; SANTOS, Irenilda Ângela. Políticas públicas, agricultura familiar e cidadania no Brasil: o caso do PRONAF. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, DF, v. 6, n. 1, p. 255-269, 2016.
- MAIA, João M. Ciências sociais, trabalho intelectual e autonomia: quatro estudos de caso sobre nós mesmos. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 62, n. 2, p. 1-33, 2019.
- MATTEI, Lauro. *Pronaf 10 anos: mapa da produção acadêmica*. Brasília, DF: MDA, 2006.
- MARTÍN, Eloísa. Ler, escrever e publicar no mundo das ciências sociais. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 33, n. 3, p. 941-961, 2018.
- PENKO, Caio. Para compreender as políticas públicas: uma leitura introdutória. *Leviathan*, São Paulo, n. 2, p. 161-166, 2011.
- ROSA, Flávia G. M. G; ODDONE, Nanci. Políticas públicas para o livro, leitura e biblioteca. *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v. 35, n. 3, p. 183-193, 2006.
- SARAVIA, Enrique. Introdução à teoria da política pública. In: SARAVIA, Enrique; FERRAREZI, Elisabete (org.). *Políticas públicas*. Brasília, DF: Enap, 2006. v. 1, p. 21-42.
- SILVA, Junior Vagner Pereira da; GONÇALVES-SILVA, Luiza Lana; MOREIRA, Wagner Wey. Produtivismo na pós-graduação. Nada é tão ruim, que não possa piorar. É chegada a vez dos orientandos! *Movimento*, Porto Alegre, v. 20, n. 4, p. 1423-1445, 2014.
- SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. *Sociologias*, v. 8, n. 16, p. 20-45, 2006.
- TEIXEIRA, Elenaldo Celso. O papel das políticas públicas no desenvolvimento local e na transformação da realidade. Salvador: Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia, 2002.

Recebido em: 04/12/2017

Aprovado em: 01/08/2020

### Como citar este artigo:

SEVERO, Marconi e COLVERO, Ronaldo Bernardino. A agricultura familiar e as políticas públicas vistas através da publicação de artigos científicos. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 773-795.



## “Leilão” contemporâneo: a crescente commodificação material e simbólica da natureza

Ceres Grehs Beck<sup>1</sup>

**Resumo:** Ao longo da história, seja para subsistência, escambo, troca comercial ou uso industrial, os recursos naturais sempre foram disputados, controlados, privatizados, classificados, hierarquizados e valorados pelo homem. A presente revisão teórica traz uma crítica ao “leilão” contemporâneo da natureza, que se consolida quando suas dimensões *materiais* e *simbólicas* são, de forma crescente, tratadas como mercadoria. Argumenta-se que o “esverdeamento” dos mercados, embasado na modernização ecológica, representa um tipo de antropocentrismo modificado que amplia as formas de exploração da natureza e da sociedade.

**Palavras-chave:** Natureza. Commodificação. Modernização ecológica. Antropocentrismo modificado.

**The contemporary “auction”: the growing material and symbolic commodification of nature**

**Abstract:** *Throughout history, whether for subsistence, barter, commercial exchange or industrial use, natural resources have always been disputed, controlled, privatized, classified, ranked and valued. This theoretical review questions the contemporary “auction” of nature, which is consolidated when its material and symbolic*

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (PPGCS-UFCG) – Instituto Federal da Paraíba (IFPB) – João Pessoa – Brasil – [ceres.beck@ifpb.edu.br](mailto:ceres.beck@ifpb.edu.br)

*dimensions are increasingly treated as commodity. The greening of markets, based on ecological modernization, would thus represent a type of modified anthropocentrism, expanding the ways of nature and society exploitation.*

**Keywords:** *Nature. Commodification. Ecological modernization. Modified anthropocentrism.*

## Introdução

Em uma velocidade crescente e aparentemente sem limites, serviços ambientais, terras, minérios, águas, florestas, biodiversidade, ar, lugares, paisagens, ideias representativas da natureza e até o cuidado ambiental dos consumidores se tornam mercadorias alienáveis, consolidando um verdadeiro “leilão” contemporâneo da natureza. A acelerada apropriação *material* dos recursos naturais se soma à exploração mercantil de seus *simbolismos* e evidencia as contradições do modelo antropocêntrico dominante de desenvolvimento, baseado, cada vez mais, na expropriação, precificação e venda de recursos naturais. Este artigo apresenta diferentes abordagens críticas sobre a comodificação<sup>2</sup> da natureza e traz reflexões sobre as falácias trazidas pela teoria da modernização ecológica, cuja proposta de desenvolvimento tido como “sustentável” acabou, na verdade, reduzindo a natureza a mais uma oportunidade de negócios.

A apropriação *material* de recursos naturais sempre existiu, seja em função da sobrevivência humana ou como base para a acumulação de capital. Na atualidade, as formas especulativas de utilizar a “natureza” aumentaram e são encontradas na manipulação da biodiversidade e introdução de sementes transgênicas no agronegócio, no desmatamento legalizado pelos “selos verdes”, nos mercados de compensação ambiental (indústria da água, pagamento pelos serviços ambientais e comodificação da poluição). Pontua-se também a exploração da natureza como mercadoria *simbólica* que aparece, por exemplo, em estratégias de marketing pseudoengajadas (maquiagem verde e “ativismo enlatado”), na retórica corporativa “sustentável”, no ecoturismo, ou quando o cuidado e as sensibilidades ambientais dos consumidores são usados como apelo mercantil.

Os diversos exemplos elencados na sequência descortinam ações corporativas que se apropriam de questões caras aos movimentos ambientais e utilizam

<sup>2</sup> “Comodificação”, do inglês *commodification*, tem como sinônimos: mercantilização, precificação, financeirização, mercadorização e comoditização. A origem do termo reporta à teoria econômica marxista, que explica como muitas atividades cotidianas se tornam mercadorias (*commodities*) (Commodification, 2016). *Commodification* (comodificação) e *commoditization* (comoditização) são, por vezes, usadas como sinônimos e ambas se originam do substantivo *commodity*, sendo que “comodificação” é tributada à teoria marxista da *commodity* (mercadoria) e é mais recorrente na teoria social, enquanto “comoditização” é mais usada no mundo dos negócios.

as ressignificações da “natureza” como argumento de venda. A presente compilação teórica não tem a pretensão de incluir todos os trabalhos da área, mas sim ampliar o debate sobre a acelerada exploração e precificação *material* e *simbólica* dos recursos naturais, bem como demonstrar as desigualdades geradas quando a natureza é tratada como mercadoria, convidando a refletir sobre os limites da financeirização e da neoliberalização da mercadoria “natureza”.

## A natureza entra nos domínios do mercado

Durante muito tempo, água, ar, espécies animais e vegetais, terra e outros elementos naturais foram considerados abundantes, de uso comum e fonte de sobrevivência das espécies (humanas e não humanas). Ao longo da história, algumas culturas endeusaram a natureza<sup>3</sup> como Gaia (Mãe-Terra, em grego). Em outros momentos, ela foi também demonizada, já que quem vivia em meio à natureza era considerado selvagem e não civilizado. Fato é que, seja para subsistência, escambo, troca comercial ou uso industrial, os recursos naturais sempre foram disputados, controlados, privatizados, classificados, hierarquizados e valorados pelo homem, material e/ou simbolicamente. As disputas pela posse, exploração e monetização de recursos naturais aconteceram, de diferentes formas, nas sociedades primitivas, nômades, agrárias, feudais e pré-industriais, até chegar à organização capitalista.

Desde a pré-história, o caçador-coletor encontrava na natureza a garantia de sua subsistência, em um tipo de dependência mútua, colaboração e equilíbrio nas relações entre homem e natureza. A evolução das sociedades traz múltiplos exemplos da apropriação, manipulação, transformação e intercâmbio cada vez mais intenso de recursos, chegando ao ponto de o próprio ser humano se tornar objeto de troca mercantil, com a comercialização de escravos ou quando vende seu trabalho, alienando-se do processo produtivo e sendo tratado como parte da engrenagem fabril (Marx, 1996). O intercâmbio de elementos da natureza inclui transações monetárias ou não (como no escambo, que ainda hoje ocorre, ou no ritual do Kula de trocas-doações de colares e braceletes de conchas, uma espécie de moeda simbólica sob a forma de dádiva). Tanto a monetização como a simples troca de recursos extraídos da natureza (seja *in natura*, bens artesanais ou manufaturados) aconteciam nas feiras medievais, por meio das corporações de ofício, no sistema de mercadorias introduzido pelo mercantilismo e pelas rotas de comércio abertas com as grandes navegações e conquistas de territórios

<sup>3</sup> Considera-se que o conceito de natureza não é fechado, mas sim construído culturalmente, e isso explica os diferentes contextos sociais, significados simbólicos e consequências econômicas, sociais e históricas nas diversas formas encontradas de apropriação humana dos recursos naturais.

além-mar (o que permitiu o intercâmbio de toda sorte de especiarias, tecidos, madeira, pedras, metais, ouro e prata, entre outros).

O marco temporal para a entrada da natureza no mercado se deu após o século XVIII, com o advento do Iluminismo, e os demais eventos que abriram as portas para as diversas revoluções, entre elas a científica e a industrial – quando o *homo economicus* se desvincula em definitivo da “natureza”, acentuando a oposição homem/natureza. O antropocentrismo é sustentado pelo Human Exceptionalism Paradigm (HEP), que pressupõe a aceitação da exterioridade, superioridade e distanciamento do homem frente à natureza, sendo essa a base da sociedade industrial (Catton; Dunlap, 1978). O paradigma de desenvolvimento antropocêntrico dominante nas economias mundiais tem origem nestas relações antagônicas marcadas pelo desejo humano por modernização e progresso sem limites, em detrimento da exploração predatória dos recursos naturais.

Ao longo dos últimos séculos, a produção industrial em larga escala de bens acelerou o controle antrópico e a exploração dos recursos naturais em uma velocidade maior que a capacidade de regeneração da natureza, provocando uma onda de impactos negativos sobre o planeta, além do incentivo ao consumo, à produção de resíduos em excesso e à exploração do trabalho humano. E somente no final dos anos 1980 – após séculos de exploração e diante dos desequilíbrios sociais e da tomada de consciência dos efeitos a longo prazo da degradação ambiental global – é que lideranças mundiais começaram a pensar em alternativas para manter o desenvolvimento econômico-industrial das nações em bases ambiental e socialmente mais sustentáveis, evitando ou minimizando os efeitos do possível colapso que o Antropoceno anunciava. Em 1987, de modo a amenizar a pegada ecológica humana deixada no planeta, os esforços de corporações e governos mundiais (principalmente de países desenvolvidos) convergem para um modelo de “desenvolvimento sustentável”, que tem como pressuposto o equilíbrio do tripé economia-sociedade-natureza (World Commission on Environment and Development, 1987). O conceito é sustentado pela teoria da modernização ecológica (ou ecoestruturação), que “indica a possibilidade de transpor a crise ambiental sem deixar o caminho da modernização” (Spaargaren; Mol, 1992: 334).

Argumenta-se que os princípios defendidos pela modernização ecológica refletem uma espécie de antropocentrismo modificado, pois a promessa de uma relação mais harmônica entre homem e natureza (pelo domínio da eficiência técnica e da ciência para gerenciar eficientemente os recursos naturais) ainda não se concretizou. Burawoy (2006) corrobora essa ideia ao alertar para o “fundamentalismo de mercado”<sup>4</sup> na contemporaneidade, no qual o protagonismo das

---

<sup>4</sup> Burawoy (2006) se apoia nas análises feitas por Polanyi em *A grande transformação*, sobre a subordinação das relações sociais e ambientais ao sistema econômico do mercado (que ocorreu na passagem das sociedades feudais para a era moderna) e explica como isso continua acontecendo.

forças mercantis estabelece uma relação desigual entre a economia e a natureza. Está em curso um novo cercamento dos bens comuns, também chamado de “acumulação por espoliação” (Harvey, 2005, 2016) e, neste sentido, a natureza se torna uma nova “estratégia de acumulação” (Smith, 2007).

A problemática se instaura devido ao caráter economicista que embasa este modelo hegemônico de exploração “sustentável” de recursos, que tem como foco o progresso industrial e o desenvolvimento econômico. Os interessados em tal modelo passam a atribuir ao mercado “a capacidade institucional de resolver a degradação ambiental” (Acselrad, 2004: 23), uma situação aprofundada a partir do século XIX, quando o mercado adquire o status de esfera autônoma e transforma o trabalho, a terra e o dinheiro em mercadoria (Polanyi, 2000). Neste contexto, a natureza permanece a serviço do homem, sendo “convertida em uma simples variável a ser ‘manejada’, administrada e gerida, de modo a não impedir o desenvolvimento” (Zhourri; Laschefski; Pereira, 2005: 15). Desse modo, a emergência de diferentes formas de valoração econômica de elementos da natureza encontra apoio no paradigma da sustentabilidade e nas políticas neoliberais de conservação ambiental, que alavancaram a ampla comodificação da natureza, ampliando a forma como as pessoas e os recursos são explorados.

A entrada dos bens naturais no mercado representa uma crescente área de estudos, sendo referenciada como: acumulação por espoliação dos recursos naturais (Harvey, 2005, 2016), capitalização da natureza (O’Connor, 1994; Leff, 2001; Aguiar; Bastos, 2012), economização da natureza (Leff, 2001), neoliberalização da natureza (Bakker, 2010), produção e financeirização da natureza (Smith, 2007; Khalili, 2014), privatização dos bens de uso comum e mercantiliização da natureza (Castree, 2003; Burawoy, 2014).

Em um sentido prático, a capitalização da natureza é percebida como a criação de “direitos de propriedade” negociáveis, por exemplo sobre florestas, pesca ou fontes de água (O’Connor, 1994: 130). Aguiar e Bastos (2012: 86) explicam que a capitalização da natureza funciona por meio do tripé *expropriação-apropriação-mercadorização*: a *expropriação* começa no século XVI e se estende até o século XVIII, com os cercamentos dos terrenos feudais, e a *apropriação* trata da incorporação da natureza para a acumulação de capital com a constituição da propriedade privada, sendo que “o elo final da cadeia de incorporação capitalista da natureza é a *mercadorização*”. Burawoy (2014: 29) sustenta que a mercantiliização da natureza envolve: “[...] a expropriação de terras, a privatização dos recursos naturais, incluindo a água, e até mesmo a tentativa de mercantilizar o ar que respiramos, através, por exemplo, do comércio de carbono e da compra do direito de poluir”. Os exemplos mencionados na sequência pretendem ampliar o entendimento sobre as muitas formas contemporâneas de precificar as dimensões *materiais* e *simbólicas* da natureza.

## Mercados de compensação ambiental

Técnicas sofisticadas de valoração econômica dos serviços prestados pelos ecossistemas vêm sendo defendidas para consolidar os mercados de compensação ambiental (*offsets*). A lógica é a de que somente o aumento do controle privado poderia evitar a concretização das teses apocalípticas malthusianas (Malthus, 1798) de falta de alimentos decorrente do aumento da população ou da superexploração de recursos naturais. A tese é explicada por Hardin (1968) em *A tragédia dos comuns*, por meio de um exemplo hipotético em que diversos criadores de gado usam coletivamente uma área de pastagem e, com base na racionalidade econômica, aumentam seus rebanhos sem considerar a capacidade (limitada) de regeneração dos pastos. Com isso, os pastos se esgotam e “a liberdade em relação aos recursos comuns gera a ruína de todos” (Hardin, 1968: 1244). Os estudos de Hardin acabaram por justificar a financeirização dos recursos de uso comum e institucionalizar os mercados de Pagamento pelos Serviços Ambientais (PSA), que se sustentam pela lógica de “privatizar para preservar”, sob a justificativa de que espaços coletivos – sem “dono” e sem controle – são passíveis de maior depredação (a exemplo das áreas de uso comum: águas de lagos e rios, praias, atmosfera, parques e florestas, entre outras).

Os mercados de compensação ambiental podem ser exemplificados pelos projetos de manejo florestal sustentável (para apoiar a manutenção da floresta em pé ou incentivar a economia de baixo carbono) e pelos serviços ambientais<sup>5</sup> (ou ecossistêmicos), que são aqueles prestados “gratuitamente” pelos ciclos da natureza em equilíbrio. Então, visando a proteção, conservação, recuperação, uso sustentável, eficiente e racional da biodiversidade e dos recursos naturais, surge um instrumento econômico, chamado de Pagamento por Serviços Ambientais (PSA), cujo intuito é garantir o abastecimento de serviços ecossistêmicos, para que os efeitos negativos sejam compensados e incluídos nos cálculos econômicos dos processos produtivos. Este mecanismo de controle pretende colocar em prática o princípio do “poluidor-pagador” (atribuindo aos usuários a responsabilidade sobre seus poluentes com a incorporação das externalidades ambientais aos custos de produção) e, assim, os mercados de serviços ambientais (*markets for ecosystem services*). Com o PSA, os serviços ambientais podem ser legalmente remunerados, vendidos e comprados, como forma de regular as externalidades ambientais negativas advindas da exploração capitalista, por meio da criação de

<sup>5</sup> Os serviços ambientais (*ecosystem services*), ou “ecossistêmicos”, são os benefícios que as pessoas obtêm, direta ou indiretamente, dos ecossistemas (Millennium Ecosystem Assessment, 2005) e representam a capacidade que a natureza tem de fornecer a chuva e a filtragem da água, mantendo os lençóis freáticos, preservar a biodiversidade da fauna e da flora, promover a polinização de plantas, fazer a fotossíntese e facilitar o sequestro de carbono pelas florestas e manter o controle de pragas e a regulação de doenças, bem como controlar a erosão dos solos e a renovação dos nutrientes.

incentivos para a melhoria do patrimônio ambiental. “A lógica subjacente é que beneficiários dos serviços dos ecossistemas devem compensar os administradores que mantêm ou protegem os serviços dos quais se beneficiam” (Gómez-Baggethun; Ruiz-Pérez, 2011: 6).

Com relação aos aspectos negativos resultantes dos mercados de compensação ambiental, o PSA restringe o acesso e o uso coletivo dos bens comuns, afetando as comunidades tradicionais e dependentes de recursos, indígenas ou pequenos proprietários rurais, que acabam tendo que disputar o domínio de seu próprio território e lutar pela manutenção de sua cultura e meios de vida. Para Gerhardt (2014), a privatização dos serviços ambientais se relaciona, cada vez mais, aos conflitos e injustiças decorrentes dos grandes projetos de desenvolvimento característicos da “acumulação por espoliação” (Harvey, 2005), a exemplo dos planos de implantação de energia eólica, hidrelétricas e termelétricas, rodovias, portos, indústria naval, mineração, extrativismo e de expansão do agronegócio por grandes corporações, além de projetos urbanísticos, de infraestrutura e entretenimento. Estas obras trazem impactos negativos ao meio ambiente e à sociedade, pois provocam desapropriações de terra, erosão, desmatamento e mudanças nas paisagens, bem como modificam os modos de vida de comunidades e promovem injustiças ambientais e sociais pela restrição ao acesso amplo aos recursos hídricos e territoriais. Paula, Morais e Silva (2015), debruçando-se sobre os conflitos gerados na tríplice fronteira Brasil/Peru/Bolívia, esclarecem como os grandes projetos (construção de rodovias e hidrelétricas, extração de petróleo e gás, mineração, intensificação da exploração florestal madeireira, expansão da pecuária extensiva de corte e adoção de mecanismos de controle territorial), aliados à financeirização da natureza (institucionalizada na forma de PSA), vêm gerando disputas pelos territórios ocupados por povos tradicionais (indígenas e comunidades camponesas).

Outros autores se manifestam acerca das consequências negativas causadas pela entrada da natureza no mercado, a exemplo de Zhouri, Laschefski e Pereira (2005: 18): “[...] projetos industriais homogeneizadores do espaço, tais como hidrelétricas, mineração, monoculturas de soja, eucalipto, cana-de-açúcar, entre outros, são geradores de injustiças ambientais, na medida em que, ao serem implementados, imputam riscos e danos às camadas mais vulneráveis da sociedade”. Banerjee (2008) destaca que a apropriação e expropriação da natureza acontecem também nas áreas de mineração, quando comunidades dependentes de recursos acabam sendo despropiadas em nome da privatização dos bens comuns, o que leva a dificuldades no acesso aos meios tradicionais de subsistência. Depreende-se, então, que a ampla neoliberalização da natureza representa uma cortina de fumaça que encobre ações corporativas e governamentais danosas ao meio ambiente e à sociedade, distorcendo os significados da natureza.

## Mercados de carbono e a commodificação da “poluição”

Com a proposta de redução de gases de efeito estufa, os projetos de baixo carbono – conhecidos como Mecanismos de Desenvolvimento Limpo (MDL) – preveem: inovações nas tecnologias produtivas, substituição da matriz energética por fontes renováveis e limpas (etanol, solar ou eólica) ou políticas de incentivo à floresta em pé e ao reflorestamento. Na visão otimista sobre estes novos mercados criados em torno da mitigação dos danos ambientais, a colocação de um preço no poluente gerado encorajaria os poluidores a migrar para fontes alternativas de energia. Mas, segundo Gómez-Baggethun e Ruiz-Pérez (2011), os mecanismos de valoração, remuneração ou compensação para aqueles que conservam e garantem o fornecimento dos serviços ambientais são propostas para corrigir as eventuais falhas do mercado. Os projetos de MDL pretendiam controlar e gerenciar globalmente a emissão de poluentes com políticas de baixo carbono, mas acabaram servindo como um mercado paralelo de compensação e negociação da poluição.

Estas “inovações” sustentáveis são criticadas por alguns autores (Shiva; Barker; Lockhart, 2011; Cornetta, 2013; Burawoy, 2014; Khalili, 2014; Osborne, 2015), pois argumentam que estimulam um comércio de poluentes, em mais uma faceta do mercado especulativo, que abona a comercialização dos créditos de carbono gerados pela (suposta) diminuição da poluição. Na prática, o que se observa é que as corporações privadas estão preocupadas em melhorar a eficiência, diminuir custos de produção e não incorrer em multas ambientais. Seguindo a lógica dos mercados de compensação, os impactos negativos acabam representando outra fonte de lucro pela venda, por exemplo, dos ganhos obtidos a partir dos créditos de carbono gerados. Para O’Connor (1994: 125), a “capitalização da natureza” significa a codificação dos estoques naturais do meio biofísico como reservas de “capital”, ou seja, bens negociáveis no mercado para a produção de mercadorias.

Paula, Morais e Silva (2015) também sinalizam que o “esverdeamento” do capitalismo gera conflitos sociais relacionados aos instrumentos vinculados ao PSA, especialmente na forma de comércio de créditos de carbono por meio de projetos de redução de emissões por desmatamento (*Reducing Emissions from Deforestation and forest Degradation*, REDD+). Tal situação ocorre em empresas madeireiras que têm regimes de concessões florestais em grandes propriedades privadas (problema agravado pela implementação de planos de manejo florestal sustentável), que via de regra são um apoio para incentivar o agronegócio e a pecuária extensiva. Khalili (2014) também critica os mercados de carbono e questiona o fornecimento dos créditos gerados para o agronegócio pela REDD+, que, segundo a autora, se baseia tão somente em um mecanismo manipulativo que permite a compra de um título em créditos de carbono sobre uma área de

floresta que deve ser preservada. Para Khalili, este é mais um exemplo de financeirização da natureza, uma forma de “comoditização da poluição”, pois vincula a comunidade local a um contrato financeiro que a impede de manejar a área, enquanto a outra parte pode extrair, produzir e poluir do outro lado do mundo.

As monoculturas de eucalipto repetem este ciclo, pois, ao garantirem o chamado “sequestro” do carbono pela fotossíntese das árvores, permitem pleitear créditos compensatórios, que são posteriormente negociados no mercado mundial. Cornetta (2013: 5) questiona: “como esses atrativos convertem-se em novas estratégias de acumulação de capital, ao mesmo tempo em que legitimam (ambientalmente) a expansão das monoculturas de eucalipto no campo brasileiro?”. Os projetos de reflorestamento representam uma forma econômico-utilitária puramente mercadológica que, na realidade, não têm o fim de preservar o meio ambiente *per se*, mas exemplificam como o capital enaltece os discursos em torno da “mitigação das mudanças globais do clima” (Cornetta, 2013: 35).

A partir dos exemplos citados, considera-se que os mercados de compensação ambiental são formas controversas de mitigar os impactos da degradação ambiental (apoiados na modernização ecológica e no ambientalismo moderno), pois, na verdade, ampliam as formas de exploração mercantil da natureza: colocando um preço na poluição e “premiando” o desmatamento.

## Indústria da água

Séculos de uso antrópico e sem controle vêm provocando mudanças nos ciclos hidrológicos e a consequente redução dos estoques de água doce potável em todo o mundo. As causas são diversas: falhas no saneamento, poluição provocada por esgotos ou não tratamento de efluentes líquidos domésticos e industriais, falta de leis reguladoras, consumo excessivo, desperdícios na agricultura irrigada e pecuária extensiva, desmatamento de encostas e matas ciliares, poços clandestinos, solos não permeáveis, poluição de lençóis freáticos e nascentes, entre outras. Por sua raridade, a água vem sendo chamada de “ouro azul”, e esse valor de troca aumentado abre caminhos para sua conversão em mercadoria. Importante lembrar que a água é tratada como uma mercadoria do “berço ao túmulo”: desde sua incorporação como matéria-prima gratuita nas atividades fabris, pecuária e agronegócio (“água virtual”), incluindo a comercialização de certificados de compensação ambiental, até o final dos processos, quando é usada novamente como sumidouro de efluentes nos rios e mares. Castro (2013) percebe os interesses financeiros globais que veem na água doce a “nova commodity”, a “próxima commodity”, uma “commodity estratégica”, ou simplesmente a “próxima fortuna”, esclarecendo que o processo de valorização e venda privada de água com fins lucrativos para o emprego básico humano é tão antigo quanto a história escrita.

Os defensores das estruturas de governança da água propostas pela neoliberalização da natureza insistem que a cobrança pelo uso da água representa vantagens para toda sociedade, e esta negociação – regulada pelo Estado – surge a partir das soluções para gerenciar a poluição ambiental, viabilizada pela comercialização da qualidade da água por terceiros. Contudo, para Harvey (2005), a transferência para corporações de ativos previamente públicos, a exemplo da privatização da água, constitui uma nova onda do cercamento dos bens comuns, e Bakker (2002, 2010) aponta que a água deixa de ser um “bem público” e é transformada em uma *commodity* vendável. A privatização e a exploração monopolística da água vem sendo alvo de recorrentes críticas em estudos realizados na Europa (Bakker, 2002, 2010), nos Estados Unidos (Jaffee; Newman, 2012) e no Brasil (Ioris, 2006; Khalili, 2014; Silva et al., 2014; Silva et al., 2017; Fracalanza; Freire, 2015).

Jaffee e Newman (2012) estudaram a exploração da água pela empresa Nestlé nos Estados Unidos e os consequentes efeitos ambientais, sociais e culturais gerados pelo aumento meteórico do consumo de água engarrafada nas últimas três décadas – tanto nos países do Norte, como do Sul –, e concluíram que este processo resume a “acumulação por espoliação” citada por Harvey. Para os autores, a água de beber engarrafada se transformou rapidamente em um nicho de mercado elitizado e esconde as nuances da privatização do fornecimento de água potável como uma emergente *commodity* global em substituição à água de torneira.

Mas a “indústria da água” não se limita somente à comercialização de água potável, pois engloba todos os recursos hídricos utilizados nas atividades fabris, nos usos domésticos e no agronegócio. Nas monoculturas extensivas e na pecuária, normalmente não se paga a água, a energia e o solo gasto para produzir *commodities*, e os passivos ambientais *não* são agregados ao preço das mercadorias vendidas ao mercado externo – esta proposição não inclusão nos custos produtivos é chamada de “água virtual”.<sup>6</sup> Assim como na legalização da venda dos créditos de carbono, a “água virtual” aparece como outra forma controversa de compensação pela degradação ambiental. Para Silva et al. (2014), a “água virtual” se refere a um processo complexo de realocação geográfica da escassez de água no planeta, o que diminui apenas *teoricamente* a pegada hídrica: países desenvolvidos, normalmente com alta pegada hídrica e baixa disponibilidade de água, passam a comprar produtos que consomem muita água nos processos produtivos de países subdesenvolvidos (entre os quais está o Brasil) e, com isso, diminuem “virtualmente” sua pegada hídrica. Esta diminuição ocorre por meio da emissão de certificados ambientalmente corretos aos países que provam usar

<sup>6</sup> “A expressão ‘água virtual’ foi cunhada em 1990, por A. J. Allan, professor da School of Oriental & African Studies da University of London, tomando por base um indicador de quantificação do volume de água necessário para produção de determinadas atividades do homem” (Silva et al., 2014: 9).

menos água, mas, na realidade, esta diminuição se dá pela transferência “virtual” do uso para outras regiões. Silva et al. (2014: 5) enfatizam que os “novos discursos promovem estratégias ‘resolutivas’ acerca da temática hídrica, mas sem criar e focalizar mudanças materiais e culturais mais profundas”. Na verdade, representam uma solução remediadora dos impactos, já que permitem que poluidores da água comprem “créditos de compensação” de outros fabricantes que “poluem menos”.

Para além da valoração material, a água segue sendo alvo de disputas também pelos simbolismos que giram em torno da questão hídrica. A escassez e o racionamento vivenciado em muitos estados brasileiros suscita questionamentos: existe uma crise hídrica ou trata-se de uma crise de gestão das águas? A captação em rios para irrigação de latifúndios justifica a falta de água potável para populações urbanas e rurais? Políticas públicas eficazes e maior fiscalização poderiam evitar que rios, mangues e mares continuem sendo usados como sumidouros? Perguntas ainda sem respostas concretas. O que se percebe é uma tentativa de naturalizar a problemática hídrica, garantindo eficácia simbólica ao discurso econômico-racional da escassez para justificar sua valoração econômica, desviando o foco das causas reais. “De ‘bem comum’ à condição de mercadoria escassa, este recurso natural segue como alvo de ressignificações sociais” (Martins, 2012: 466). Neste contexto, Fracalanza e Freire (2015) analisaram materiais divulgados pela imprensa, legislação de recursos hídricos e atas de reuniões de Comitês de Bacias Hidrográficas relacionadas ao processo de mercantilização da água durante a crise de abastecimento na região metropolitana de São Paulo. As autoras afirmam que as políticas públicas priorizam a geração de valor pelo sistema capitalista no uso dos recursos hídricos, em detrimento da distribuição para as populações de baixa renda, o que configura situações de injustiça hídrica.

Uma interessante abordagem é a de Silva et al. (2017: 404), que analisam a construção de uma retórica mundial sobre a escassez da água, denominando-a “invenção discursiva da crise hídrica mundial”. Os autores apontam que há “teses apocalípticas” em torno da crise hídrica mundial produzidas por instituições multilaterais (como o Banco Mundial e a ONU), concluindo que a construção da ideia de “água” como bem escasso é útil, pois fomenta o avanço de sua mercantilização por companhias privadas. Ioris (2006) compartilha desta ideia e critica as reformas institucionais recentes relacionadas à gestão das águas no Brasil, no sentido de que estas apenas “simulam” uma nova abordagem, mas mantêm as políticas de exclusão social, perpetuando – de forma legalizada – a exploração dos recursos naturais. O autor sinaliza que, ao longo do processo de industrialização, o Brasil registrou uma vertiginosa comodificação dos seus recursos hídricos.

Martins (2012) explica a criação de mecanismos legais e modalidades de valoração econômica dos recursos hídricos na França e no Brasil. No contexto

brasileiro, a Lei 9.433/1997 instituiu a Política Nacional de Recursos Hídricos (Lei das Águas), postulando que a água é um recurso natural limitado, com valor econômico, e cuja prioridade de uso é o abastecimento humano (Brasil, 1997). Martins (2012: 470) destaca que este conceito converge com a Declaração Universal dos Direitos da Água (promulgada pela ONU em 1992), que diz: “A água não é uma doação gratuita da natureza; ela tem um valor econômico: precisa-se saber que ela é, algumas vezes, rara e dispendiosa e que pode muito bem escassear em qualquer região do mundo”. Para Martins (2012), a lógica de valoração econômica da água é baseada na racionalidade econômica dos agentes: ou seja, presume-se que, ao se cobrar pela quantidade e qualidade da água, o usuário é estimulado a buscar formas mais sustentáveis de consumo, otimizando o uso de modo inteligente, internalizando as externalidades ambientais por ele produzidas (princípio do pagador-poluidor).

A partir das abordagens apresentadas, pode-se perceber as polêmicas em torno da “indústria da água” e do mercado de compensação de impactos ambientais, pois a privatização e a cobrança pelo uso dos recursos acarretam, além da exclusão social ao livre acesso, a legalização da exploração. Os defensores da mercantilização da água afirmam que a privatização e a cobrança pelo uso permitem maior eficiência e controle do uso, propondo argumentos de cunho econômico para a preservação via neoliberalização dos recursos hídricos.

## Apropriação e manipulação da biodiversidade

Ao tratar da apropriação ilimitada de recursos biofísicos da natureza e da manipulação de espécimes da flora e da fauna, a ativista Vandana Shiva (2001) questiona: a quem pertence a biodiversidade? Harvey (2005, 2016) cita exemplos de recursos naturais que se mantêm sob a tutela de algumas poucas grandes empresas multinacionais: plasma de sementes, biopirataria, pilhagem do estoque mundial de recursos genéticos e patentes, licenças e direitos de propriedade intelectual sobre estes materiais. Neste contexto, Castree (2003: 273) complementa: “Parece que mais e mais coisas convencionalmente rotuladas como ‘natural’ estão sendo mercantilizadas [...]. O genoma humano, órgãos de animais, genes de plantas, bactérias e vírus são apenas alguns dos muitos artefatos naturais que assumem uma forma de *commodity* na contemporaneidade”.

No agronegócio, a apropriação monopolista de recursos da flora aparece no desenvolvimento de tecnologias para manipulação de sementes, cujo resultado é a introdução de alimentos provenientes de organismos geneticamente modificados (OGM's), os transgênicos. A Revolução Verde iniciada nos anos 1950-1960 na Europa e nos Estados Unidos trouxe mudanças nas formas tradicionais de agricultura, por meio da mecanização e introdução de soluções biotecnológicas, agrotóxicos, pesticidas, sementes híbridas e a transgenia. Segundo as ideias dos

defensores de tal revolução, aumentar a eficiência tecnológica na produção de alimentos a partir de OGMs permitiria produzir mais, reduzir o uso de químicos (pelo controle de pragas e ervas daninhas) e, por fim, acabar com a fome mundial (Shiva, 2011).

Em meados dos anos 1970, a ideia foi trazida para o Brasil como forma de superar o “atraso” e aumentar a quantidade de alimentos cultivados. Todavia, o argumento de “crescer para dividir” propalado pela Revolução Verde nunca se concretizou. Passadas algumas décadas, as inovações tecnológicas no campo mostram seus (d)efeitos. Além dos prejuízos à saúde, chuva ácida, redução da biodiversidade, contaminação de lençóis freáticos e águas subterrâneas, infertilidade de solos, erosão e demais desequilíbrios ao meio ambiente, outro problema refere-se ao controle monopolístico do campo por meio deste *enclosure* contemporâneo, restringindo o acesso de pequenos produtores rurais aos bens de uso comum, precarizando modos de vida e tirando autonomia a estes atores.

Segundo Khalili (2014), além do aumento da produção, outro argumento mais recente, usado para incentivar o crescimento e a manutenção dos preceitos defendidos desde a Revolução Verde, é o de que as plantações de transgênicos sequestram mais carbono do que a agricultura tradicional, porque a transgenia promove o crescimento mais rápido da planta, acelerando a fotossíntese (o que, em tese, é bom para os mercados de compensação ambiental). Mas esta é mais uma retórica falaciosa usada para fortalecer a manutenção do mercado monopolístico de transgênicos e continuar a exploração econômico-utilitária da natureza.

Fairhead, Leach e Scoones (2012: 237) cunharam o termo *green grabbing* (“agarrar o verde”, em tradução literal) para designar a nova forma de apropriação da natureza encabeçada pelo mercado, que teria como objetivo contribuir com o fim de “alguma prática destrutiva local”. Os autores advertem, contudo, que tais iniciativas resultam na venda das terras, na reestruturação de leis e em limitações ao acesso, uso e gerenciamento dos recursos em nome da preservação do meio ambiente. Corporações monopolísticas exploram latifúndios e usam o discurso mercadológico de obter “plantações mais eficientes”, promover “segurança alimentar” e “aliviar a pressão sobre as florestas” (Fairhead; Leach; Scoones, 2012: 237).

Pondera-se que estas políticas mantêm o colonialismo histórico a que o Brasil está sujeito, aumentando a apropriação de recursos genéticos da flora e da fauna para uso mercantil por indústrias internacionais do ramo farmacêutico, de cosméticos e de alimentos. Ademais, este processo acarreta injustiças sociais e ambientais deixadas às comunidades tradicionais rurais e indígenas, que perdem o acesso e o direito ao uso dos recursos naturais, que representam a base de sua sobrevivência e manutenção da cultura.

## Exploração mercantil de cidades, paisagens e lugares

Cidades, paisagens e lugares também entram nas disputas econômicas e, quando estes espaços passam a ser “fabricados” para atrair consumidores, acabam provocando transformações socioeconômicas, políticas, espaciais, culturais e ambientais. No ecoturismo, por exemplo, a mercadoria central é a natureza preservada, ou seja, um ambiente repleto de verde e longe das cidades cinzentas, o que permite a produção e transformação destes espaços em mercadorias, valendo-se das sensibilidades em torno da preservação da natureza que rondam o imaginário social. Santana (2008) explica que a “nova raridade” que a natureza representa torna possível o aumento do seu valor de troca e a consequente conversão dos “bens naturais” e da “paisagem natural intocada” em mercadorias no ecoturismo, esta indústria “sem chaminé”.

Para Prudham (2009), o interesse atual nas formas diretas de mercantilização do que se entende por natureza é nítido no incentivo ao turismo de aventura, quando a natureza é vendida por suas representações simbólicas, em que a imagem intocada de espaços selvagens se alinha ao desejo do “retorno do ser humano à natureza”. Na venda do pacote turístico, evoca-se o “amor à natureza”, e o consumidor é convidado a comprar um pedaço fragmentado desta experiência natural. Paisagens bucólicas e espaços verdes rurais são enaltecidos na promoção deste novo mercado, que engloba toda a sorte de possibilidades de exploração: turismo de aventura, fazendinhas rurais, trilhas ecológicas, safáris, arborismo e *rafting*, além de *souvenirs* que simulam uma natureza miniaturizada. Em alusão à rede de restaurantes de comida rápida McDonald’s, Rojek (2000) chama de “McTurismo” o fenômeno de embalar, padronizar e comercializar destinos turísticos. Rojek destaca ainda que a comodificação dos simbolismos associados a paisagens e florestas no turismo rural e no ecoturismo, assim como a criação de espaços temáticos “superartificiais” e os shoppings, refletem meramente a reprodução do capitalismo tardio por meio do reencantamento dos ambientes urbanos.

Ao se debruçar sobre as ações reflexivas dos atores envolvidos no ecoturismo na Chapada dos Veadeiros – que disputam a natureza socializada –, Oliveira Junior (2003) argumenta que isso, em certa medida, contribui para a autocolonização, já que são gerados novos riscos, nem sempre percebidos pelas comunidades locais. Embora identifique benefícios na implementação do modelo de ecoturismo no local (a exemplo do incentivo à conservação do patrimônio natural e cultural, da formação de uma consciência ambientalista e da promoção do bem-estar socioeconômico de parte significativa da comunidade local), o autor alerta para os efeitos a longo prazo da expansão da atividade ecoturística. Oliveira Junior (2003: 317) conclui que, apesar do despertar da consciência de que a natureza é o fundamento do ecoturismo e que sua preservação garante a

rentabilidade do negócio, “concretamente, pouco existe além dos discursos para minimizar e monitorar os riscos”. Como exemplo, ele cita o caso da terceirização à iniciativa privada do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, advertindo que o modelo mercantil implantado é marcado pela ausência do Estado como mediador institucional dos interesses dos diversos atores, o que abre um campo incerto de riscos.

Para Paula, Morais e Silva (2015), a onda de privatização de parques e florestas e a intensificação das formas de mercantilização/financeirização da natureza (por meio do aumento do controle do acesso aos bens naturais estratégicos) tem como finalidade dar continuidade ao processo de acumulação capitalista em escala global. “O cercamento das florestas sob o capitalismo verde na tríplice fronteira Brasil/Peru/Bolívia pode ser interpretado como uma atualização mais sofisticada dos cercamentos dos campos na Inglaterra nos umbrais do desenvolvimento capitalista ainda no século XVII” (Paula; Morais; Silva, 2015: 231). Já Barbosa (2011) lança um olhar crítico sobre os investimentos do poder público no Polo Turístico Cabo Branco, em João Pessoa (PB), e discute as implicações socioespaciais da produção deste espaço como mercadoria no contexto local, visto que a iniciativa refuncionaliza os lugares para atender as demandas do “turismo de sol e mar”. Se, por um lado, há a valorização do solo urbano e modernização econômica, por outro, estes investimentos impõem transformações na estrutura fundiária, desterritorializando a população local.

Defensores da exploração mercantil de espaços naturais apontam o lado positivo, vinculado ao marketing de lugares, no sentido de que as atividades turísticas empoderariam as comunidades economicamente (gerando emprego e renda), com agências de viagens, indústria hoteleira, companhias aéreas e moradores-guias locais sendo igualmente beneficiados. Contudo, percebe-se que, no contexto de crise ambiental atual, o uso dos simbolismos em torno da raridade da natureza como argumento de venda é mais uma forma de comoditizar os espaços rurais e/ou urbanos.

## Venda de ideias representativas da natureza

Com o acirramento da competitividade nos negócios, muitas empresas vêm buscando alternativas inovadoras e diferenciais estratégicos para abandonar o rótulo de “capitalistas exploratórias” e se tornarem “capitalistas sustentáveis”. Estratégias de marketing verde e sustentável, marketing social, marketing relacionado a causas e ações de responsabilidade social corporativa vêm sendo implementadas por empresas que absorvem a problemática ambiental e buscam promover mudanças de comportamento social. Os títulos e subtítulos de algumas obras deixam clara a intenção de incorporar a onda verde no mundo corporativo: *O verde que vale ouro: como empresas inteligentes usam a estratégia*

*ambiental para inovar, criar valor e construir vantagem competitiva*, de Esty e Winston (2008), ou *Boas ações, uma nova abordagem empresarial: como integrar o marketing a ações corporativas que geram dividendos sociais e retorno financeiro sustentável*, de Kotler, Hessenkiel e Lee (2012). Pondera-se que o ativismo das marcas é – à primeira vista – uma ação positiva para explicar aos consumidores o que a empresa está fazendo em prol da sustentabilidade ambiental ou do bem-estar social, pois, além de representar uma fonte de diferenciação competitiva, essa é também uma resposta às pressões legais e mídias, evitando o boicote por consumidores ativistas. Contudo, quando o discurso “verde” é utilizado de modo oportunista nas situações de crise e conflito entre a sociedade e a natureza, configura-se o “ativismo enlatado”.

Uma forma de induzir os consumidores a pensar que estão diminuindo sua pegada ecológica por meio do consumo é conhecida como “maquiagem verde” (*greenwashing*), termo que surgiu na década de 1980 e significa: “desinformação disseminada por uma organização de forma a apresentar uma imagem pública ambientalmente responsável” (Greenwash, 2010: 768). A “maquiagem verde” ocorre quando o posicionamento corporativo socioambiental se transforma em uma espécie de mais-valia moderna – pela adoção de uma roupagem verde – que não considera as reais demandas dos consumidores e usa informações não verídicas sobre a preservação do meio ambiente nas práticas empresariais.

No setor de alimentos, Ginn e Demeritt (2009) constatam que os termos “ingredientes orgânicos”, “sustentável” e “100% natural” aparecem relacionados à responsabilidade socioambiental de produtores por meio do uso de selos ecológicos. Da mesma forma, slogans enfatizam atributos de qualidade, frescor, segurança e sustentabilidade de produtos, disputando espaço com as cores verdes representativas de campos, florestas e pureza de rios e com imagens de crianças brincando e casais felizes. Para Ginn e Demeritt (2009), fica clara a associação dos elementos representativos da natureza com um recorte da realidade (que transmite a ideia quimérica de prosperar sem agredir ou impactar negativamente o meio ambiente) e faz parte do espetáculo publicitário, que cria um universo mágico onde pássaros falam, laranjas têm rosto e a natureza parece estar “dentro da fábrica”.

Banerjee (2008) analisou a literatura acerca da responsabilidade social corporativa nos últimos 50 anos e concluiu que muitas iniciativas representam, na verdade, uma nova forma de colonialismo para regular o comportamento das partes interessadas, pois algumas ações veiculadas nas mídias e rankings de sustentabilidade são contraditórios ou não têm cunho social e ambiental real. Grandes corporações transnacionais, como Union Carbide, Nike, Exxon e Shell (responsáveis por catástrofes que geraram enormes impactos ambientais e sociais negativos no Terceiro Mundo), apesar dos clamores e boicotes públicos, não perderam sua licença para operar, e acabaram se tornando mais fortes por

meio de campanhas de relações públicas. Banerjee mostra também como fabricantes de armas, de tabaco e de outros poluidores ambientais têm uma cidadania corporativa “ruim”, mas posam como corporações boas e éticas. No relatório divulgado em 2002, a fumageira Philip Morris descreve sua “cultura baseada em valores” voltados à “integridade, honestidade, respeito e tolerância”, bem como promete “transparência” e “engajamento dos *stakeholders*”, o que leva o autor a questionar se empresas de tabaco podem usar estes conceitos para produzir cigarros “socialmente responsáveis”?

No Brasil, a Petrobrás e as mineradoras Vale e Samarco são empresas altamente poluidoras, mas que enaltecem sua responsabilidade socioambiental nas mídias e em balanços anuais. Neste contexto, Assis e Zhouri (2011) analisaram anúncios dos setores químico-petroquímico e elétrico, veiculados nas revistas *Veja* e *Exame* de 1982 a 2002, concluindo que os mecanismos de apropriação da natureza nas narrativas publicitárias acabam por reforçar a exploração e o desenvolvimento das forças produtivas dominantes. A construção de um imaginário social em torno dos “benefícios da indústria petroquímica” se reflete no uso de imagens que pretendem conciliar a ideia de progresso com a preservação da natureza. Em um dos anúncios, por exemplo, mostra-se em primeiro plano um pássaro no ninho, uma lagoa e vegetação preservada, e bem ao fundo, quase indiscernível, a chaminé de uma fábrica.

Sobre a transformação da natureza em mercadoria no mercado imobiliário brasileiro, Prudente (2006) reporta a existência de ecovilas “mercantilizadas” (condomínios voltados à classe média e média alta) que divergem da proposta original ligada ao movimento de comunidades intencionais sustentáveis (cujos moradores buscam o equilíbrio ecológico e social na vida cotidiana). Os termos “eco” ou “ecovila” aparecem como marcadores sociais de distinção na promoção de empreendimentos imobiliários: Residencial Ecovila Sambaqui, Ecovila Eco Resort Ribeirão, Eco-Condomínio Rio Tavares e Condomínio Novo Campeche Ecovila (Siqueira, 2012) e Porto Dalian Eco Residence, Eco Park, Excellence Eco Residence, Ecolife, Eco Medical e Eco Business Center (Beck, 2018).

Por fim, o estudo de publicidades de imóveis de luxo desenvolvido por esta autora (Beck, 2018), em João Pessoa (PB), demonstra que as ideias representativas da natureza fazem parte de um esquema especulativo para mobilizar as noções de privilégio e exclusividade, fortalecendo a distinção social ligada à posse de imóveis “verdes”. Os anúncios apresentam ora uma natureza “roubada” e exterior aos empreendimentos, com o uso de expressões como “apartamentos voltados para o mar”, “em frente à praça e a área de proteção ecológica” e “à beira-mar e ao lado da Mata Atlântica”, ora indicam uma natureza fabricada e “artificial”, quando são ofertados jardins internos, reserva ambiental exclusiva, bosque privativo, paredes verdes, lagos artificiais, cascatas, espelhos d’água e trilhas ecológicas. A oferta de elementos de construção sustentável (coleta seletiva,

aproveitamento da água da chuva ou energia solar), é usada como argumento de venda, embora tais elementos estejam mais ligados à racionalidade econômica de redução de custos do que à redução de impactos ambientais negativos. Desta forma, conforme os exemplos elencados, percebe-se quão diversas são as formas contemporâneas de monetizar as simbologias em torno de ideias representativas da natureza, no intuito de vender mais.

## Cuidado ambiental mercadorizado

A noção de “cuidado à distância”, resgatada por Bryant e Goodman (2004), ajuda a compreender as racionalidades e os pressupostos éticos ambíguos das escolhas de consumo contemporâneas. Exercer o “cuidado à distância”, por meio do consumo verde, dá ao consumidor a sensação de estar agindo dentro de sua plena autonomia, funcionando como um tipo de compensação ambiental, pois comprar um produto “ecologicamente correto”, “orgânico”, “natural”, com selo de *fair trade* ou “sustentável”, alivia a culpa por consumir. Bryant e Goodman (2004) demonstram como as narrativas da ecologia política são usadas em torno do consumo alternativo e do comércio justo, que é ambicionado por sociedades desenvolvidas do Norte (Europa) em relação ao Sul (países subdesenvolvidos da África, América Latina e Ásia). Os autores escolheram como objeto de estudo o cereal Amazon, que reforça o apelo à conservação para crianças (e para os pais). As preocupações dos consumidores do Norte com o desmatamento de florestas tropicais do Sul (no caso, a Amazônia) giram em torno do mito do retorno do homem ao paraíso, e este desejo pode ser saciado com a venda da sensação de que o consumidor está fazendo sua parte, mesmo que à distância e por meio do consumo. Na embalagem do produto, a escolha do nome (Amazon), a expressão “Envirokidz” e as imagens de fundo (floresta tropical, vegetação, fauna exótica e crianças indígenas sorridentes) apelam para o “cuidado à distância” dos consumidores na conservação da floresta. Da mesma forma, é dada ênfase às expressões: “cultivados sem OGMs”, “livre de trigo e glúten”, “sem químicas ou conservantes”, além da explicação que “1% das vendas são destinadas à caridade”. Bryant e Goodman (2004) criticam esses argumentos, mostrando como eles resultam em ambiguidades nas decisões de compra e consumo.

Mukherjee e Banet-Weiser (2012: 1), explicam como a ação social, a proteção ambiental e o ativismo corporativo estão se tornando uma *commodity* vendável nos Estados Unidos. Segundo os autores, o ativismo das mercadorias reflete as formas atuais de incentivar a resistência cultural dos consumidores-cidadãos no contexto das economias neoliberais, e o “cuidado à distância” é operado pelo consumidor-cidadão, de modo que também o ativismo social/ambiental é comoditizado. Por exemplo: quando se compra frutas com o selo de comércio justo, quando se “adota” um rinoceronte-branco em perigo na longínqua África

ou quando se adquire produtos de fabricantes locais. Para Mukherjee e Banet-Weiser (2012), práticas de marketing social, incentivos à filantropia e à ação social dos consumidores pretendem incentivar o consumo, mascarando o real objetivo de aumentar os lucros. Outros exemplos são:

- Comprar produtos da marca RED (de camisas GAP a iPods da Apple) significa apoiar o Fundo Global que contribui com o combate a aids na África.
- Beber uma “Xícara de Cuidado” (*Caring Cup*) do Coffee Bean & Tea Leaf indica um compromisso com o comércio justo e práticas de trabalho mais humanas.
- Dirigir um Toyota Prius serve para o consumidor participar da resolução da crise global de petróleo e combater o aquecimento global.
- Comprar produtos de beleza Dove, por meio da campanha Dove Beleza Real, encoraja os consumidores a ajudar meninas e mulheres jovens a resolver problemas de baixa autoestima (sendo que muitos são criados pela própria indústria da beleza, de que a Dove tem sido um importante *player*).

A financeirização da natureza e a exploração do “cuidado à distância” dos consumidores é exemplificada na crítica feita por Zhouri (2006) aos “selos verdes” que legalizam o desmatamento, destacando que este mecanismo comprova as assimetrias de poder e as desigualdades sociais entre as nações do Norte em relação ao Sul e reflete uma desconcertante inversão de valores. O incentivo ao consumo de madeiras de desmatamento oriundas de programas de manejo florestal da Amazônia e certificadas pelo Selo FSC (Forest Stewardship Council, ou Conselho de Manejo Florestal) garante a exportação de madeira “verde” extraída legalmente da Amazônia para países da Europa e para os Estados Unidos. Tal prática é estudada a partir de uma peça publicitária do próprio FSC de junho de 2000, publicada no periódico *The Ecologist*, que traz a foto de James Bond junto dos dizeres: “Você não precisa ser uma estrela de cinema para ser um herói de ação. Ajude a conservar as florestas tropicais do mundo. Procure e compre produtos com o selo FSC” (Zhouri, 2006: 154). Segundo a autora, esta narrativa converte o ato de consumir madeira em uma heroica ação política do consumidor, enquanto, paradoxalmente, o selo verde eleva a exploração da madeira à condição de “solução” para combater a destruição florestal. Assim, Zhouri conclui que a exportação de madeira verde se apresenta como uma “saída mágica” para “salvar” a floresta amazônica, mas, na realidade, prejudica povos tradicionais, transformados em mão de obra assalariada para as indústrias de exportação madeireira.

Após a apresentação destas abordagens sobre as mais diversas formas de mercadizar a natureza, *material e simbolicamente*, pode-se dizer que a valorização

econômica e a exploração das ideias do que a natureza representa no imaginário social acabam obscurecendo as complexidades que estão por trás dos rótulos verdes e das imagens publicitárias ecologizadas, pois sintetizam, na verdade, novas oportunidades para a acumulação de lucros.

## Considerações finais

Ao se refletir sobre as diferentes dimensões que emergem do embate de forças desigual que se estabeleceu entre natureza e mercado, percebe-se que a expropriação, a valorização econômica e a comodificação de recursos que a natureza disponibiliza de forma gratuita sempre existiram, mas hoje se acentuam como um verdadeiro "leilão". Os estudos aqui compilados buscam alertar para os efeitos nocivos da gradativa transformação de bens naturais em mercadorias, repercutindo na esfera social, ambiental, política, cultural e econômica. O advento da sociedade industrial trouxe as comodidades da vida moderna, mas também acelerou a exploração privada da terra, da água, de minérios e de florestas, agravando a degradação ambiental e as desigualdades sociais.

Como uma marca do século XXI, o "esverdeamento" dos mercados – com soluções trazidas pela modernização ecológica e pelo desenvolvimento "sustentável" – busca frear os impactos negativos resultantes das relações antagônicas e antropocêntricas estabelecidas historicamente entre natureza e sociedade. Considera-se, no entanto, que a ampliação dos processos de mercadorização da natureza, conduz, em um sentido macro, ao agravamento da crise ambiental e social. A realidade contemporânea leva a repensar sobre a manutenção do modelo de desenvolvimento antropocêntrico vigente, que continua a se justificar pela ideia de "primeiro fazer o bolo crescer, para depois dividi-lo", priorizando o eixo econômico em detrimento do meio ambiente e da sociedade.

A exploração e a comodificação da natureza ocorrem tanto na sua dimensão *material* (nos processos de expropriação-apropriação-mercadorização dos recursos naturais) como também *simbólica* (por meio do uso especulativo das ideias representativas da natureza no imaginário social). Os prejuízos derivados da crescente comodificação da dimensão *material* da natureza aparecem nos mercados de compensação ambiental (indústria da água, da poluição e pagamento pelos serviços ambientais), nas práticas ambientalmente agressivas do agronegócio, na manipulação de espécimes da flora e da fauna (sementes transgênicas e venda da biodiversidade), nos grandes projetos de desenvolvimento, nos monopólios de exploração de recursos não-renováveis, no desmatamento legalizado pelos selos verdes, na privatização de florestas e parques, no marketing de lugares (ecoturismo) e na fabricação de espaços urbanos artificializados (a exemplo das ecovilas).

Paradoxalmente, a raridade decorrente da degradação antrópica dos recursos naturais hipervalorizou os atributos “verdes” no imaginário dos consumidores, abrindo as portas para a monetização dos seus *simbolismos*. A dimensão simbólica torna-se então recorrente no uso de ideias representativas da natureza como argumento de venda de produtos “verdes ou sustentáveis”, no ativismo corporativo “enlatado” (pseudoengajado em prol de causas ambientais ou sociais), na comodificação do cuidado ambiental dos consumidores, nas vendas orquestradas em torno da sustentabilidade ou nas estratégias de maquiagem verde. Portanto, considera-se prudente repensar as formas atuais de exploração da dimensão *simbólica* da natureza frente à relativa incapacidade dos consumidores de diferenciar ações de ativismo corporativo real ou especulativo e oportunista. Infere-se que, quando as representações simbólicas da natureza são inseridas nos produtos (que passam a ter “valor ambiental agregado”) ou quando a sensibilidade e o cuidado ambiental dos consumidores são espetacularizados na retórica verde publicitária (sem respeito ao consumidor e ao meio ambiente), isso representa também uma forma de injustiça ambiental e social, pois estas estratégias oportunistas perpetuam a dominação e a alienação das pessoas.

Por fim, conclui-se que as dinâmicas de transformação da natureza em mercadoria, que vêm sendo aceleradas na contemporaneidade, engendram diversas injustiças ambientais e sociais, tais como: perda de autonomia e alienação dos consumidores, privação do direito de uso de bens comuns, exploração de pessoas e recursos, perpetuação do colonialismo, aumento da dependência, precarização dos modos de vida e disputas pelos territórios dos povos tradicionais, cujos interesses são invisibilizados. Considera-se que o paradigma da sustentabilidade aparece na forma de um antropocentrismo modificado, ou seja, é mais uma fórmula criada pelo mercado, que amplia a forma como as pessoas e a natureza são exploradas. A ampla comodificação da natureza é um tipo de *enclosure* moderno, que conta com o respaldo da teoria da modernização ecológica e consolida o verdadeiro leilão contemporâneo de recursos naturais, tanto *material* como *simbolicamente*.

## Referências

- ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (org.). *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- AGUIAR, João Valente; BASTOS, Nádia. Uma reflexão teórica sobre as relações entre natureza e capitalismo. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 84-94, 2012.
- ASSIS, Wendell Ficher Teixeira; ZHOURI, Andréa. Representar territórios e des-figurar conflitos ambientais: o discurso do desenvolvimento sustentável na publicidade brasileira. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 14, n. 2, p. 117-140, 2011.

- BAKKER, Karen. From state to market? Water mercantilization in Spain. *Environment and Planning*, v. 34, n. 5, p. 767-790, 2002.
- BAKKER, Karen. The limits of “neoliberal natures”: debating green neoliberalism. *Progress in Human Geography*, v. 34, n. 6, p. 715-735, 2010.
- BANERJEE, Subhabrata Bobby. Corporate social responsibility: the good, the bad and the ugly. *Critical Sociology*, v. 34, n. 1, p. 51-79, 2008.
- BARBOSA, Adauto Gomes. Turismo e produção do espaço litorâneo: modernização e contradições socioespaciais em João Pessoa-PB. *Cadernos do Logepa*, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 58-75, 2011.
- BECK, Ceres Grehs. *Muros invisíveis: a commodificação da natureza e os luxos verdes na publicidade imobiliária*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2018.
- BRASIL. Lei 9.433, de 8 de janeiro de 1997. Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, p. 470, 9 jan. 1997. Disponível em: <https://bit.ly/2Ipo0wE>. Acesso em: 15 set. 2017.
- BRYANT, Raymond L.; GOODMAN, Michael K. Consuming narratives: the political ecology of “alternative” consumption. *Royal Geographical Society*, London, v. 29, n. 3, p. 344-366, 2004.
- BURAWOY, Michael. Os jogos que os acadêmicos jogam: uma conversa com Michael Burawoy. Entrevista cedida a Guilherme Nothen. *Movimento*, Porto Alegre, v. 20, n. especial, p. 21-32, 2014.
- BURAWOY, Michael. Por uma sociologia pública. *Política & Trabalho*, João Pessoa, n. 25, p. 9-50, 2006.
- CASTREE, Noel. Commodifying what nature? *Progress in Human Geography*, Thousand Oaks, v. 27, n. 3, p. 273-297, 2003.
- CASTRO, José Esteban. A água (ainda) não é uma mercadoria: aportes para o debate sobre a mercantilização da água. *Revista UFMG*, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, p. 190-221, 2013.
- CATTON, Jr. William. R.; DUNLAP, Riley E. Environmental sociology: a new paradigm. *The American Sociologist*, Washington, DC, v. 13, n. 1, p. 41-49, 1978.
- COMMODIFICATION. In: MARXISTS Internet Archive Encyclopedia. [S. l.]: Marxists Internet Archive, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2IwOThO>. Acesso em: 24 jul. 2016.
- CORNETTA, Andrei. *Entre o clima e a terra: o atual regime político das mudanças climáticas globais e a agroindústria de papel e celulose no Brasil*. Buenos Aires: Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, 2013.
- ESTY, Daniel C.; WINSTON, Andrew S. *O verde que vale ouro: como empresas inteligentes usam a estratégia ambiental para inovar, criar valor e construir vantagem competitiva*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.
- FAIRHEAD, James; LEACH, Melissa; SCOONES, Ian. Green grabbing: a new appropriation of nature? *Journal of Peasant Studies*, Abingdon-on-Thames, v. 39, n. 2, p. 237-261, 2012.

- FRACALANZA, Ana Paula; FREIRE, Thais M. Crise da água na Região Metropolitana de São Paulo: a injustiça ambiental e a privatização de um bem comum. *GEOUSP Espaço e Tempo*, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 464-478, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3mh1Dbq>. Acesso em: 26 nov. 2020.
- GERHARDT, Cleyton. Grandes projetos de desenvolvimento e a produção estrutural da insustentável desigualdade ambiental: das macroéticas e suas justificações às “entidades satélite”. *Ruris*, Campinas, v. 8, n. 2, p. 29-60, 2014.
- GINN, Franklin; DEMERITT, David. Nature: a contested concept. In: CLIFFORD, Nicholas J. et al. (org.). *Key concepts in geography*. London: SAGE, 2009. p. 300-311.
- GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik; RUIZ-PÉREZ, Manuel. Economic valuation and the commodification of ecosystem services. *Progress in Physical Geography: Earth and Environment*, Thousand Oaks, v. 35, n. 5, p. 1-16, 2011.
- GREENWASH. In: OXFORD dictionary of English. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HARDIN, Garrett. The tragedy of commons. *Science*, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.
- HARVEY, David. *Dezessete contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- HARVEY, David. *O “novo” imperialismo: acumulação por espoliação*. São Paulo: Loyola, 2005.
- IORIS, António Augusto Rossotto. Passado e presente dos recursos hídricos no Brasil. *Finisterra*, Lisboa, v. 41, n. 82, p. 87-99, 2006.
- JAFFEE, Daniel; NEWMAN, Soren. A bottle half empty: bottled water, commodification and contestation. *Organization & Environment*, Thousand Oaks, n. 26, v. 3, p. 318-335, 2012.
- KHALILI, Amyra El. As commodities ambientais e a financeirização da natureza: entrevista especial com Amyra El Khalili. Entrevista cedida a Andriolli Costa. *Revista IHU On-Line*, São Leopoldo, 22 jan. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/38xeWAB>. Acesso em: 7 nov. 2016.
- KOTLER, Philip; HESSENKIEL, David; LEE, Nancy. *Boas ações: uma nova abordagem empresarial: como integrar o marketing a ações corporativas que geram dividendos sociais e retorno financeiro sustentável*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MALTHUS, Thomas. *An essay on the principle of population*. London: J. Johnson, 1798. Disponível em: <https://bit.ly/2JZKiWn>. Acesso em: 25 jun. 2016.
- MARTINS, Rodrigo C. De bem comum a ouro azul: a crença na gestão racional da água. *Contemporânea*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 465-488, 2012.
- MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1.
- MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT. *Ecosystems and human well-being: synthesis*. Washington, DC: Island Press, 2005.
- MUKHERJEE, Roopali; BANET-WEISER, Sarah. *Commodity activism: cultural resistance in neoliberal times*. New York: New York University Press, 2012.

- O'CONNOR, Martin Paul. *Is capitalism sustainable? Political economy and the politics of ecology*. New York: Guilford, 1994. p. 125-151.
- OLIVEIRA JUNIOR., Altino Bonfim de. *A construção social do ecoturismo como colonização do futuro: um estudo de caso na Chapada dos Veadeiros*. 2003. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- OSBORNE, Tracey. Tradeoffs in carbon commodification: a political ecology of common property forest governance. *Geoforum*, Amsterdam, v. 67, p. 64-77, dez. 2015.
- PAULA, Elder Andrade de; MORAIS, Maria de Jesus; SILVA, Silvio Simione da. Cercamento das florestas sob o Capitalismo verde: miradas desde a fronteira trina-cional Brasil/Peru/Bolívia. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 18, n. 1, p. 215-233, 2015.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- PRUDENTE, Gustavo. O velho sonho de morar no paraíso. *Problemas Brasileiros*, São Paulo, n. 377, set. 2006. Disponível em: <https://bit.ly/38sVIfw>. Acesso em: 17 jul. 2017.
- PRUDHAM, William Scott. Commodification. In: CASTREE, Noel *et al.* (org.). *A companion to environmental geography*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 123-142.
- ROJEK, Chris. Mass tourism or the re-enchantment of the world? Issues and contradictions in the study of travel. In: GOTTDIENER, Mark (org.). *New forms of consumption: consumers, culture, and commodification*. Boston: Rowman & Littlefield, 2000. p. 51-70.
- SANTANA, Paola Verri de. *Ecoturismo: a indústria sem chaminé*. São Paulo: Labor, 2008.
- SHIVA, Vandana. *Biopirataria*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SHIVA, Vandana; BARKER, Debbie; LOCKHART, Caroline. *The GMO emperor has no clothes: a global citizens report on the state of GMOs (synthesis report)*. Dehradun: Navdanya, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/35pxuki>. Acesso em: 29 jun. 2016.
- SILVA, Jairo Bezerra; GUERRA, Lemuel D.; IORIS, Antonio A. R.; FERNANDES, Marcionila; GOMES, Ramonildes Alves; COSTA, Abraão Batista. A sociogênese da crise hídrica global e da proposta de gestão racional. In: CASTRO, José Esteban *et al.* (org.). *Tensão entre justiça ambiental e justiça social na América Latina: o caso da gestão da água*. Campina Grande: EDUEPB, 2017. p. 379-412.
- SILVA, Jairo Bezerra; GUERRA, Lemuel; FERNANDES, Marcionila; RAMALHO, Ângela M. Cavalcanti. A pegada da água e sua articulação com a *virtual water*: nuances da comodificação dos recursos hídricos. *Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional*, Blumenau, v. 2, n. 1, p. 5-17, 2014.
- SIQUEIRA, Gabriel de Mello Vianna. *Tensão entre as racionalidades substantiva e instrumental na gestão de ecovilas: novas fronteiras no campo de estudos*. 2012. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- SMITH, Neil. Nature as accumulation strategy. *Socialist Register*, London, n. 43, p. 16-36, 2007.

- SPAARGAREN, Gert; MOL, Arthur P. J. Sociology, environment, and modernity: ecological modernization as a theory of social change. *Society Natural Resources*, London, v. 5, p. 323-344, 1992.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. *Report of the World Commission on Environment and Development: our common future*. Oslo: World Commission on Environment and Development, 1987. Disponível em: <https://bit.ly/3eTWmnc>. Acesso em: 12 jan. 2017.
- ZHOURI, Andrea. O ativismo transnacional pela Amazônia: entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 139-169, 2006.
- ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice B. *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Recebido em: 27/03/2020

Aprovado em: 23/05/2020

**Como citar este artigo:**

- BECK, Ceres Grehs. “Leilão” contemporâneo: a crescente comodificação material e simbólica da natureza. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 797-821.



# Resenhas



# O tempo na modernidade e a estabilização dinâmica das estruturas sociais

Eduardo Rosa Guedes<sup>1</sup>

Laura Strelow Storch<sup>2</sup>

## Resenha do livro:

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

Originalmente publicado em 2005, mas somente traduzido em 2019 para o português, o livro *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade* inaugura o projeto teórico-investigativo do sociólogo e cientista político Hartmut Rosa sobre a sociedade na modernidade tardia. A tese central de Rosa é de que a sociedade moderna está ancorada em um processo dinâmico de aceleração. O tempo é elemento essencial para a caracterização da modernidade tardia e, nesse contexto, a sociedade consegue se estabilizar apenas dinamicamente; a “aceleração social” é compreendida como um processo de dinamização que sustenta e reproduz as estruturas sociais. Para Rosa, na modernidade tardia a sociedade ganha estabilidade *no e pelo* movimento.

A obra deu base para seus projetos posteriores: *Alienation and acceleration: towards a critical theory of Late-Modern temporality* (2010) e *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016). Esse último aprofunda o conceito de “ressonância”, que já aparece esboçado de forma embrionária em *Aceleração*, referindo

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de Pelotas (UFPel) – Pelotas – Brasil – [edu.rguedes@gmail.com](mailto:edu.rguedes@gmail.com)

<sup>2</sup> Departamento de Ciências da Comunicação – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Santa Maria – Brasil – [lsstorch@gmail.com](mailto:lsstorch@gmail.com)

um modo relacional entre o sujeito e o mundo, e pode ser compreendido como uma modificação e ampliação do conceito de “reconhecimento” de Axel Honneth (2009). É a Honneth, aliás, que Rosa atribui sua vinculação com a teoria crítica e a compreensão de que a temporalidade deveria ser tomada como uma dimensão central de análise, “[...] porque ela é um elemento essencial para a conexão das características estruturais da sociedade aos nossos mapas morais” (Rosa, 2017: 368).

Para Rosa (2019), o tempo pode ser percebido como elemento de articulação analítica para a compreensão da sociedade moderna desde os clássicos da sociologia que, como disciplina, teve sua origem justamente na percepção de que a sociedade começou a “mover-se”: na obra de Marx, por exemplo, o autor percebe a elaboração de uma “economia de tempo”, ou de uma mercantilização do tempo; em Weber, o tempo é considerado como bem escasso de alta importância, referência para a caracterização do *éthos* da ética protestante; em Durkheim, a divisão social do trabalho pode ser percebida como elemento teórico em que o tempo se apresenta como questão de fundo, visto que os processos de diferenciação e as mudanças sociais não são em si os problemas da sociedade, mas sim a sua velocidade demasiadamente alta. Por fim, também Simmel é referência para Rosa: de forma mais intensa que os demais, Simmel considerou a sensação de aumento e aceleração dos processos de trocas sociais e a incessante dinamização das relações sociais como parte da experiência cultural da modernidade – a intensificação da vida nervosa, a cidade rápida e o individualismo dinâmico são exemplos dessa caracterização.

Ainda assim, Hartmut Rosa defende que a teoria sociológica tem um déficit teórico em suas discussões sobre o tempo e na percepção deste como uma categoria analítica central para a compreensão da modernidade. Para o autor, seria necessária uma concepção clara do tempo para se pensar a aceleração como um fenômeno social a partir da própria sociologia, sem a necessidade de buscar referências na filosofia, na qual o tempo é conceituado de forma heterogênea: “[...] abordagens filosóficas sobre o tempo tendem [...] a apresentar o tempo como enigma impenetrável, enquanto as análises empíricas abordam o tempo, de forma também insatisfatória, em geral simplesmente como autoevidente” (ibid.: 6-7).

A crítica de Rosa é de que a preocupação com o sentido do tempo, por algum motivo, perdeu forças no pensamento social. A modernidade passou a ser discutida enquanto racionalização, individualização, diferenciação ou domesticação da natureza – debates nos quais a questão do tempo foi sendo evitada. Ao contrário disso, o que Rosa propõe é que a consideração de uma perspectiva temporal poderia se apresentar como um caminho promissor para a análise sistemática da adequação entre estrutura e ação: “[...] horizontes e estruturas temporais são constitutivos para orientações de ação e para relações consigo mesmo” (ibid.: 10). Em relação ao trabalho de Anthony Giddens, por exemplo, Hartmut

Rosa situa sua crítica na ausência das estruturas temporais como parte da categorização da modernidade. Ainda que Giddens afirme que as estruturas temporais são fundamentais em sua teoria da estruturação, e apesar de sua observação de um crescente distanciamento *espaçotemporal* cuja consequência seria uma crescente desvinculação entre tempo e espaço, o autor britânico não inclui essas estruturas temporais como características da modernidade. Assim, para Rosa, esta construção teórica de Giddens se mostra insuficiente para uma teoria da aceleração social no contexto da modernidade.

Outro exemplo relevante é o que envolve a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. Para Rosa, a distinção que Luhmann sugere entre dimensões de sentido – objetiva (ou coisal), social e temporal<sup>3</sup> – é eficiente para a compreensão da complexidade na sociedade moderna. Entretanto, neste contexto, a aceleração seria compreendida como um “princípio evolutivo” na dimensão temporal, um procedimento de redução da complexidade que, na visão de Rosa, fracassa: “[...] a transformação característica das estruturas temporais se dá exatamente nas dimensões coisal e social da sociedade moderna. [...] a evolução das dimensões coisal e social seguiria exatamente a lógica de transformações, especificamente temporal, da aceleração” (ibid.:124). Assim, para Rosa, a reinterpretação do processo de modernização a partir da noção de aceleração social é mais abrangente do que aquilo que a diferenciação proposta por Luhmann sugere. Rosa não busca uma análise da aceleração como aspecto isolável ou parcial da modernização, ao contrário, propõe a aceleração como categoria que permite olhar para a complexidade do processo de modernização e para as interações que ocorrem entre diferentes tendências de evolução.

O trabalho de Rosa ainda busca traçar uma distinção entre “modernidade clássica” e “modernidade tardia” – esta, materializada a partir da década de 1990, quando o ritmo das mudanças alcançou uma “velocidade intrageracional” e quando três ondas de aceleração se manifestaram mais claramente: revoluções políticas que levaram à queda do bloco comunista, reformas dos mercados financeiros em termos do que se chama neoliberalismo, e a revolução digital, em especial a partir do surgimento da internet (id., 2017). A partir deste momento se alteram nossas percepções sobre o futuro como algo que está além ou à frente. Ao contrário, temos a sensação de que as mudanças são erráticas e impulsivas, refletidas no conceito de dessincronização. Desta forma, para Hartmut Rosa (2019), o projeto da modernidade, construído sobre as ideias de liberdade, autonomia e direito, teria sido aniquilado pela aceleração social. A crença de que as tecnologias da informação ajudariam na execução do projeto moderno se

<sup>3</sup> As dimensões de sentido são formas de redução da complexidade dos sistemas: a dimensão objetiva corresponde a uma dimensão temática de toda comunicação, enquanto a dimensão social corresponde a uma visão de mundo dos sistemas psíquicos. Por fim, a dimensão temporal diz respeito à diferença entre passado e futuro permitida por um evento presente.

esvaneceu. O que resta é uma nova característica da sociedade: uma tendência ao aumento de ritmo, do movimento e das incertezas.

No entanto, existe algo a mais na descrição de Hartmut Rosa sobre a sociedade tardo-moderna, e isso pode ser compreendido como um paradoxo ignorado por outras pesquisas sociológicas: ao mesmo tempo que a sociedade se transforma freneticamente por um lado, ela se enrijece por outro. Rosa se contrapõe a certa reivindicação teórica de que tudo na sociedade moderna está acelerando: ao mesmo tempo que sua construção teórica defende, de um ponto de vista sistêmico, que o processo de modernização está alicerçado numa dinamização do mundo, “[...] podem existir tradições culturais, populações tradicionais que não conseguem acelerar senão ao preço de sua própria destruição. [...] a natureza é muito lenta para o ritmo da sociedade. [...] a democracia é um processo que consome tempo” (id., 2017: 372). Para o autor, existe dessincronização entre nossos corpos, mentes e transações sociais, perceptíveis a partir de processos de enrijecimento social. Essa aparente *contradictio in adjecto* se estabelece como uma contraposição à modernização, demarcada a partir da tríade que compõe o processo de aceleração social: a aceleração técnica, a aceleração da mudança social e a aceleração do ritmo da vida.

O primeiro eixo que compõe a aceleração social, a *aceleração técnica*, talvez seja o mais simples de verificar. É definido por processos direcionados a um objetivo, como transportes, comunicação e produção de bens e serviços. Para Rosa (2019), esse tipo de aceleração modificou a forma do “estar no mundo” das pessoas. Pela ação da aceleração técnica, tempo e espaço são separados na percepção dos sujeitos, que passam a experimentar a “diminuição” do mundo – os meios de transporte (como o avião) nos permitem “vencer” qualquer distância; ao mesmo tempo, as conexões informacionais (como a internet) garantem que possamos fazer “tudo” sem sair do lugar. Em contraposição, a experiência coletiva desse processo de desterritorialização teria como efeito paradoxal o acirramento de diferenças locais e regionais, que ganham relevância na configuração das relações sociais globalizadas, com consequente valorização de identidades regionais e certa repolitização do espaço.

A *aceleração da mudança social*, segundo eixo do processo de aceleração social, se refere à velocidade das práticas e orientações da ação, por um lado, e das estruturas associativas e modelos de relações por outro. Na modernidade tardia, as taxas de expiração de experiências e expectativas orientadoras da ação se tornam cada vez menores. O presente é restrito e curto, e o tempo é atemporal (Castells, 1999), de modo que a decisão sobre o ritmo, a duração, a sequência e o momento dos acontecimentos se dá durante sua ocorrência, de forma imediata. Para Rosa (2019), isso se torna evidente quando observamos os padrões de comportamento social e das relações interpessoais, marcados por modelos de interação rapidamente alteráveis. Um exemplo interessante, destacado no livro,

está relacionado ao status da velhice na sociedade. Enquanto em sociedades tradicionais os velhos eram reconhecidos como “sábios” porque já tinham “visto tudo”, nas sociedades contemporâneas sua condição estigmatizada por não conseguirem acompanhar o desenvolvimento do tempo.

Já a *aceleração do ritmo da vida*, terceiro eixo do processo de aceleração social, aponta as mudanças na personalidade individual. Para Rosa (2019), existe hoje a sensação de que o tempo passa mais rápido ou de estarmos num declive escorregadio (*slipping slope*). As pessoas agem sob a impressão de mudança permanente e multidimensional, fazendo com que a inércia (ou a “não decisão”) seja algo impossível. Existe uma pulsão constante por adaptar e atualizar, para não se tornar anacrônico. A síndrome de *burnout* exemplifica bem isso: para o autor, esse processo de adoecimento, comumente relacionado ao excesso de atividades de trabalho, na verdade configuraria mais do que isso, seria o reflexo da ausência de horizontes de expectativa relacionados à função do trabalho na sociedade e na vida particular. É como se corrêssemos cada vez mais rápido, mas sempre nos mantendo nos mesmos lugares. Também no nível da personalidade individual existe um abandono da identidade estável em função de uma identidade “situacional” e mais fluída.

Em síntese, o paradoxo da aceleração social pode ser descrito pelo enrijecimento social, manifesto nas estruturas, na cultura, na relação com a natureza e na personalidade dos indivíduos. Como sociedade, experimentamos uma sensação de que quanto mais tempo ganhamos com a evolução tecnológica, menos tempo dispomos no cotidiano da vida. Se o tempo antes despendido para a execução manual de determinada tarefa agora é encurtado por aparatos tecnológicos, os recursos temporais liberados poderiam/deveriam estar dispostos na forma de tempo livre, associados a expectativas de menor velocidade de ação, pausas mais longas e menor sobreposição de ações. Mas o que experienciamos parece ser o exato oposto.

Em termos estruturais, o enrijecimento social se configura a partir da consolidação e da automatização de certa “compulsão à aceleração”. Em termos culturais, esse fenômeno favorece a cristalização cultural, marcada pelo que Rosa (2019) chama de “carência de desenvolvimento”, a perda coletiva da percepção da sociedade como um projeto político *a ser* realizado. Outra esfera, a de nossa relação com a natureza, é marcada pela crescente imobilidade física (visível nos dados epidemiológicos globais sobre obesidade, por exemplo) e pela normalização das catástrofes; a *dominação* dos humanos sobre a natureza parece ter se convertido em sua *destruição* ou mesmo na sucumbência às forças da natureza, em função de nosso desrespeito com os “tempos internos” naturais. Por fim, em termos mais subjetivos, o processo de aceleração social demarca um enrijecimento das personalidades, reconhecido por certo “tédio existencial” patológico, reconhecido no que Rosa chama de “tempo congelado da depressão”.

Desta forma, não dispomos de tempo embora o ganhemos em abundância. Isso quer dizer que os processos sociais ficaram tão rápidos, tão frenéticos que os nossos horizontes de possibilidades (projeções entre o passado e o futuro) mudaram as percepções temporais. Nosso horizonte de expectativa (futuro) se dissociou de nosso horizonte de experiência (presente), e esse processo é vivenciado pela teoria social que, segundo Rosa (2019), deveria elaborar explicações sobre como a aceleração do tempo se torna um problema social.

Neste sentido, uma primeira consideração do autor é sobre a fragilidade do papel social das instituições (como família, escola e prisão, entre outros) e seus tempos na configuração do cotidiano social. Rosa (2019) sugere que, mais do que a rotinização institucionalizada, é a noção de *sincronização* que nos ajuda a compreender os efeitos da aceleração social no contemporâneo. Ele usa como exemplo o trânsito de carros em uma cidade: ainda que os sujeitos possam realizar suas atividades sem sair do lugar (por conta da ubiquidade informacional), as experiências urbanas são marcadas pela sensação de “perda de tempo” nas horas em que permanecemos imóveis nos congestionamentos de trânsito. Isso porque os processos cotidianos passam a ser cada vez mais altamente sincronizados: os tempos de cada sujeito podem e devem ser cruzados a partir de bases de dados complexas, e as dinâmicas de agendamento e cronometragem da vida são fundamentais para o ganho de eficiência temporal exigido pelas lógicas da aceleração do ritmo da vida. O pesquisador sugere, então, que os indivíduos aplicam a si mesmos as pressões da aceleração social.

Ainda que a medida do tempo dependa do grau de rotinização e habituação (e que essas pareçam ter diminuído na modernidade tardia), o tempo cotidiano ainda possui um caráter altamente repetitivo e cíclico e, portanto, constitutivo da reprodução de estruturas sociais. Para Rosa (2019), os indivíduos percebem a si próprios a partir de três eixos temporais distintos e concomitantes. O primeiro deles, o cotidiano; o segundo, a sua vida como um todo – a memória e a expectativa de sua existência na relação com o tempo social compartilhado –; e o terceiro delimitado pela compreensão acerca de sua existência em determinada época, era ou geração. Esses três eixos temporais são assimilados e reassimilados constantemente como forma condicionante da determinação sobre a alocação individual de recursos temporais. Assim, para o autor, os indivíduos são condicionados a definir seu engajamento de forma exata e sequenciada, em uma dinâmica constante de sincronização.

A relação paradoxal entre movimento (aceleração) e inércia (enrijecimento) estabelece que o processo de aceleração característico da modernidade tardia não é linear e não trata apenas de um aumento escalar quantitativo. Longe disso, para Rosa (2019) a aceleração social estabelece um movimento com “saltos” qualitativos profundamente relacionados com a invenção e o emprego de

tecnologias. Tais “saltos” carregam, no seu interior, dimensões inertes que resistem a essas transformações.

As dimensões de inércia agem como “freios” ou “desaceleradores” em situações de aceleração intensa, reagindo à ideia, considerada pelo autor como insustentável, de que “*tudo*” na modernidade se tornou rápido. Rosa discute cinco categorias da inércia: *limites* naturais, geofísicos e biológicos, *ilhas da desaceleração*, *disfuncionalidades* (efeitos colaterais), *intencionalidades* (oposição ideológica) e *inerências* (enrijecimento cultural).

Na primeira categoria reconhecemos a noção de *limites*: “freios” naturais e antropológicos que tratam, sobretudo, da capacidade do ecossistema terrestre de processar as ações humanas (poluentes e rejeitos) e dos limites físicos e cognitivos do homem (quando as pessoas desenvolvem mecanismos de defesa ou ocasiões de desfalecimento psicológico – como depressão e síndrome de *burnout*). Outra categoria referenciada por Rosa (2019) é denominada *ilhas de desaceleração* que, por sua vez, dizem respeito àquelas formas sociais e culturais que resistem às tendências aceleratórias da modernidade. As comunidades norte-americanas denominadas como Amish são citadas pelo autor como exemplo para descrever a orientação de suas ações (baseadas em valores e padrões culturais peculiares) em relação à sociedade em que estão instaladas. Ainda que estas comunidades estejam suscetíveis de serem “atropeladas” por tendências (externas) aceleratórias, buscam resistir através de uma aura “atemporal” – o que lhes garante serem considerados uma ilha que freia tendências aceleratórias da modernidade tardia.

A terceira categoria, marcada por *disfuncionalidades*, sem dúvida pode ser percebida em exemplos como o dos congestionamentos de trânsito citados anteriormente: a locomoção em centros urbanos norte-americanos, usados para embasar a pesquisa de Rosa (2019), demonstram que a velocidade média dos automóveis vem diminuindo há anos em razão da intensificação do tráfego. O ritmo frenético da maquinaria industrial e a tendência cada vez maior de desemprego também são exemplos dessa categoria.

A quarta categoria, das *intencionalidades*, é exemplificada pelas formas explicitamente direcionadas à desaceleração. Nada mais são do que reações à dinâmica sociocultural da modernidade, esforços intencionais e movimentos justificados ideologicamente com um intuito de lentidão social. O autor cita, como exemplos, grupos ambientalistas ou iniciativas como *slow-food*<sup>4</sup> ou *slow-*

<sup>4</sup> Segundo a associação internacional sem fins lucrativos Slow Food Brasil, “[o] princípio básico do movimento é o direito ao prazer da alimentação, utilizando produtos artesanais de qualidade especial, produzidos de forma que respeite tanto o meio ambiente quanto as pessoas responsáveis pela produção, os produtores” (Movimento..., 2007).

-*science*,<sup>5</sup> mas, além destes, também indica a proliferação de fanáticos religiosos. Outra manifestação de *intencionalidades* é percebida na noção de *desaceleração aceleratória*, quando movimentos de desaceleração são utilizados como estratégia de aceleração – exemplo encontrado no ambiente corporativo, que estimula atividades de relaxamento entre seus funcionários visando administrar um aumento de rendimento, ou na vida particular, quando retiros espirituais ou cursos de meditação são realizados com vistas a aumentar o desempenho dos relacionamentos e do cotidiano.

A última categoria da inércia, descrita como a mais paradoxal e intrínseca, é a categoria das *inerências*. Há, por parte do autor e da literatura acessada para a pesquisa, uma forte suspeita de que a rápida mudança que afeta a sociedade tardo-moderna na verdade é algo superficial, enquanto suas estruturas reais se tornaram cada vez mais sólidas e rígidas (*crystalização cultural*). A aparência fluida e transicional do cotidiano esconderia um processo estrutural de enrijecimento social.

A partir dessa síntese nos parece pertinente retomar a hipótese central do trabalho de Hartmut Rosa (2019), focada na ideia de que não é suficiente concebermos a modernização como um processo “multifacetado *no tempo*”, mas, mais do que isso, precisamos compreender que ela implica a transformação (estrutural e cultural) das estruturas e horizontes temporais. Essa compreensão sugere diretamente a construção subjetiva de autorrelações (que podem ser percebidas a partir de fenômenos de transformações identitárias e socioestruturais). O conceito de aceleração social é acionado como competente para abranger as direções dessas transformações.

## Referências

- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 1).
- HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- MOVIMENTO Slow Food. In: SLOW Food Brasil. [S. l.: s. n.], 2007. Disponível em: <http://www.slowfoodbrasil.com/slowfood/o-movimento>. Acesso em: 14 set. 2020.
- ROSA, Hartmut. *Alienation and acceleration: towards a critical theory of late-modern temporality*. Aarhus: NSU Press, 2005.

<sup>5</sup> O manifesto *Slow Science* teve seu lançamento na Alemanha em 2010. O documento afirma: “[precisamos] de tempo para pensar. Precisamos de tempo para digerir. Precisamos de tempo para nos desentendermos, especialmente ao promover o diálogo perdido entre humanidades e ciências naturais. Não podemos lhe dizer continuamente o que nossa ciência significa; para que servirá; porque simplesmente ainda não sabemos. A ciência precisa de tempo” (THE SLOW..., 2010, tradução nossa).

- ROSA, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016.
- ROSA, Hartmut. Modernidade dessincronizada: aceleração social, destemporalização e alienação: uma entrevista com Hartmut Rosa. Entrevista concedida a João Lucas Facó Tziminadis. *Revista Estudos Sociológicos*, Araraquara, v. 22, n. 43, p. 365-383, 2017.
- ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- THE SLOW Science manifesto. Berlin: [s. n.], 2010. Disponível em: <http://slow-science.org/>. Acesso em: 14 set. 2020.

Recebido em: 10/04/2020

Aceito em: 14/09/2020

### **Como citar esta resenha:**

- GUEDES, Eduardo Rosa e STORCH, Laura Strelow. O tempo na modernidade e a estabilização dinâmica das estruturas sociais. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 825-833.



## Entre desejos: Carmen Miranda e a circulação internacional das performances

Erik Borda<sup>1</sup>

### Resenha do livro:

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. *Carmen Miranda entre o desejo de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva*. São Paulo: Annablume, 2018.

Tal como as pessoas e as ideias, as performances também viajam. Em seu livro, *Carmen Miranda entre os desejos de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva*, Fernando Balieiro demonstra que em nenhum caso isso é mais verdadeiro do que na trajetória de Carmen Miranda. Longe de propor uma leitura que reduza a *entertainer* aos grandes processos e eventos políticos, sociais e econômicos de seu tempo – a Era Vargas, a Política de Boa Vizinhança etc. –, um mero reflexo do movimento do real, Balieiro destaca as tensões, negociações, cumplicidades e subversões que marcaram a trajetória de Carmen Miranda. Das condições de possibilidade para a existência da “pequena notável” à sua promoção a “Embaixatriz do Samba”, Balieiro em um mesmo movimento explicita a natureza da inter-relação entre estrutura e subjetividade, entre geopolítica, gênero, sexualidade e raça, e, principalmente, oferece no processo um exemplo do que significa fazer estudos culturais no Brasil. Em seu livro, não apenas as performances viajam, mas as diferentes maneiras pelas quais são decodificadas em seus percursos passam a ser constitutivas de seus efeitos no mundo social.

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) – Campinas – Brasil – [cwbborda@gmail.com](mailto:cwbborda@gmail.com)

O livro decorre da tese de doutorado de Balieiro, defendida em 2014 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, e articulou, sob a égide dos estudos culturais, as perspectivas pós-coloniais, decoloniais e a teoria queer, sem nunca perder de vista o difícil exercício teórico da inseccionabilidade. Abordar Carmen Miranda por esse crivo permitiu que o trabalho de Balieiro oferecesse o deslocamento de algumas das interpretações correntes na sociologia brasileira que “privilegiam uma perspectiva intelectualista de construção da identidade nacional” (Balieiro, 2018: 25). Afinal, o que a trajetória indissociável de Carmen Miranda com a emergência dos modernos meios de comunicação de massa no Brasil revela é que, em um país periférico cuja taxa de alfabetização era extremamente baixa, é pouco provável que a escrita tivesse a centralidade que frequentemente lhe concedemos para a construção de uma brasilidade “sentida e vivida”. Mais determinante para a construção de tal dimensão da identidade nacional, defende o autor, foi a incorporação do popular ao mercado de bens culturais emergente, em um processo que teve que necessariamente articular gênero e raça.

Eis o interesse por Carmen Miranda, que encarnou e estilizou a figura da baiana. As baianas eram algo que as elites brancas no início do século XX tentavam afastar a todo custo da imagem de Brasil que tinham para si e queriam difundir ao mundo. Entretanto, essas vendedoras de rua, sem as quais a paisagem social do mundo urbano da então capital federal seria muito diferente, poderiam ser consumidas enquanto bem cultural se enquadradas em um registro de civilidade/branquitude. O mesmo ocorreu ao samba. O primeiro capítulo do livro de Balieiro, assim, contextualiza a origem de Carmen dentro dos marcos da formação de um mercado radiofônico e de consolidação de uma identidade nacional.

O ingresso do samba nos espaços das elites brancas cariocas – com a condição de que suas letras e manifestações estéticas se afastassem do morro e demonstrassem civilização – colocou Carmen em uma posição perfeita para o sucesso profissional; por um lado, a cantora transistava pelo universo do samba e de artistas populares e, por outro, era dotada dos atributos necessários para ser um rosto do processo mais generalizado de mudança social. Em um momento no qual as primeiras figuras do “emergente *star system* brasileiro eram, em geral, brancos e de classe média” (ibid.: 36), “a aparência branca de Carmen Miranda a permitiu cumprir um papel, enquanto ‘grande cartaz do rádio’”, uma vez que

Reconciliava os desejos dos compositores populares que viam suas expressões adentrarem nos espaços de elite, com o reconhecimento das altas camadas da sociedade que, embora com algumas resistências, a viam como representante de uma música que se tornava nacional a partir do moderno meio de comunicação do período: o rádio. Como ícone do rádio, passou a ser vista como uma artista especial pelo governo federal

que se apoiava no moderno meio de comunicação para construir uma unidade nacional (ibid.: 96-97).

Aqui, Carmen aparece nas tramas do desejo de uma nação que queria se imaginar como branca em sua inserção no mundo moderno. Não é de se espantar, portanto, o entusiasmo nacional quando a *entertainer* foi convidada por Lee Shubert a trabalhar na Broadway, após o empresário assistir a uma de suas apresentações no Cassino da Urca, em 1939. A essa altura, Carmen Miranda já era uma estrela consolidada no mercado cultural brasileiro. Sua voz ecoava por todo o país, assim como seu rosto também se fez conhecido, seja pelas capas de revistas ou pelos filmes em que atuou: *Carnaval Cantado* (1932), *Alô, alô Brasil* (1935), *Estudantes* (1935), *Alô, alô Carnaval* (1936) e *Banana da Terra* (1938) (Balieiro, op. cit.: 106). Balieiro destaca que essa

viagem de Carmen Miranda ao exterior tomou ares de uma expedição diplomática na área cultural, sendo ainda mais reconhecida como “Embaixatriz do Samba”, coincidindo com o período do Estado Novo, o qual aprofundava seu interesse e apoio à política cultural que valorizasse a unidade nacional. [...] Quando migra para os Estados Unidos assume o *status* de representante da nação, tendo o aval e apoio do governo federal (ibid.: 106, grifo do autor).

Uma vez nos EUA, Carmen se encontraria novamente em uma posição única, dessa vez nas tramas do desejo de outra nação. A ida de Carmen ao país do norte se deu em meio ao contexto mais amplo da Política de Boa Vizinhança, quando mais do que nunca se tornaram frequentes representações da América Latina e seus povos, e a baiana que Carmen havia “sofisticado” no Brasil passaria a ser lida nos EUA dentro dos marcos de um estereótipo anterior. Ainda que com alguns novos contornos que, para além da então “conhecida fórmula da mulher de cabelo moreno e racionalidade duvidosa e sexualidade enfatizada” (ibid.: 107), estavam em sintonia com o cenário geopolítico, a latino-americana permanecia uma representação subalterna. O fato desagradou as elites brasileiras. Se no Brasil Carmen Miranda encarnava um popular que podia ser consumido à despeito de suas origens negras, Carmen, enquanto “*Brazilian Bombshell*”,<sup>2</sup> encarnou nos EUA a latina, uma sexualidade “*in-between*”, branca o suficiente para ser consumida por homens brancos como uma relação transitória, conforme coloca Priscilla Ovalle (2011).

<sup>2</sup> “Carmen Miranda foi assim apelidada por Earl Wilson, do *Daily News*, em uma alcunha que se consolidou” (ibid.: 167).

Até aqui, poderia parecer que a leitura oferecida por Balieiro reconstrói uma Carmen cuja subjetividade está longe de ser central. Convém agora deixar claro que a posição do autor não poderia ser mais oposta. Partindo da crítica feminista aos estudos em relações internacionais, que afirma a indissociabilidade entre gênero e processos geopolíticos, Balieiro procura contextualizar Carmen no tempo e no espaço sem enfatizar a dominação, mas sim o que chama de “cumplicidade criativa” ou “cumplicidade subversiva” na trajetória da *entertainer*. O fechamento da investigação sobre Carmen aos vínculos de dominação

remete a interpretações que a reduzem a uma fabricação hollywoodiana ou uma adequação aos interesses governamentais do Governo Vargas, deixando de lado a complexidade do ícone que se mantém referência viva até os dias de hoje, alvo das mais distintas recepções e reapropriações em diversos momentos da história (Balieiro, op. cit.: 134).

É nesse sentido que o segundo capítulo do livro explora as condições de possibilidade da experiência de Carmen nos EUA, particularmente em Hollywood, e como nesse país Carmen teve um particular apelo entre o público feminino e homossexual.

Essa atenção é importante para Balieiro, pois a questão da subversão em Carmen Miranda parece ter duas dimensões fundamentais. Por um lado, está a questão mais evidente das adesões – Carmen ter tingido o cabelo de preto por fins de personificação do estereótipo, por exemplo – e negociações – o apelo ao exagero em suas performances, seu inglês deliberadamente mal-falado e com inúmeros duplos sentidos etc. – em jogo. Práticas que manifestavam tanto “uma certa cumplicidade com [os discursos hegemônicos], como não poderia deixar de ser” (ibid.: 146), quanto deslocavam a colonialidade por meio da paródia. Por outro lado, fiel às lições de sabedoria dos estudos culturais, Balieiro destaca uma dimensão extra que foi igualmente determinante para essa cumplicidade subversiva: suas recepções. Para além dos desejos das duas nações onde trabalhou, outros desejos conflitantes geraram leituras alternativas das performances de Carmen, leituras subversivas em natureza. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

De fato, essa afirmação da “agência” de Carmen Miranda não é inédita em trabalhos que se voltaram ao tema. Isso porque, conforme mostra Balieiro, a representação subalterna de Carmen Miranda no Norte recebeu leituras negativas da crítica brasileira à época, que destacava uma ruptura entre Carmen Miranda no Brasil e sua atuação nos EUA. De acordo com o autor, essas leituras da carreira internacional de Carmen inseriram um registro na discussão sobre a *entertainer* e seu trabalho que permaneceria na fortuna crítica acadêmica nacional que se seguiu, uma vez que esta se viu no papel de reagir a ele. Em contraposição, esses trabalhos enfatizaram as virtudes de “agência” de Carmen

Miranda. Entretanto, Balieiro demonstra que essa bibliografia perde interesse pela carreira posterior da cantora, após sua presença no cinema declinar, uma vez findada a Política de Boa Vizinhança. Já esta fase posterior é objeto de escrutínio mais intenso por parte da produção acadêmica norte-americana, que por sua vez deu atenção ao exagero e ao *camp* das performances de Carmen. O ineditismo da empreitada de Balieiro está na união dessas preocupações intelectuais e na exploração dos mecanismos que Carmen utilizava, muitas vezes deliberadamente, tanto no Brasil quando nos EUA, para deslocar os estereótipos e o lugar que lhe era oferecido:

Tal ênfase na agência criativa tão abordada pela literatura brasileira sobre Carmen Miranda é pouco explorada a respeito de sua fase norte-americana e apenas por meio da leitura da bibliografia norte-americana é possível acessar aspectos importantes da agência em sua carreira internacional. Se a bibliografia norte-americana pouco acrescenta às negociações e tensões raciais por que passava a reelaboração da identidade nacional na figura da ‘Embaixatriz do Samba’, a brasileira – muito centrada na ruptura entre suas performances no Brasil e os Estados Unidos – não consegue mais do que esboçar certos elementos de deslocamentos e negociações em sua carreira internacional (ibid.: 142).

Essa cumplicidade criativa nos contextos brasileiro e norte-americano é discutida nos dois capítulos seguintes. No caso norte-americano, como foi dito, o sistema simbólico a classificou como uma latino-americana, uma posição que Carmen assumiu de maneiras que estavam longe de ser não problemáticas. É necessário insistir que Carmen teve “participação ativa em seu processo de auto-produção enquanto mercadoria” (ibid.: 155). Isso significa que, apesar da força política e cultural do contexto, “a experiência que Carmen trazia do mercado de entretenimento brasileiro” permitiu que elementos que aparentemente a desqualificavam “não a reduzissem a objeto” (ibid.: 174), e que, a despeito da representação subalterna, Carmen tivesse um grande impacto cultural nos Estados Unidos. Seus adereços coloridos, os turbantes, colares e as maneiras como ela os combinava imediatamente afetaram a moda. “A [loja de departamento] Macy’s usou o nome de Carmen em sua campanha publicitária em 1939 e a Teller criou manequins com poses e faces inspiradas na própria entertainer brasileira” (ibid.: 162). As habilidades de Carmen em negociar com as representações combinaram o estereótipo ao glamour, “gerando prestígio sobre algo que a diminuiria” (ibid.: 163). Não obstante, o glamour e exotismo que o tropicalismo performado e agenciado por Carmen Miranda trouxe à figura da latina foi incapaz de sobreviver ao fim da Política de Boa Vizinhança, e

progressivamente, os números musicais de Carmen Miranda deixaram de ser novidade e ela passou a atuar como atriz coadjuvante, ao invés da entertainer principal. [...] No desenrolar das narrativas, transformava-se definitivamente na latino-americana excluída da busca amorosa que era estruturada relacionalmente entre a racionalidade e iniciativa masculina e a ingenuidade e passividade feminina (ibid.: 196).

O quarto capítulo se volta ao caso brasileiro e realiza tanto uma leitura teórica sobre o processo colonial de racialização do sexo e sexualização da raça (Brah, 2006) quanto dá atenção aos eventos sociais concretos e seus atores que possibilitaram a emergência da baiana de Carmen e a atualização e criação de uma “mulher nacional”. As baianas eram figuras importantes no universo social afro-brasileiro e, como foi dito, particularmente no Rio de Janeiro. Balieiro destaca que diversas posições de liderança em uma esfera pública específica foram ocupadas por essas mulheres que trabalhavam nos âmbitos privados como lavadeiras, quituteiras etc., posições que foram determinantes para a história das expressões culturais afro-brasileiras (Balieiro, op. cit.: 227). Suas casas se tornaram centros lúdicos e religiosos, como a de “tia” Ciata, tida como “um espaço fundamental de criação do samba, antes entendido como uma produção comunal que abrigava de festas a cerimoniais religiosos, na mesma reunião” (ibid.: 228). Entretanto, não foi essa a baiana encarnada por Carmen Miranda, que para existir teve que passar por uma transição:

Da passagem da figura da baiana, líder social de grupos afro-brasileiros a sua incorporação pela cultura de massas, há mudanças fundamentais que a constituem; ela se transforma na mulata, com um histórico de representações nas narrativas hegemônicas nacionais. A sensualidade e o amor passavam por uma característica central que une gênero e raça; a baiana, acessível desde a narrativa de *O Cortiço* – do mesmo autor Aloísio de Azevedo que incorporou a baiana no teatro de revista em 1890 – na figura de Rita Baiana, uma mulata, a qual era (e é) descrita nos discursos mais diversos por meio de um procedimento paradoxal que faz de seu amor, fugaz e enganador, e de sua sedução uma ilusão, como nas letras sobre a Bahia gravadas por Carmen Miranda (ibid.: 240).

Essa transmutação da baiana em sua incorporação aos modernos meios de comunicação de massa, com a articulação de gênero e raça envolvida, revelou-se chave para a formulação do nacional em curso. Do branqueamento e ressignificação de suas origens negras e subalternas, a baiana agora performada abriu espaço para a emergência da figura da mulher nacional e a criação do “moreno” como categoria abrangente desse nacional. “A ‘morena nacional’ de Carmen

permitia agrupar em uma só pessoa a cultura popular e a branquitude coincidindo com as promessas de unidade nacional e harmonia racial vigentes na esfera política daquele contexto” (ibid.: 220). Assim como nos Estados Unidos, foi com e contra o contexto que Carmen estabeleceu performances que passaram a ser constitutivas de seus efeitos no mundo social, menos do que meros reflexos deste.

O talento de Carmen ia muito além do que aspectos técnicos vocais de uma cantora, podendo-se antever já na carreira brasileira sua habilidade em agrupar signos e equilibrar tensões. Muito mais do que um reflexo de um determinado contexto sócio-político, trata-se de uma elaboração artística sofisticada, presente em seu agenciamento. Ela captava e incorporava o que se constituía como nacional entre o moderno e o popular, na complexidade que isto significava [...] (ibid.: 223).

A força social dessas performances também operava a partir de suas dimensões subversivas. Dissemos anteriormente que a “cumplicidade subversiva” de que fala Balieiro envolve os atributos e práticas pessoais de Carmen assim como suas recepções. Em sintonia com a proposta de articular as produções acadêmicas norte-americanas e brasileiras acerca da trajetória de Carmen Miranda, o quinto capítulo explora as paródias, autoparódias e exageros que suas performances mobilizavam, em especial após o declínio de sua posição no mercado cultural norte-americano. Nesse momento, as possibilidades profissionais para a *entertainer* passaram cada vez mais a se limitar ao estereótipo da latina. Balieiro coloca, entretanto, que essa nova posição permitiu a Carmen Miranda um distanciamento do papel que ela representava, descolando-se de si mesma. Para trabalhar o tema, Balieiro recorre aqui à teoria queer, particularmente a Butler, que “encontra na paródia um meio de subversão de normas identitárias, quando esta expõe a arbitrariedade social daquilo que se naturaliza por meio de discursos e práticas” (ibid.: 264). Em suas apresentações, Carmen exagerava

a imagem que construiu em sua *persona* nos Estados Unidos: tirava o turbante para supostamente mostrar que não era careca, ou que realmente tinha cabelo embaixo dos seus turbantes, e assim exibia seu cabelo loiro que, em seguida, dizia ser tingido – e, portanto, falso – e, depois, retirava seus sapatos plataforma com enormes saltos para mostrar sua diminuta estatura. Descia do palco distribuindo bananas e cantando a música em que dizia que fazia dinheiro com bananas, com o cômico desfecho em que se perdesse seu emprego não teria problemas, poderia comer seu turbante (ibid.: 135, grifo do autor).

Porém, nunca houve nenhuma garantia de que a percepção do público acompanhasse os deslocamentos dessas performances e, de fato, “o deslocamento parodístico, o riso da paródia, depende de um contexto e de uma recepção em que se possam fomentar confusões subversivas” (Butler apud Balieiro, op. cit.: 262).

A recepção via cultura de massas abre para vários sentidos e a percepção inicial muito difundida era de se tratar de uma entertainer autenticamente sul-americana. Nada atesta também que Carmen Miranda no início de sua carreira se autoparodiava com a finalidade de deslocar os sentidos do estereótipo em que estava circunscrita. Antes, ela o mobilizou comercialmente até o momento em que viu sua *persona* e personagens relativamente esgotadas comercialmente (Balieiro, op. cit.: 273).

A necessidade da recepção para o trabalho de transformação do material parodístico em subversão é tema do último capítulo. Aqui, Balieiro explora mais detidamente as apropriações e usos que grupos subalternos fizeram das performances de Carmen à despeito dos desejos das duas nações. Durante a Segunda Guerra Mundial, as forças armadas americanas encontraram no entretenimento um importante recurso para o sucesso de seus esforços militares, e atividades que elevassem o espírito das tropas e inculcassem valores patrióticos e de submissão da individualidade à nação foram promulgadas. Realizaram-se diversas apresentações às tropas nos EUA e no estrangeiro, grande parte delas performadas pelos próprios soldados. Na falta de mulheres, eram eles que “as interpretavam nos palcos” (ibid.: 289). Esse tipo de performance era não apenas extremamente corrente como era também encorajado pelas forças armadas por meio de publicações como o *Blueprint Specials*, que frequentemente retratava homens vestidos de mulher por fins que consideravam humorísticos. Balieiro destaca, a partir de Bérubé, que embora o contraste entre corpos masculinos e roupas femininas tivesse como objetivo reforçar a norma heterossexual e masculina, essa abertura criou um “refúgio temporário onde soldados gays poderiam soltar seus cabelos para entreter seus companheiros” (Bérubé apud Balieiro, op. cit.: 290). Ademais, “as relações entre atores e espectadores produziram leituras de tais interpretações como performances *drag*, além de sugerir sentidos homossexuais às narrativas” (Balieiro, op. cit.: 290, grifo do autor).

A noção de *drag* mobilizada aqui não corresponde a de degradação do feminino, mas diz respeito ao processo mais generalizado de produção do gênero desde o qual Balieiro mobiliza sua interpretação. Butler (apud Balieiro, op. cit.: 148, grifo do autor) salienta se tratar “do espaço de ambiguidade da interpretação *drag* que denuncia a estrutura imitativa de gênero e, por conseguinte, da identidade”. No contexto estudado, as leituras disruptivas dessas performances *drag* foram debitárias de uma sensibilidade, a mesma que fez de Carmen

uma interpretação recorrente em meio ao público homossexual masculino do período. Trata-se do *camp*:

*Camp* é, acima de tudo, uma experiência estética, a vitória do estilo sobre o conteúdo, da estética sobre a moralidade e da ironia sobre a tragédia. Se a tragédia é uma experiência de superenvolvimento, a comédia do *camp* uma experiência de subenvolvimento e, acima de tudo, de deslocamento (Balieiro, op. cit.: 297, grifo do autor).

Isso não significa dizer que os elementos *camp* encontrados em Carmen Miranda se resumissem a sua apropriação pelo público homossexual, mas Balieiro identifica uma convergência analógica entre ambos desde experiências sociais distintas.

Carmen Miranda não endereçava suas interpretações a um público homossexual, mas apostava nas paródias, exageros, deslocamentos como estratégias de lidar com o estereótipo no qual estava circunscrita, materializando-se como uma estratégia *camp* antiessencialista (ibid.: 307).

Assim, a partir de Halperin, o *camp* aqui aparece como gênero literário, e pode-se reconhecer o ineditismo da empreitada de Balieiro na forma como, neste capítulo, o vínculo entre sexualidade e raça foi abordado com o fim de apreender as dissonâncias que geraram nos discursos hegemônicos.

Para tanto, o autor defende que a postura *camp* de Carmen precede sua temporada no Estados Unidos e tem raízes na associação da *entertainer* com a estética carnavalesca dos teatros populares. Tal estética é entendida em sua concepção bakhtiniana, a qual não se “reduz a um rito que se concretiza anualmente, mas a uma linguagem que perpassa a cultura popular” (ibid.: 328), com a particularidade de no caso brasileiro ter se encontrado “durante o século XX com a cultura diaspórica africana” (ibid.: 316). De acordo com o Balieiro, essa combinação acaba por se assemelhar ao *camp* homossexual americano do período que, não por coincidência, qualificava Carmen Miranda como “a mais *camp* do início dos anos 40” (ibid.: 294). Nunca foi evidente os motivos para tanto, e a contribuição de Balieiro aqui está em revelar os condicionantes sociais que permitiram tais deslocamentos estéticos: se nos EUA estes emergiram das experiências de uma sexualidade subalterna, no Brasil foi a questão racial que se fez determinante. Retomando Robert Stam, Balieiro lembra que “críticos hostis a Carmen Miranda [sempre sublinharam] o lado negro de sua performance” (Stam apud Balieiro, op. cit.: 330), e que a *entertainer* tinha com o universo afro-brasileiro uma dívida “multidimensional, relacionada com sua linguagem corporal e seus movimentos, com seus passos de samba, com o uso de sua voz como instrumento, com

sua abordagem percussiva das letras de cantar (como no blues) e com sua capacidade para a improvisação” (ibid.: 330-331).

Torna-se compreensível de que maneira o estereótipo da latino-americana, “próprio aos discursos hegemônicos e conservadores marcados pela ‘colonialidade’, pôde ser reapropriado por sujeitos subalternos em uma lógica heteronormativa” (Balieiro, op. cit.: 294) O uso do humor, das paródias e a cumplicidade com o público foram, desse modo, levados aos Estados Unidos, onde proveram Carmen Miranda dos “artifícios para lidar com um novo universo simbólico no qual ela ressignificava, parodiava e invertia situações que a subalternizavam, proporcionando-lhe uma estética *camp*, ou, antes, demonstrando similaridades e encontros entre o *camp* e o carnavalesco brasileiro” (ibid.: 331).

A maneira de abordar as performances no livro de Balieiro, em intersecção com suas viagens e apropriações, permitiu resultados mais multifacetados acerca das relações entre estrutura e subjetividade, e global e local. Carmen Miranda e suas performances não são puramente dominadas pelas matrizes de poder em que se inserem, nem as virtudes de agência são celebradas de modo a transcender os contextos sociais. Nunca houve nenhuma garantia de que o status de “embaixatriz do samba” ou “*Brazilian Bombshell*” se refletisse necessariamente em adesão unilateral aos interesses políticos nacionais ou à colonialidade, tampouco que a inserção da negritude e do popular no projeto de Brasil moderno se desse sem sua codificação em um modelo de “diferença que não faz diferença” (Hall, 2009). Essa difícil problemática, ao envolver certa “circulação internacional das performances”, exigiu uma abordagem que deslocasse certas tendências na área de sociologia da cultura e as levasse a outros lugares, e esse motivo por si só seria suficiente para justificar sua leitura e relevância para as ciências sociais brasileiras.

## Referências

- BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. *Carmen Miranda entre o desejo de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva*. São Paulo: Annablume, 2018.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006.
- HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra? In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização: Liv Sovik. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. p. 372-388.
- OVALLE, Priscilla Peña. *Dance and the Hollywood Latina: race, sex and stardom*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011.

Recebido em: 03/09/2020

Aprovado em: 14/09/2020

**Como citar esta resenha:**

BORDA, Erik. Entre desejos: Carmen Miranda e a circulação internacional das performances. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 835-845.



## Between desires: Carmen Miranda and the international circulation of performances

Erik Borda<sup>1</sup>

### Book Review

Balieiro, Fernando. *Carmen Miranda entre o desejo de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva*. São Paulo: Annablume, 2018.

Such as people and ideas, performances also travel. In “*Carmen Miranda entre os desejos de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva*”, Fernando Balieiro demonstrates that in no case is this truer than in Carmen Miranda’s trajectory. Far from proposing a reading that reduces the entertainer to the great political, social, and economic processes and events of her time – the Vargas Era, the Good Neighbor Policy, etc. –, a mere reflection movement of the Real, Balieiro highlights the tensions, negotiations, complicities, and subversions that marked Carmen Miranda’s trajectory. From the conditions of possibility for the existence of the “Pequena Notável” to her promotion to “Embaixatriz do Samba” (Ambassadress of Samba), Balieiro in a single move explains the nature of the interrelationship between structure and subjectivity, between geopolitics, gender, sexuality, and race, and, mainly, offers in the process an example of what it means to do Cultural Studies in Brazil. In his book, not only do performances travel, but the different ways in which they are decoded in their paths become constitutive of their effects on the social world.

The book stems from Balieiro’s doctoral thesis defended in 2014, in the Sociology Graduate Program at the Federal University of São Carlos, and articulated postcolonial studies, decolonial perspectives and the queer theory under

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Campinas – Brasil – ewbborda@gmail.com

the auspices of Cultural Studies, without ever losing sight of the difficult theoretical exercise of intersectionality. Approaching Carmen Miranda through this prism allowed Balieiro to offer the displacement of some of the current interpretations in Brazilian Sociology that “*favor an intellectualist perspective on the construction of national identity*” (Balieiro, 2018: 25). After all, Carmen Miranda’s inseparable trajectory from the emergence of modern mass media in Brazil reveals that, in a peripheral country whose literacy rate was extremely low, the written word was unlikely to have the centrality that we often grant for the construction of a “felt and lived” Brazilianness. The author argues that the incorporation of the popular into the emerging cultural goods market was more decisive for the construction of such a dimension of national identity, in a process that necessarily had to articulate gender and race.

This is the interest in Carmen Miranda, who embodied and stylized the figure of the Bahian woman. The Bahian women were something that the white elites in the early twentieth century tried to remove at all costs from the image of Brazil that they had for themselves and wanted to spread to the world. However, those street vendors, without whom the social landscape of the federal capital’s urban world would be very different, could be consumed as a cultural asset as long as they were framed in a register of civility/whiteness. The same happened to samba. The first chapter of Balieiro’s book, therefore, contextualizes Carmen’s origin within the framework of the formation of a radio market and the consolidation of the Brazilian national identity.

The entry of samba in the spaces of white Rio elites – with the proviso that their lyrics and aesthetic expressions would move away from the slum and become civilized – placed Carmen in a perfect position for professional success; on the one hand, the singer transited through the universe of samba and popular artists, and on the other, she was endowed with the necessary attributes to be a face of the most generalized process of social change. At a time when the first figures of the “*emerging Brazilian star system were, in general, white and middle class*” (Balieiro, 2018: 36), “*Carmen Miranda’s white appearance allowed her to fulfill a role, as the ‘grande cartaz do rádio’ (great radio poster)*”, since

she reconciled the desires of popular composers who saw their art works enter the elite spaces, with the recognition of the high strata of society that, although with some resistance, saw it as a music representative that became national through the modern means of communication at the time: the radio. As a radio icon, she came to be seen as a special artist by the federal government that relied on the modern means of communication to build national unity. (Balieiro, 2018: 96-97)

Here Carmen appears in the webs of the desire of a nation that wanted to imagine itself as white in its insertion into the modern world. Therefore, the national enthusiasm is not surprising when the *entertainer* was invited by Lee Shubert to work on Broadway, after this businessman attended one of her presentations at the Cassino da Urca, in 1939. By that time, Carmen Miranda had already consolidated herself as a star in the in the Brazilian cultural market. Her voice echoed throughout the country, and her face was also made known, either by the covers of magazines or the films that featured her: *Carnaval Cantado* (1932), *Hello, hello Brazil* (1935), *Students* (1935), *Hello, Hello, Carnaval* (1936) and *Banana da Terra* (1938) (Balieiro, 2018: 106). Balieiro points out that this

Carmen Miranda's trip abroad took on the appearance of a diplomatic expedition in the cultural area, being even more recognized as an "Embaixatriz do Samba" (ambadress of samba) which coincided with the Estado Novo period, which deepened her interest and support for a cultural policy that valued national unity. [...] When she migrates to the United States she assumes the *status* of a national representative, with the endorsement and support of the federal government. (Balieiro, 2018: 106)

Once in the USA, Carmen would find herself in a unique position again, this time in the webs of another nation's desire. Carmen's trip to the northern country took place amidst the broader context of the Good-Neighbor Policy when more than ever there were frequent representations of Latin America and its peoples, and the Bahian woman that Carmen had "sophisticated" in Brazil would be read in the USA within the framework of a previous stereotype. Although with some new contours that were in tune with the geopolitical scenario, in addition to the "well-known formula of the woman with dark hair and doubtful rationality and emphasized sexuality" (Balieiro, 2018: 107), the Latin-American remained a subordinate representation. The fact displeased the Brazilian elites. If in Brazil Carmen Miranda embodied a popular figure that could be consumed despite its black origins, Carmen, as the "*Brazilian Bombshell*"<sup>2</sup>, embodied in the USA the Latina, a sexuality "in-between", white enough to be consumed by white men as a transitory relationship, as stated by Priscilla Peña Ovalle (2011).

So far, it might seem that the reading offered by Balieiro reconstructs a Carmen whose subjectivity is far from central. It should now be made clear that the author's position could not be more opposite. Starting from feminist criticism to studies in International Relations, which affirms the inseparability

---

<sup>2</sup> Carmen Miranda was thus nicknamed by Earl Wilson, from *Daily News*, which became a consolidated nickname. (Balieiro, 2018: 167)

between gender and geopolitical processes, Balieiro seeks to contextualize Carmen in time and space without emphasizing domination, but rather what he calls “creative complicity” or “subversive complicity” in the trajectory of the entertainer. The closure of the investigation on Carmen regarding the bonds of domination “*refers to interpretations that reduce her to a Hollywood production or an adaptation to the governmental interests of the Vargas Government, leaving aside the complexity of the icon that remains a living reference until today, a target of the most distinct receptions and reappropriations at different times in history.*” (Balieiro, 2018: 134). It is in this sense that the second chapter of the book explores the conditions of possibility of Carmen’s experience in the USA, particularly in Hollywood, and how Carmen had a particular appeal among the female and homosexual public of that country.

This attention is important for Balieiro, as the issue of subversion in Carmen Miranda seems to have two fundamental dimensions. On the one hand, there is the most evident issue of adhesions – Carmen having dyed her hair black for the purpose of personifying the stereotype, for example – and negotiations – the exaggeration in her performances, her deliberately ill-spoken English, with numerous double meanings, etc. – at stake. Practices that manifested “*certain complicity with [the hegemonic speeches], as expected*” (Balieiro, 2018: 146), and displaced coloniality through parody. On the other hand, faithful to the lessons of wisdom from Cultural Studies, Balieiro highlights an extra dimension that was equally determinant for this subversive complicity: its receptions. In addition to the desires of both countries where Carmen had worked, other conflicting desires generated alternative readings of her performances, subversive readings in nature. This will be discussed later.

In fact, this affirmation on Carmen Miranda’s “agency” is not strange to works that have dealt with the subject. This is because, as Balieiro shows, Carmen Miranda’s subordinate representation in North America received negative readings among Brazilian critics at the time, which highlighted a rupture between Carmen Miranda in Brazil and her performance in the USA. According to the author, these readings of Carmen’s international career inserted a register in the discussion about the entertainer and her work that would remain in the national academic critical fortune that followed, since the latter saw itself in the position of reacting to it. In contrast, these works emphasized Carmen Miranda’s “agency” virtues. However, Balieiro demonstrates that this bibliography loses interest in the singer’s later career after her presence in the cinema declined when the Good-Neighbor Policy ended. This later phase is subject of more intense scrutiny by American academic production, which in turn paid attention to the exaggeration and *camp* of Carmen’s performances. The originality of Balieiro’s endeavor is in the combination of both these intellectual concerns and the exploration of the mechanisms that Carmen adopted, often

deliberately, both in Brazil and in the USA, to displace the stereotypes and the place that was offered to her:

Such emphasis on the creative agency so addressed by the Brazilian literature on Carmen Miranda is little explored regarding her North American phase, and only through the North American bibliography is it possible to access important aspects of her agency in her international career. If the North American bibliography adds little to the negotiations and racial tensions that the re-elaboration of the national identity went through in the figure of the ‘Ambadress of Samba’, the Brazilian one – very centered on the rupture between her performances in Brazil and the United States – can do no more than sketch certain elements of displacement and negotiations of her international career. (Balieiro, 2018: 96-97)

This creative complicity in the Brazilian and North American contexts is discussed in the following two chapters. In the North American case, as has been said, the symbolic system classified her as Latin American, a position that Carmen took in ways that were far from being non-problematic. It is necessary to insist that Carmen had “*active participation in her self-production process as a commodity.*” (Balieiro, 2018: 155) This means that despite the political and cultural strength of the context, “*the experience that Carmen brought from the Brazilian entertainment market*” allowed elements that apparently disqualified her to “*not reduce her to an object*” (Balieiro, 2018: 174), and Carmen to have a great cultural impact in the United States, despite this subordinate representation. Her colorful props, turbans, necklaces, and the ways she matched them immediately affected fashion. “*Macy’s used the name Carmen in its advertising campaign in 1939, and Teller created mannequins with poses and faces inspired by the Brazilian entertainer*” (Balieiro, 2018: 162). Carmen’s skills in negotiating with representations combined stereotype with glamor, “*generating prestige over something that would diminish her.*” (Balieiro, 2018: 163) Nevertheless, the glamour and exoticism that Carmen Miranda’s performed and managed Tropicalism brought to the figure of the Latin-American woman was unable to survive the end of the Good-Neighbor Policy, and

progressively, Carmen Miranda’s musical numbers stopped being new and she started to act as a supporting actress, instead of the main entertainer. [...] In the course of the narratives, she definitely became the Latin American woman excluded from the love search that was relationally structured between the male rationality and initiative and female ingenuity and passivity. (Balieiro, 2018: 196)

The fourth chapter turns to the Brazilian case, and carries out both a theoretical reading on the colonial process of racialization of sex and sexualization of race (Brah, 2006) while paying attention to the concrete social events and their actors, who enabled the emergence of Carmen's Bahian woman and the update and creation of a "national woman". The *Baianas* were important figures in the Afro-Brazilian social universe, and as has been discussed, particularly in Rio de Janeiro. Balieiro points out that several leadership positions in a specific public sphere were held by these women who worked in the private spheres as washerwomen, grocers, etc., positions that were decisive for the history of Afro-Brazilian cultural expressions (Balieiro, 2018: 227). Their houses became ludic and religious centers, such as that of "tia" Ciata, considered "*a fundamental space for the creation of samba, previously understood as a communal production that hosted parties and religious ceremonies, in the same meeting*" (Balieiro, 2018: 228). However, this was not the Baiana incarnated by Carmen Miranda, who had to undergo a transition to exist:

From the passage of the Baiana figure, the social leader of Afro-Brazilian groups, to her incorporation into the mass culture, there are fundamental changes that constitute her; she becomes the *mulata*, with a history of representations in national hegemonic narratives. Sensuality and love went through a central feature that unites gender and race; the Baiana, accessible since the narrative of *O Cortiço* – by the same author Aloísio de Azevedo, who incorporated the Baiana in the magazine theater in 1890 – in the figure of Rita Baiana, a mixed-race woman, who was (and is) described by many through a paradoxical procedure that makes her fleeting and deceptive love and seduction an illusion, as in the lyrics Carmen sang about Bahia. (Balieiro, 2018: 240)

This transmutation of the Bahian woman in the incorporation into the modern means of mass communication, with the involved articulation of gender and race, proved to be a key aspect to the formulation of the Brazilian national identity. From the whitening and reframing of her black, subordinate origins, the Bahian now being performed created a space for the emergence of the figure of the national woman, and for the establishment of the "*morena*" as a comprehensive category of this nationality. "*Carmen's 'national brunette' made it possible to merge popular culture and whiteness in one person, coinciding with the promises of national unity and racial harmony in the political sphere of that context.*" (Balieiro, 2018: 220) As in the United States, with and against the context Carmen established performances that became constitutive of her effects on the social world, less than mere reflections of it.

Carmen's talent went far beyond the vocal technical aspects of a singer, and her ability to group signs and balance tensions can already be seen in her Brazilian career. Much more than a reflection of a particular sociopolitical context, it is a sophisticated artistic elaboration, present in her agency. She captured and incorporated what was constituted as the national between the modern and the popular, in the complexity that this meant [...] (Balieiro, 2018: 223).

The social strength of these performances also derived from their subversive dimensions. We affirmed that the "subversive complicity" discussed by Balieiro involves Carmen's personal attributes and practices, as well as her receptions. In line with the proposal to articulate the North American and Brazilian academic productions about Carmen Miranda's trajectory, the fifth chapter explores the parodies, self-parodies, and exaggerations that her performances mobilized, especially after the decline of her position in the North American cultural market. At that time, the professional possibilities for the *entertainer* became increasingly limited to the stereotype of the Latin American woman. Balieiro states, however, that this new position allowed Carmen Miranda to distance herself from the role she played, detaching it from herself. To work on the theme, Balieiro adopts here the Queer Theory, particularly Butler, who "*finds in parody a means of subversion of identity norms, when it exposes the social arbitrariness of what is naturalized through speeches and practices.*" (Balieiro, 2018: 264) In her presentations, Carmen exaggerated

the image she built in her *persona* in the United States: she took off her turban to supposedly show that she was not bald, or that she really had hair under her turbans, and thus showed off her blond hair which then said to be dyed – and therefore fake – and then took off her platform shoes with very high heels to show her diminutive stature. She came down from the stage distributing bananas and singing the song in which she said she made money from bananas, with the comical ending when she said if she lost her job, she would have no problems, she could eat the turban. (Balieiro, 2018: 135)

However, there was never any guarantee that the public's perception would accompany the displacements of these performances, and in fact, "*the parodistic displacement, the laugh of the parody depends on a context and a reception in which subversive confusions can be fostered*" (Butler apud Balieiro, 2018: 262)

Reception via mass culture opens up to several senses, and the very widespread initial perception was that she was an authentically South

American entertainer. There is also no evidence that at the beginning of her career Carmen Miranda was self-parodying in order to displace the senses from the stereotype in which she was circumscribed. Rather, she commercially mobilized that stereotype until the moment she saw her *persona* and characters relatively sold out commercially. (Balieiro, 2018: 273)

The need for a reception for the work of transforming the parodistic material into subversion is the theme of the last chapter. Here, Balieiro explores more closely the appropriations and uses that subaltern groups have made of Carmen's performances, despite the desires of both nations. During the Second World War, the American armed forces found in entertainment an important resource for the success of their military efforts, and activities that elevated the spirit of the troops and instilled patriotic values and the submission of individuality to the nation were enacted. There were several presentations to troops in the USA and abroad, most of them performed by the soldiers themselves. In the absence of women, they were the ones who "*played them on stage.*" (Balieiro, 2018: 289). This type of performance was not only extremely current but also encouraged by the military through publications such as *Blueprint Specials*, which often depicted men dressed as women for purposes they considered humorous. Balieiro points out, from Berubé, that although the contrast between male bodies and women's clothing was aimed at reinforcing the heterosexual and masculine norm, this opening created a "*temporary refuge where gay soldiers could loosen their hair to entertain their companions*" (Bérubé apud Balieiro, 2018: 290). In addition, "*the relations between actors and spectators produced readings of such interpretations as drag performances while suggesting homosexual meanings to the narratives.*" (Balieiro, 2018: 290)

The notion of *drag* mobilized here does not correspond to that of degradation of the feminine but concerns the most widespread process of production of gender from which Balieiro mobilizes his interpretation. Butler points out that this is "*the space of ambiguity of the drag interpretation that denounces the imitative structure of gender and, consequently, of identity*" (Balieiro, 2018: 148). In the studied context, the disruptive readings of these *drag* performances showed sensitivity, which made Carmen a recurring interpretation among the male homosexual audience of the period. That is the *camp*: "*Camp is, above all, an aesthetic experience, the victory of style over content, aesthetics over morality, and irony over tragedy. If tragedy is an experience of overinvolvement, the camp comedy is an experience of underinvolvement and, above all, displacement*" (Balieiro, 2018: 297)

This does not mean that the *camp* elements found in Carmen Miranda were limited to their appropriation by the homosexual public, but Balieiro identifies

an analogical convergence between them, from different social experiences. “*Carmen Miranda did not address her interpretations to a homosexual audience, but she bet on parodies, exaggerations, displacements, as strategies to deal with the stereotype in which she was circumscribed, materializing it as an antiessentialist camp strategy.*” (Balieiro, 2018: 307) Thus, from Halperin, *camp* here is shown as a literary genre, and one can recognize the novelty of Balieiro’s endeavor in the way that, in this chapter, the link between sexuality and race was approached in order to apprehend the dissonances generated in the hegemonic speeches.

To this end, the author argues that Carmen’s *camp* posture precedes her stay in the United States and has roots in the entertainer’s association with the carnivalesque aesthetic of popular theaters. Such aesthetics is understood in its Bakhtinian conception, which is not “*reduced to a rite that is materialized annually, but to a language that permeates popular culture*” (Balieiro, 2018: 328), with the particularity of the Brazilian case having met “*during the twentieth century with the African diasporic culture*” (Balieiro, 2018: 316) According to Balieiro, this combination ends up resembling the American homosexual *camp* of the period that, not by mere coincidence, qualified Carmen Miranda as “*the most camp of the early 40s*” (Balieiro, 2018: 294). The reasons for this were never evident, and Balieiro’s contribution here lies in revealing the social constraints that allowed such aesthetic displacements: if in the USA those had emerged from the experiences of subaltern sexuality, in Brazil, it was the racial issue that became decisive. Returning to Robert Stam, Balieiro recalls that “*critics hostile to Carmen Miranda*” have always stressed “*the dark side of her performance*” (Stam apud Balieiro, 2018: 330), and that the entertainer had a debt with the Afro-Brazilian universe a debt that was “*multidimensional, related to her body language and movements, with her samba steps, with the use of her voice as an instrument, with her percussive approach to singing lyrics (as in blues) and with her ability to improvise.*” (Stam apud Balieiro, 2018: 330-331)

It becomes understandable how the stereotype of the Latin American, “*proper to the hegemonic and conservative discourses marked by ‘coloniality’, could be reappropriated by subordinate subjects in a heteronormative logic*” (Balieiro, 2018: 294) The use of humor, parodies, and complicity with the public were thus brought to the United States where they provided Carmen Miranda the “*devices to deal with a new symbolic universe in which she resignified, parodied and reversed situations that subordinated her, providing it with a camp aesthetic, or, rather, demonstrating similarities and encounters between the camp and the Brazilian carnival.*” (Balieiro, 2018: 331)

The way of approaching the performances in Balieiro’s book, in an intersection with Carmen’s travels and appropriations, allowed for more multifaceted results about the relationships between structure and subjectivity, and between global and local. Carmen Miranda and her performances are neither purely

dominated by the power matrices in which they are included, nor are the virtues of her agency celebrated in order to transcend social contexts. There has never been any guarantee that the status of “Embaixatriz do Samba” or “Brazilian Bombshell” would necessarily be reflected in unilateral adhering to national political interests or coloniality, nor that the insertion of blackness and popular in the project of modern Brazil happened without their codification in a model of “difference that makes no difference” (Hall, 2009). This difficult problem, involving a certain “international circulation of performances”, required an approach that displaced certain trends in the area of Sociology of Culture and took them to other places, and this reason alone would be enough to justify its reading and relevance for Brazilian Social Sciences.

## References

- Balieiro, Fernando. *Carmen Miranda entre o desejo de duas nações: cultura de massas, performatividade e cumplicidade subversiva*. São Paulo: Annablume, 2018.
- Brah, Avtar. Diferença, Diversidade, Diferenciação. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 26. p. 329-376, 2006.
- Hall, Stuart. Que negro é esse na cultura negra? In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- Ovalle, Priscilla Peña. *Dance and the Hollywood Latina: Race, Sex and Stardom*. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, and London, 2011.

Recebido em: 03/09/2020

Aceito em: 14/09/2020

### **Como citar esta resenha:**

BORDA, Erik. Between desires: Carmen Miranda and the international circulation of performances. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 2, maio – agosto, 2020, pp. 847-856.

# Diretrizes para Autores

A Revista Contemporânea publica artigos em português, inglês, espanhol e francês.

## Normas para o envio de originais:

**Artigos** – em arquivo Word, com no máximo 25 páginas em letra Times New Roman 12, espaço 1,5, acompanhados de resumo (no máximo sete linhas) e abstract, palavras-chave (no máximo cinco) e título, ambos em português e inglês; Os títulos de livros e revistas mencionados no corpo do texto devem vir em itálico, assim como as palavras estrangeiras e eventuais ênfases do/a autor/a.

**Resenhas** – Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil e no exterior, no máximo, há três anos.

Os textos deverão vir com uma folha de rosto, informando: nome do/a autor/a, filiação institucional, telefone e email. O nome do/a autor/a não deverá constar no corpo do texto, garantindo o anonimato do processo de avaliação e seleção. Em casos de textos com imagens e/ou figuras devem ser enviadas em formatos jpeg. A responsabilidade pelos direitos autorais de reprodução ficará a cargo do/a autor/a.

**Dossiês** - A organização dos Dossiês se inicia com o Comitê Editorial definindo a temática a ser abordada na sessão Dossiê e o convite de um/a pesquisador(a)/professor(a) responsável por coordená-la. Dessa maneira, a partir das normas gerais para a sessão Dossiê – número de cinco artigos no mínimo e seis no máximo, todos originais, avaliados por pares - o coordenador tem liberdade para definir sua composição e redigir a apresentação.

**Apresentação da Filiação Institucional** - Na folha de rosto, o/a autor/a deverá informar seu vínculo institucional seguindo o modelo da revista: nome da universidade ou instituto de pesquisa por extenso e, entre parêntesis, sua sigla, traço, cidade da instituição, país, e-mail. Exemplo: Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) - São Carlos - Brasil - xxxxx@ufscar.br

**Indicação do Financiamento da Pesquisa** - Caso se trate de resultado de pesquisa financiada adicionar curta nota de rodapé - a partir do título - indicando o financiamento segundo as regras do/a financiador/a.

**Citações** – As citações, preferencialmente, deverão estar na língua em que o artigo foi escrito. Se houver necessidade de colocar a citação na língua original, ela deve vir como nota de rodapé.

**Notas de Rodapé** - Numeradas consecutivamente ao final de cada página, incluindo apenas comentários. Os/as autores/as devem ser destacados no corpo do texto, seguindo a seguinte orientação: sobrenome do autor, ano da obra, dois

pontos, página (Butler, 2003: 25). Obras publicadas no mesmo ano devem ser diferenciadas pelas letras do alfabeto (1988a – 1988b).

**Referências Bibliográficas** - As referências bibliográficas devem ser citadas ao final do artigo (resenha, documento, entrevista), obedecendo os seguintes critérios:

**LIVRO** – sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [BECKER, Howard. *Outsiders- Estudos de Sociologia do Desvio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008 (1963)].

**CAPÍTULO DE LIVRO** – sobrenome do autor, nome do autor. Título do capítulo (sem aspas). In: sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. (Orgs.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Editora UNESP, 1999, pp. 503-552.]

**ARTIGOS EM REVISTAS** – sobrenome do autor, nome do autor. Título do artigo (sem aspas). Nome da revista (itálico). Local de publicação, volume (v.), número (n.) ano, páginas. [SILVA, Maria Aparecida de Moraes. A cultura na esteira do tempo. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 3, Julho 2001, pp. 102-112.]

**DISSERTAÇÃO E TESES** – sobrenome do autor, nome do autor. Título da dissertação ou tese (sem itálico). Disciplina, Universidade, data. [BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. A Pedagogia do Sexo em O Ateneu: o dispositivo de sexualidade no internato da “fina flor da mocidade brasileira”. Dissertação de mestrado, Sociologia, UFSCar, 2009.]

**E-mail da Revista para Envio de Originais:** [revcontemporanea@gmail.com](mailto:revcontemporanea@gmail.com)  
*Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* está online, no sistema Open Journal, no endereço: [www.contemporanea.ufscar.br](http://www.contemporanea.ufscar.br)

### **Procedimentos de Avaliação:**

Os trabalhos são apreciados pelo Comitê Editorial, o qual encaminha as peças para consultores *ad hoc*. Quando há pareceres contraditórios o desempate resulta da submissão do artigo a um/a novo/a parecerista.

Não são aceitos trabalhos já publicados, mas são publicadas traduções de textos teóricos relevantes, a partir da seleção e indicação do Comitê Editorial.

O conteúdo dos trabalhos assinados é da exclusiva responsabilidade dos/as autores/as, assim como a seleção de descritores (palavras-chave).





Versão eletrônica disponível em [www.contemporanea.ufscar.br](http://www.contemporanea.ufscar.br)

**Revisão:**

Tamires Bonani

**Diagramação:**

Raquel Prado | Tikinet

**Projeto Gráfico e Capa:**

Diagrama Editorial

[www.diagramaeditorial.com.br](http://www.diagramaeditorial.com.br)