

ANTROPOLÍTICA



55.2

2º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ANTROPOLÍTICA

V. 55, N. 2 - 2º quadrimestre 2023

ISSN 2179-7331

Antropolítica	Niterói	v. 55, n. 2	2. quadri. 2023
---------------	---------	-------------	-----------------

Direitos desta edição reservados à Revista Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia – Avenida Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis Campus Gragoatá, Bloco P, sala 211 – São Domingos – CEP: 24.210-201 – Niterói, RJ Brasil – Tel.: 2629-2866 - <https://periodicos.uff.br/antropolitica/index> - E-mail: antropoliticau-ff@gmail.com.

Projeto Gráfico: Fabricio Trindade Ferreira

Diagramação: Mayra Laurindo Rabello

Revisão: Rafael Abreu e Bruna Sousa Villete

Catálogo-na-Fonte (CIP)

Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia/Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. – n. 1 (1995) – Niterói, RJ: PPGA/UFF, 2023.

ISSN: 2179-7331

v. 55, n. 2 - 2023

Quadrimestral

1. Antropologia. 2. Ciências Sociais. I. Universidade Federal Fluminense. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

CDD 300

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor

Antonio Claudio da Nóbrega

Vice-Reitor

Fabio Barboza Passos

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação

Andrea Brito Lage

Comissão Editorial da Antropolítica

Deborah Bronz (PPGA/UFF)

Fabio Reis Mota (PPGA/UFF)

Gisele Chagas Fonseca (PPGA/UFF)

Laura Graziela F. F. Gomes (PPGA/UFF)

Lucía Eilbaum (PPGA/UFF)

Nilton da Silva Santos (PPGA/UFF)

Assistente Editorial

Mayra Laurindo Rabello

Créditos das Capas

Irândhir Santos e Fernando Miceli

Conselho Editorial

Ana Maria Gorosito Kramer (UNAM)

Arno Vogel (UENF)

Charles Freitas Pessanha (UFRJ)

Clara Saraiva (ULisboa)

Claudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Edmundo Daniel Clímaco dos Santos (Ottawa University)

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

João Baptista Borges Pereira (USP)

Lana Lage de Gama Lima (UENF)

Luís Roberto Cardoso de Oliveira (UnB)

Laura Nader (Berkeley University)

Marc Breviglieri (EHSS)

Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB)

Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho (UFRJ)

Roberto Mauro Cortez Motta (UFPE)

Rosana Pinheiro-Machado (University of Bath)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Sofia Tiscórnica (UBA)

NOTA DOS EDITORES

DOSSIÊ GÊNERO, SEXUALIDADE, ESTADO E VIOLÊNCIA

APRESENTAÇÃO: A ESCRITA DE PROCESSOS DE ESTADO: ABORDAGENS A PARTIR DE GÊNERO, SEXUALIDADE E VIOLÊNCIA

Natália Lago, Juliana Farias, Roberto Efrem Filho

REFUGIADOS LGBTI NO BRASIL: CATEGORIAS, SUJEITOS E DIFERENÇAS

Isadora Lins França

TIRANIAS DA INTIMIDADE: IMPASSES EM TORNO DA REVISTA ÍNTIMA DE TRAVESTIS PRESAS

Vanessa Sander

CONFLITOS DE ESTADO NAS COMISSÕES PARLAMENTARES DE INQUÉRITO SOBRE “PLANEJAMENTO FAMILIAR”: ESTERILIZAÇÃO, SOBERANIA NACIONAL, NORDESTE E CORPOS FEMININOS

Monique Ximenes Lopes de Medeiros

TRAMAS DO CUIDADO NOS LIMIARES DA VIDA E DA MORTE: VIOLÊNCIA, GÊNERO E TEMPO NAS PERIFERIAS DA CIDADE DE SÃO PAULO

Milena Mateuzi Carmo

O FAZER DA “ENTREGA VOLUNTÁRIA”: MORALIDADES, ACUSAÇÕES E BIOPOLÍTICA SOBRE CORPOS QUE GESTAM

Alessandra de Andrade Rinaldi, Giulia Escuri, André Luiz Coutinho Vicente, Juliana Nunes da Rocha

OUTRA VEZ O “SEXO BIOLÓGICO”: O PL-346/2019, DISPUTAS POLÍTICAS EM TORNO DO GÊNERO E A CONTROVÉRSIA PÚBLICA SOBRE A ELEGIBILIDADE ESPORTIVA DE PESSOAS TRANS

Maurício Rodrigues Pinto

DOSSIÊ MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE O PAPEL ATUAL DAS RELIGIÕES NO CAMPO POLÍTICO GLOBAL

APRESENTAÇÃO: MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE O PAPEL ATUAL DAS RELIGIÕES NO CAMPO POLÍTICO GLOBAL

Renata Siuda-Ambroziak, Joana Bahia, Marcelo Ayres Camurça

O PDT EM SÃO GONÇALO: DISPUTANDO FIÉIS NO QUARTO MUNICÍPIO MAIS EVANGÉLICO DO RIO DE JANEIRO

Joana Bahia, Camilla Fogaça Aguiar

A TRANSNACIONALIZAÇÃO BRASILEIRA DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: O CASO DA IGREJA UNIVERSAL NA ARGENTINA

Marcelo Tadvald

“E CONHECEREIS A VERDADE, E A VERDADE VOS LIBERTARÁ”? A RETÓRICA RELIGIOSA NA CONSTRUÇÃO DO “MITO” BOLSONARISTA E SUA RECEPÇÃO PELO EVANGELICALISMO BRASILEIRO

Lucas Oliveira Vianna, Matheus Thiago Carvalho Mendonça

IGREJAS ABERTAS NUM MUNDO CONTAMINADO: MOBILIZAÇÃO EVANGÉLICA, LIBERDADE RELIGIOSA E COVID-19 NO BRASIL

Emanuel Freitas da Silva, Emerson José Sena da Silveira

O CASO “CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR”: IMPASSES JURÍDICOS ENTRE ORTODOXIA RELIGIOSA E EXPRESSÃO DISSIDENTE

Nina Garbellini de Mello, Camila Silva Nicácio

RELIGIÃO COMO ESPADA DO POVO: O MODO PENTECOSTA HARSH DE PRESENÇA PÚBLICA DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL E O RECRUDESCIMENTO DE SENSIBILIDADES BELIGERANTES

Cleonardo Mauricio Junior

ARTIGOS

HACIA UNA ETNOGRAFÍA PARTICIPATIVA DE LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS: DILEMAS, RECONFIGURACIONES Y SENTIDOS DE PERTENENCIA EN JUEGO EN UN ESTUDIO DEL TEATRO CALLEJERO

Francesca Rindone

O PREÇO E O PÓDIO: SAÚDE MENTAL E GRUPOS TERAPÊUTICOS COM UNIVERSITÁRIOS EM FORTALEZA

Rafael de Mesquita Oliveira Ferreira Freitas

COMENSALIDADE E HONRA PIONEIRA NUMA ÁREA DE AGRONEGÓCIO

Luciana Schleder Almeida

UM ANTROPÓLOGO BRASILEIRO NOS ESTADOS UNIDOS: ARTHUR RAMOS E O
CURSO SOBRE RAÇAS E CULTURAS NO BRASIL

Amurabi Oliveira

TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

A CONTRIBUIÇÃO DOS INCTS PARA A SOCIEDADE-PROCESSOS INSTITUCIONAIS DE
ADMINISTRAÇÃO DE CONFLITOS NO BRASIL: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS
DE DESIGUALDADE DE TRATAMENTO JURÍDICO

Roberto Kant de Lima

RESENHA

EPISTEMOLOGIAS DE RESISTÊNCIA: ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA
OPRESSÃO COLONIAL

Flávia Ribeiro Amaro

EDITOR'S NOTE

DOSSIER GENDER, SEXUALITY, STATE AND VIOLENCE

PRESENTATION: WRITING PROCESSES OF STATE: APPROACHES FROM GENDER, SEXUALITY, AND VIOLENCE

Natália Lago, Juliana Farias, Roberto Efrem Filho

LGBTI REFUGEES IN BRAZIL: CATEGORIES, SUBJECTS AND DIFFERENCES

Isadora Lins França

TYRANNIES OF INTIMACY: IMPASSES AROUND THE INTIMATE SEARCH OF IMPRISONED TRANS WOMEN

Vanessa Sander

STATE CONFLICTS IN THE PARLIAMENTARY COMMISSIONS OF INQUIRY ON "FAMILY PLANNING": STERILIZATION, NATIONAL SOVEREIGNTY, NORTHEAST AND FEMALE BODIES

Monique Ximenes Lopes de Medeiros

WOOF OF CARE ON THE THRESHOLDS OF LIFE AND DEATH: VIOLENCE, GENDER AND TIME IN THE PERIPHERIES OF THE CITY OF SÃO PAULO

Milena Mateuzi Carmo

THE MAKING OF THE SAFE SURRENDER OF BABIES: MORALITIES, ACCUSATIONS AND BIOPOLITICS ON GESTATING BODIES

Alessandra de Andrade Rinaldi, Giulia Escuri, André Luiz Coutinho Vicente, Juliana Nunes da Rocha

"BIOLOGICAL SEX", ONCE AGAIN: THE PL-346/2019 BILL PROPOSAL, POLITICAL DISPUTES OVER GENDER AND THE PUBLIC CONTROVERSY ABOUT TRANSGENDER PEOPLE'S ELIGIBILITY TO SPORTS

Maurício Rodrigues Pinto

DOSSIER MULTIPLE PERSPECTIVES ON THE CURRENT ROLE OF RELIGIONS IN THE GLOBAL POLITICAL FIELD

PRESENTATION: MULTIPLE PERSPECTIVES ON THE CURRENT ROLE OF RELIGIONS IN THE GLOBAL POLITICAL FIELD

Renata Siuda-Ambroziak, Joana Bahia, Marcelo Ayres Camurça

PDT IN SÃO GONÇALO: COMPETING FOR BELIEVERS IN THE FOURTH MOST EVANGELICAL MUNICIPALITY IN RIO DE JANEIRO

Joana Bahia, Camilla Fogaça Aguiar

THE BRAZILIAN TRANSNATIONALIZATION OF RELIGIOUS INTOLERANCE: THE CASE OF THE UNIVERSAL CHURCH IN ARGENTINA

Marcelo Tadvall

“AND YOU WILL KNOW THE TRUTH, AND THE TRUTH WILL SET YOU FREE”? RELIGIOUS RHETORICS IN THE CONSTRUCTION OF THE BOLSONARIST “MYTH” AND ITS RECEPTION BY BRAZILIAN EVANGELICALISM

Lucas Oliveira Vianna, Matheus Thiago Carvalho Mendonça

OPEN CHURCHES IN A CONTAMINATED WORLD: EVANGELICAL MOBILIZATION, RELIGIOUS FREEDOM AND COVID-19 IN BRAZIL

Emanuel Freitas da Silva, Emerson José Sena da Silveira

THE “CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR” CASE: LEGAL IMPASSES BETWEEN RELIGIOUS ORTHODOXY AND DISSIDENT EXPRESSION

Nina Garbellini de Mello, Camila Silva Nicácio

RELIGION AS THE SWORD OF THE PEOPLE: THE “PENTECOSTAHARSH” MODE OF PUBLIC PRESENCE OF PENTECOSTALISM IN BRAZIL AND THE UPSURGE OF BELLIGERENT SENSIBILITIES

Cleonardo Mauricio Junior

ARTICLES

PARTICIPATORY ETHNOGRAPHY OF ARTISTIC PRACTICE: DILEMMAS, RECONFIGURATIONS AND SENSE OF BELONGING ON THE LINE IN A STREET THEATRE STUDY

Francesca Rindone

PRICE AND THE PODIUM: MENTAL HEALTH AND THERAPEUTIC GROUPS WITH UNIVERSITY STUDENTS IN FORTALEZA

Rafael de Mesquita Oliveira Ferreira Freitas

COMMENSALITY AND PIONEERING HONOR IN AN AGRIBUSINESS AREA

Luciana Schleder Almeida

A BRAZILIAN ANTHROPOLOGIST IN THE UNITED STATES: ARTHUR RAMOS AND THE COURSE ON RACES AND CULTURES IN BRAZIL

Amurabi Oliveira

TRAJECTORIES AND PERSPECTIVES

THE CONTRIBUTION OF THE INCTS TO SOCIETY-INSTITUTIONAL PROCESSES OF CONFLICT MANAGEMENT IN BRAZIL: THE INSTITUTIONALIZATION OF UNEQUAL LEGAL TREATMENT PRACTICES

Roberto Kant de Lima

REVIEW

EPISTEMOLOGIES OF RESISTANCE: STRATEGIES FOR COPING WITH COLONIAL OPPRESSION

Flávia Ribeiro Amaro

NOTA DOS EDITORES

É com satisfação que a Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta seu número 55.2, nesse segundo quadrimestre de 2023.

Em continuidade com nossa política de chamada e publicação de Dossiês temáticos aberta a programas de pós-graduação e instituições distintos, publicamos nesta edição dois Dossiês. Com essa iniciativa visamos a ampliação e diversificação dos temas e colegas envolvidos no processo de publicação na Revista e, ao mesmo tempo, propor diferentes discussões temáticas dentro de cada número.

O primeiro dossiê tem como título **Gênero, sexualidade, Estado e violência**. Foi proposto e organizado por Natalia Lago (Unicamp), Juliana Farias (UERJ) e Roberto Efrem Filho (UFPB), com o objetivo de reunir trabalhos que, a partir de pesquisas etnográficas, articulem discussões sobre processos de Estado e violência com relações de gênero e sexualidade e de suas possíveis articulações com raça, geração, classe e território. Composto por seis artigos, além da apresentação assinada pelas organizadoras, o dossiê apresenta etnografias a partir do diálogo entre uma Antropologia do Estado e os estudos de gênero e sexualidade, a partir das diferenciações, desigualdades e conflitos em campos empíricos diversos que operam a partir de linguagens e práticas tanto de gestão, classificação e controle quanto de reivindicações por direitos.

O segundo dossiê temático deste número intitula-se **Múltiplos olhares sobre o papel atual das religiões no campo político global**, e foi proposto e organizado pelos professores Renata Siuda, da Ambroziak Uniwersytet Warszawski, Polônia; Joana Bahia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e Marcelo Ayres Camurça, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Além da apresentação, o dossiê reuniu seis artigos com o objetivo de discutir sobre vários aspectos das relações contemporâneas entre a política e a religião no contexto global. Os trabalhos buscam examinar as tensões, os discursos empregados, as alianças estabelecidas e as razões, ações e estratégias empreendidas para a promoção ou consolidação de posições do religioso e do político no espaço público em especial no Brasil, mas, em alguns casos, com reflexos transnacionais.

Além desses dois debates temáticos, o presente número da Antropolítica traz quatro artigos com temática livre, oriundos do fluxo contínuo da revista e um artigo na seção “Trajetórias e Perspectivas”. Por fim, incluímos também uma resenha de um livro da área.

A seção de Artigos inicia com o trabalho **Hacia una etnografía participativa de las prácticas artísticas: dilemas, reconfiguraciones y sentidos de pertenencia en juego en un estudio del teatro callejero**, de Francesca Rindone, da Universidad de Buenos Aires, Argentina. A partir do trabalho de campo desenvolvido com uma comunidade artística, especificamente de teatro de rua, em um espaço verde localizado na cidade de Buenos, o artigo traz uma reflexão sobre alguns dos dilemas que surgiram durante a pesquisa, considerando a variedade de experiências vividas pela autora como estudante de teatro, como atriz e como participante da comunidade artística. Assim, entendendo que não há um modelo para o trabalho de campo etnográfico, a autora narra sua experiência em primeira pessoa, para mostrar como algumas práticas derivadas do trabalho artístico e da gestão cultural podem contribuir para o desenvolvimento de uma pesquisa etnográfica.

O artigo seguinte, de Rafael de Mesquita Oliveira Ferreira Freitas, da Universidade de Brasília, intitula-se **Preço e o pódio: saúde mental e grupos terapêuticos com universitários em Fortaleza**. A partir de uma pesquisa com dois grupos terapêuticos em duas universidades na cidade de Fortaleza, no Ceará, o autor busca entender quais fatores contribuem para o adoecimento psíquico de estudantes universitários e de que forma a atuação dos grupos terapêuticos com os estudantes atuam sobre este sofrimento. Através da análise de duas entrevistas e do material construídos ao longo da pesquisa, o artigo procura refletir sobre os efeitos da vida acadêmica sobre os estudantes ingressos na faculdade e sobre os modos de reconhecimento e acolhimento das narrativas que podem contribuir para a construção e reconstrução de identidades dos discentes e do bem-estar na academia.

Em seguida, o artigo **Comensalidade e honra pioneira numa área de agronegócio**, de Luciana Schleder Almeida, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, discute o avanço do agronegócio sobre novas áreas a partir da análise de festas religiosas e banquetes filantrópicos que mobilizam as famílias de colonos na microrregião do Alto Teles Pires, no Mato Grosso. O artigo foca a análise nas expressões simbólicas das formas de hierarquização nessa nova sociedade e apresenta uma reconstituição das relações sociais estabelecidas na emergência da nova sociedade pioneira, enfocando marcadores de gênero e étnico-raciais operantes na expansão do agronegócio sobre novas áreas.

O último artigo da seção, **Um antropólogo brasileiro nos Estados Unidos: Arthur Ramos e o curso sobre Raças e Culturas no Brasil**, de Amurabi Oliveira, da Universidade Federal de Santa Catarina, analisa as condições de possibilidade do antropólogo brasileiro ter lecionado o mencionado curso nos Estados Unidos. Assim, o artigo ilumina a trajetória naquele país de um dos mais proeminentes antropólogos brasileiros da primeira metade do século XX

e um dos responsáveis pelo processo de institucionalização da antropologia no Brasil, que, segundo Amurabi, é pouco debatida entre os antropólogos brasileiros.

Após os artigos livres, segue a seção “Trajetórias e Perspectivas”. A mesma tem como objetivo a publicação de artigos e ensaios que abordem reflexões sobre o fazer antropológico, a partir das experiências e trajetórias de antropólogos brasileiros e estrangeiros, bem como do histórico de constituição e/ou consolidação de áreas ou campos de pesquisa no Brasil e em outros países.

Neste número, publicamos, o artigo **A contribuição dos INCTs para a sociedade-processos institucionais de administração de conflitos no Brasil: a institucionalização das práticas de desigualdade de tratamento jurídico**, do professor Roberto Kant de Lima, das Universidades Federal Fluminense e Veiga de Almeida. Trata-se de uma versão ampliada e aprofundada do texto apresentado como palestra durante o webinar promovido pela Academia Brasileira de Ciências e o CNPq, intitulado “A Contribuição dos INCTs para a Sociedade”, na Mesa “INCTs, Desigualdade e Democracia”, realizado em 7 de junho de 2022. O artigo publicado na Antropolítica apresenta o Programa dos Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia e explicita características acadêmicas e institucionais do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos, sediado na UFF. Tal instituto pode ser entendido como resultado de uma trajetória profissional e institucional de uma rede nacional e internacional de pesquisadores/as.

Por fim, o número 55.2 da Antropolítica traz a resenha da reedição do livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon. Originalmente publicado em 1968, com prefácio de Jean Paul Sartre, a obra foi republicada no Brasil em 2022 pela editora Zahar. A resenha, intitulada **Epistemologias de resistência: estratégias de enfrentamento da opressão colonial**, foi elaborada por Flávia Ribeiro Amaro, da Universidade Metodista de São Paulo. Amaro apresenta alguns dados da biografia do autor e a estrutura da obra. Explicita mais especificamente as críticas tecidas por Fanon ao apreender a relação entre colonialismo, raça, psiquiatria e luta. Em especial, a tese do autor sobre como a questão da cor funciona como um mecanismo de separação entre o que o Ocidente considera como humano e não humano.

Em relação à capa do número, seguindo a proposta de publicação de dois dossiês, optamos por reproduzir as escolhas dos respectivos organizadores. Em referência ao dossiê “Gênero, sexualidade, Estado e violência”, a imagem intitula-se “Pau oco”. De autoria de Irandhir Santos, conforme explicam as organizadoras do dossiê, alude a uma figura versátil que, a depender daquilo que veste, pode tornar-se o que deseja, inclusive a “safadeza” que se expressa em sua saia ou manto. O manto abraça a figura, mantendo-a na estrutura original, que é

oca. Da referência à imagem do “santo do pau oco” afasta-se o “santo”, ainda que permaneçam a imponência e a autoridade, para que se desfrute de liberdade. O pau é oco, afinal, porque pode ser preenchido.

Em relação ao dossiê “Múltiplos olhares sobre o papel atual das religiões no campo político global”, ilustramos o número com imagens feitas em Oude Kerk, de autoria de Fernando Miceli. Conforme apresentam os organizadores do dossiê, o edifício da Igreja Oude Kerk foi fundado por volta de 1213 e consagrado em 1306 pelo bispo de Utrecht, tendo São Nicolau como padroeiro. O edifício foi sendo ampliado ao longo dos séculos. A Oude Kerk não é apenas uma igreja, é um belo símbolo histórico de tolerância religiosa na Holanda. Uma igreja que não era usada apenas por católicos, mas também por protestantes. Para onde quer que você olhe nesta igreja, você vê objetos históricos do passado em todos os lugares e todos eles têm uma história para contar.

Para finalizar, lembramos a nossos/as leitores/as que continuamos a receber submissões de interesse para a área das Ciências Sociais, em especial no campo da Antropologia, em regime de fluxo contínuo, através do site <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica>, no qual podem ser encontradas as normas de publicação e outras informações. Mantemos o nosso e-mail (antropoliticauff@gmail.com) para eventual contato. Sugerimos também acompanhar nossas notícias também através do perfil do Facebook, Instagram ([antropoliticauff](#)) e no Twitter ([@RAntropolitica](#)).

Boa leitura!

D **OSSIÊ**

**GÊNERO, SEXUALIDADE,
ESTADO E VIOLÊNCIA**

A escrita de processos de Estado: abordagens a partir de gênero, sexualidade e violência

Writing processes of State: approaches from gender, sexuality, and violence

Natália Lago

Núcleo de Estudos de Gênero, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

Juliana Farias

CIDADES - Núcleo de Pesquisa Urbana, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Roberto Efrem Filho

Departamento de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, Santa Rita, Paraíba, Brasil

RESUMO

Neste texto, introduzimos os debates organizados no dossiê “Gênero, sexualidade, Estado e violência”, seguindo três eixos distintos: o primeiro deles situa as conversações entre as organizadoras do dossiê em meio a processos de reflexão, debate e escritas coletivas dos quais este dossiê é também parte e efeito. O segundo eixo contextualiza, a partir de autoras que nos formaram e que são centrais para um debate sobre gênero e Estado na antropologia, nossos esforços em refletir analiticamente sobre a produção recíproca entre processos de Estado, gênero e sexualidade, sendo a violência – como prática, experiência, linguagem, razão de denúncia ou contexto etnográfico – um vetor político e analítico relevante. O terceiro e último eixo apresenta os artigos que compõem o dossiê em suas conexões com as discussões que propomos, considerando seus diferentes contextos empíricos. Entendemos que as pesquisas aqui organizadas nos ajudam a navegar por camadas de articulação que mostram diferentes encarnações de Estado e violência, em sua produção recíproca com gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Gênero, Sexualidade, Estado, Violência.

ABSTRACT

In this article, we introduce the debates organized in the present issue of the dossier “Gender, sexuality, State, and violence,” following three distinct axes: the first one situates the conversations among the organizers of the dossier amid processes of reflection, debate, and collective writing, of which this dossier is a part and also an effect. The second axis contextualizes, based on authors who formed us, who are central for debates on gender and State in anthropology, our efforts to reflect analytically on the reciprocal production between processes of State, gender, and sexuality, violence – as practice, experience, language, a reason for denouncing, or an ethnographic context – being a relevant political and analytical vector. The third and last axis presents the articles that compose the dossier in their connections with the discussions we propose, considering their different empirical contexts. We understand that the assembled researches help us navigate through layers of articulation that show various incarnations of State and violence in their relational production with gender and sexuality.

Keywords: Gender, Sexuality, State, Violence.

A escrita coletiva de um texto impõe dificuldades específicas. Na antropologia, acostumamo-nos a escrever na primeira pessoa do singular. Trata-se de um modo de se colocar no texto, produzir autoria ou, mais propriamente, definir, constituir e responsabilizar o sujeito do conhecimento, ao tempo que seus limites precisam ser problematizados e as relações de poder que o possibilitam devem ser enfrentadas. A escrita coletiva pluraliza, mas também pulveriza essa ideia. Há que se esforçar um pouco mais para encontrar o tom, o eixo, a proposta que se quer formular a muitas mãos. Há que se ter em vista as convergências e diferenças que ensejam a escrita e mobilizam a reflexão.

Este não é o primeiro texto que escrevemos juntas. Há alguns anos, vimos desenvolvendo certo apreço pelo desafio de calibrar o tom e os conteúdos, de modo que as três autoras colaboram umas com as outras de modo recorrente, em espaços de língua falada e escrita, em textos e grupos de trabalho, nos temas que nos vinculam em nossas pesquisas e atuações políticas, individuais e compartilhadas: as articulações entre gênero, sexualidade, Estado e violência. O primeiro resultado desse trabalho “a seis mãos” materializou-se na organização do dossiê “Mães e processos de Estado” (FARIAS; LAGO; EFREM FILHO, 2020a), publicado no número 36 da *Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latinoamericana*, periódico do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (Clam) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

(Uerj)¹. O dossiê reuniu trabalhos de jovens pesquisadoras que vêm se dedicando a compreender os engajamentos de “mães”, considerados os diversos sujeitos que performatizam e mobilizam essa categoria, em determinados processos de Estado, lutas e conflitos sociais. De fato, tratou-se de uma tentativa de expandir, por meio de um dossiê e junto a outras pesquisadoras, situadas em diferentes regiões do país, aquilo que nos uniu política e epistemologicamente, ou seja, a intensa dedicação a pesquisas sobre lutas por justiça e conflitos sociais em cenários de violência, criminalização e encarceramento.

Como devem ser, os espaços de troca e produção coletiva se alimentam e dão sentido a outros, posteriores. No primeiro semestre de 2021, alguns meses após a publicação daquele primeiro dossiê, nós organizamos, a propósito do VII Encontro Nacional de Antropologia do Direito (Enadir), o grupo de trabalho “Gênero, Sexualidade, Estado e Violência”. Este grupo de trabalho contou com a presença de pesquisadoras e pesquisadores cujos trabalhos tematizaram articulações entre Estado e violência operadas a partir de gênero e sexualidade – e diferença, num sentido mais amplo. O grande número de propostas de trabalho que chegaram ao GT e a diversidade dos contextos empíricos das pesquisas então apresentadas – como órgãos e processos judiciais, mobilizações sociais pelo escracho de “feminicidas”, hospitais de custódia e tratamento psiquiátrico, prisões, serviços de saúde pública etc. – instigaram-nos a investir editorialmente nos problemas que o grupo de trabalho suscitou, o que nos trouxe ao projeto deste dossiê, que agora organizamos na *Revista Antropolítica*, da Universidade Federal Fluminense (UFF).

O dossiê “Gênero, sexualidade, Estado e violência”, publicado no número 2 do volume 55 da *Revista Antropolítica*, reúne resultados de pesquisas etnográficas que, novamente marcados pela pluralidade regional e pela diversidade empírica, voltam-se analiticamente à produção recíproca entre processos de Estado, gênero e sexualidade, sendo a violência – como prática, experiência, linguagem, razão de denúncia ou contexto etnográfico – um vetor político e analítico relevante. Este dossiê busca promover a articulação e maior visibilização de pesquisas cujos universos empíricos se relacionem a processos de Estado e violência relativos, por exemplo, a políticas de encarceramento; gestão e criminalização de populações e territórios; práticas e

1 A organização deste primeiro dossiê ocorreu paralelamente à promoção de um simpósio especial de mesmo nome – “Mães e processos de Estado” - na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), que aconteceu virtualmente em outubro de 2020. O simpósio especial contou com a participação das mães e familiares de vítimas de violência, nossas interlocutoras de pesquisas, Maria Dalva da Costa Correia da Silva (da Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência), Railda Alves (da Associação de Familiares e Amigos de Presos e Internos da Fundação Casa - AMPARAR), Alêssandra Félix Xavier (da Vozes de Mães e Familiares CE), Eleonora Pereira da Silva (da Mães pela Igualdade) e Patricia Oliveira (da Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência).

políticas judiciais, policiais e de segurança pública; e a diferentes mobilizações sociais por direitos e justiça. Ademais, este dossiê agrega um conjunto de trabalhos que compreendem tais processos de Estado e violência em meio a relações sociais e categorias de diferenciação relativas a gênero, sexualidade, classe, racialização, geração e território, tendo em vista que gênero e sexualidade não raro operam como linguagens que exprimem outros conflitos sociais e afetam os contornos da política, dos direitos e de seus sujeitos. Assim, os trabalhos aqui reunidos visam, por exemplo, às seguintes questões: de que modo o Estado se faz pela mobilização de linguagens generificadas? Como a violência é elaborada pelos sujeitos em seus encontros com aparatos e agências estatais? De que modo os mesmos sujeitos se produzem – e são produzidos – na linguagem da diferença? De que forma gênero e sexualidade operam nas intervenções de movimentos e lutas por direitos?

Em certo sentido, as pesquisas aqui organizadas nos ajudam a navegar por essas camadas de articulação, mostrando, em seus distintos contextos etnográficos, as diferentes encarnações de Estado em sua produção recíproca com gênero e sexualidade. A última parte deste texto dedicar-se-á a uma apresentação de cada uma das contribuições presentes neste dossiê. Antes de chegarmos à descrição dos artigos, porém, faremos um breve percurso pelas nossas inspirações teórico-políticas, de modo a localizar nossos esforços de discussão e produção coletiva de conhecimento em um determinado contexto. No limite, podemos dizer que investimos nas articulações entre gênero, sexualidade, Estado e violência porque assim aprendemos a pensar e a trabalhar. Este aprendizado, contudo, deve a investimentos intelectuais e políticos anteriores e a um profícuo campo de estudos que precisam ser notados.

As articulações entre gênero, Estado e violência são trabalhadas produtivamente já há algum tempo na antropologia brasileira. Ainda que diferentes linhagens possam ser traçadas, certamente o trabalho seminal de Mariza Corrêa, *Morte em família* (1983), baseado em sua dissertação de mestrado em antropologia social, defendida em 1975 junto à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), consiste numa contribuição nodal para as discussões sobre gestão estatal da violência, da sexualidade e do gênero – ainda que o termo “gênero” não tenha sido empregado neste seu texto específico e, à época, ainda não fosse corrente nas ciências

sociais (PISCITELLI, 2002)².

Em *Morte em família*, Corrêa se dedica à análise de casos julgados pelo Tribunal do Júri da comarca de Campinas de homicídios e tentativas de homicídio cometidos por homens contra mulheres, na maior parte das vezes, mas também por mulheres contra homens, no interior de relacionamentos afetivo-conjugais. Em meio às apostas teórico-metodológicas que Mariza Corrêa (1983) empreende neste trabalho, três se destacam particularmente, a nosso ver: a) a compreensão de que o crime consiste num pretexto para a atualização e a disputa da adequação das personagens (a vítima e o/a algoz, sobretudo) às convenções morais dominantes; b) o emprego analítico da noção de “fábula” – derivado do diálogo com Propp (1968) – para deslindar os modos como a estrutura fabular da narrativa de violência incita, pedagogicamente, uma lição a ser apreendida, de regra ratificando tais convenções morais e sua imprescindibilidade; e c) o tratamento metodológico dos autos judiciais – e, conseqüentemente, dos documentos – como instância conflituosa, produtora do real, oportunidade para que os “atos” sejam conhecidos, conformados, manipulados e disputados conforme os interesses em jogo, assim como em resposta àquelas convenções.

O trabalho de Mariza Corrêa pode ser lido como parte de um investimento na compreensão das implicações entre gênero, sexualidade e violência, que foi também o motor dos estudos que, na Unicamp, seriam desenvolvidos especialmente por Guita Grin Debert (ARDAILLON; DEBERT, 1987; DEBERT, 2006; DEBERT; LIMA; FERREIRA, 2008a; DEBERT; LIMA; FERREIRA, 2008b), e Maria Filomena Gregori (2006), inclusive em parcerias (DEBERT; GREGORI, 2002, 2008; DEBERT; GREGORI; OLIVEIRA, 2008; DEBERT; GREGORI; PISCITELLI, 2006). Esses estudos divisavam órgãos e práticas do Sistema de Justiça Criminal competentes para a gestão do que se entendia por “violência contra a mulher”, notadamente as delegacias de defesa da mulher e os Juizados Especiais Criminais, num cenário que precedeu a Lei Maria da Pena.

No que tange às influências teórico-metodológicas que oportunizam este dossiê e nossas próprias preocupações de pesquisa, entretanto, podemos dizer que o livro *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e práticas feministas*, de Gregori (1993), e o artigo *Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas*, de Debert e Gregori (2008), representam marcos analíticos, divisores das formas de compreensão das implicações entre violência, gênero

2 Sobre a importância de *Morte em família* para diferentes gerações de feministas e o campo dos estudos de gênero e sexualidade no Brasil, ver Maria Filomena Gregori (2018). O artigo foi publicado no número 54 dos Cadernos Pagu, em razão de um dossiê em homenagem a Mariza Corrêa organizado por Pontes e Gregori (2018); todo ele ajuda a dimensionar o impacto da obra de Corrêa na antropologia, nas ciências sociais e nos estudos de gênero brasileiros.

e sexualidade. *Cenas e queixas* resultou da dissertação de mestrado de Maria Filomena Gregori, defendida em 1988 junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Entre suas contribuições mais notáveis, encontram-se: a) a contundente crítica ao que Gregori chama de “vitimismo”, ou seja, à redução da mulher a vítima, presa à dualidade para com o algoz, retoricamente marcada pela passividade e pela incapacidade de ação ou consciência; b) a definição da violência como uma forma de comunicação, mesmo que perversa, entre parceiros que vivenciam complexas relações de poder; e c) a tomada metodológica da “queixa” como uma narrativa específica na qual quem narra se põe na posição de vítima – faz-se vítima narrativamente –, o que torna a queixa, paradoxalmente, “cúmplice da violência” (GREGORI, 1993, p. 188).

Por sua vez, Guita Debert e Maria Filomena Gregori publicaram *Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas* em 2008, na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, duas décadas após a defesa de dissertação de Gregori e pouco depois de as autoras haverem-se dedicado às pesquisas, no Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, que subsidiaram as publicações acima citadas (DEBERT; GREGORI, 2002, 2008; DEBERT; GREGORI; OLIVEIRA, 2008; DEBERT, GREGORI; PISCITELLI, 2006). No artigo, seguindo as mudanças classificatórias da noção de violência, em um percurso que vai da “violência contra a mulher” à “violência de gênero”, as autoras nos permitem compreender como violência e gênero se articulam em uma linguagem inteligível por aquilo que se organiza em torno da noção de “Estado”. Estado, aqui, envolve as instâncias e os aparatos burocráticos, mas também as relações sociais, que apresentam certa ordem em determinado território. É assim que Debert e Gregori (2008) investem analiticamente na diferenciação entre “crime” e “violência”, produzindo uma crítica às interpretações, presentes em certas ciências sociais e sobremaneira frequentes no campo jurídico, que encapsulam a violência no crime e ignoram as complexas e intensas disputas pela definição do que pode ou não ser compreendido como violência.

Os caminhos pensados a partir de Mariza Corrêa, Guita Grin Debert e Maria Filomena Gregori são uma parte dessa conversa que nos permite articular gênero, sexualidade e violência e considerar “Estado” como processo, produto e produtor de relações. De outra parte, foram também fundamentais, para nós três e para toda uma geração de pesquisadoras mais recentes voltadas a discussões a respeito de gênero e violência, as contribuições de Adriana Vianna (2013; 2014), centradas em violências agenciadas por sujeitos e instituições classificados como Estado. Operando a partir da intersecção entre o campo da antropologia do Estado e os estudos de gênero e sexualidade, Vianna tanto reconhece a complexidade dos aparatos estatais e das relações que os perfazem como nos oferece uma análise da “dimensão processual e dinâmica” da ideia de

“direitos” (VIANNA, 2013). A produção de Adriana Vianna nos permite pensar com a noção de direitos e acompanhar reivindicações encampadas por sujeitos políticos que se articulam diante da e contrariamente à “violência de estado”. Em sua obra, porém, dois textos marcam notadamente aquela geração e nos trazem até aqui: o artigo *A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional*, escrito em coautoria com Juliana Farias (VIANNA; FARIAS, 2011), e o artigo *O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens*, escrito em coautoria com Laura Lowenkron (VIANNA; LOWENKRON, 2017).

Publicado em 2011, no número 37 dos *Cadernos Pagu*, *A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional* catalisou um cada vez maior conjunto de trabalhos de pesquisa dedicados a movimentos de mães e familiares de vítimas de violência. Como notamos em outra oportunidade (FARIAS; LAGO; EFREM FILHO, 2020b), as análises pioneiras acerca desses movimentos e de suas estratégias bastante características de luta por direitos e justiça iniciaram-se, no Rio de Janeiro, com o texto de Márcia Leite (2004), publicado na paradigmática coletânea *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*, organizada por Birman e Leite (2004). A seu tempo, o artigo de Adriana Vianna e Juliana Farias, ao entrever a emergência de “mães” e “familiares” de vítimas de violência institucional que se organizam politicamente e produzem denúncias, ressalta que, nos caminhos de suas “lutas por justiça”, essas mulheres mobilizam a linguagem do gênero para remeter a seu direito de ser mãe – direito interrompido abruptamente pela violência de Estado (VIANNA; FARIAS, 2011). Com isso, fazem-se sujeitos da dor pessoal e da ação política, condensando dramaticamente e pondo em xeque dualidades fundantes dos processos de produção do Estado como os conhecemos, tais quais as rígidas distinções entre pessoal e coletivo, sentimento e lei, privado e público.

Já *O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens* foi também publicado nos *Cadernos Pagu*, mas em 2017, no número 51, no interior de um dossiê intitulado “Gênero e Estado: formas de gestão, práticas e representações”, organizado por Vianna e Lowenkron. No artigo, as autoras destacam que as práticas, os processos e os agenciamentos de produção do Estado se dão em correlação – ou em coprodução – com a produção de gênero. Essa chave analítica, segundo as autoras, requer uma compreensão desestabilizadora de ambas as categorias. Assim, tanto gênero quanto Estado são postos em questão, jamais pressupostos ou predefinidos. Trata-se de categorias abertas a conflitos e experiências, à “relacionalidade profunda entre os jogos de generificação do Estado e estatização do gênero” (VIANNA; LOWENKRON, 2017, p. 22). Desse modo, consideradas as desestabilizações aí presentes, não há que se falar em um gênero fixo ou essencial ao Estado. “O Estado” não é masculino por excelência. Tomado “em ato”, no cotidiano das práticas que o produzem, Estado pode ser

projetado ou performatizado como feminino ou masculino, a depender do que fazem agentes e conflitos. Perceber isso, contudo, demanda a perspectiva etnográfica para alcançar o rotineiro e o cotidiano, as ações que operam com discrição e que, se aludem a grandes eventos, não se subsumem neles. É por isso que, neste artigo e em seus trabalhos de modo geral, Adriana Vianna e Laura Lowenkron investem na etnografia como forma de chegar àquele “ato” e elaborar teoricamente a seu respeito.

Aprendendo com as autoras aqui citadas, ainda que não nos limitando a elas, filiamos-nos a um projeto de conhecimento que entende Estado como processo e que reconhece a centralidade do gênero e da sexualidade nas relações entre sujeitos e nas classificações em torno da violência. Isso se exprime em nossas trajetórias de pesquisa, em nossa escolha pela etnografia e nos compromissos políticos que nos constituem. Juliana Farias trabalha junto com familiares de vítimas de violência considerando suas reivindicações ao e contra o Estado (FARIAS, 2005, 2014, 2020). Os caminhos percorridos por familiares em suas lutas permitem a Farias demonstrar a reconstrução cotidiana de um Estado encravado em práticas, linguagens e lugares considerados às margens do Estado nacional— processo investigado enquanto uma “engrenagem de mortes” (FARIAS, 2020, p. 44). Perseguindo articulações entre violência militarizada, gênero e raça, tornou-se evidente que, enquanto muitas mulheres moradoras de favelas choram por filhos, sobrinhos, netos e maridos executados, outras muitas mulheres são executadas; outras continuam vivas, mas foram estupradas por soldados; outras permanecem vivas, mas foram torturadas dentro de caveirões (FARIAS, 2021). Tais especificidades de técnicas de controle de corpos e territórios passam a ser analisadas pela autora a partir de teorias feministas interseccionais, capazes de dar conta da racionalidade racista e heteronormativa do Estado.

Natália Lago discutiu os efeitos do encarceramento entre “familiares de presos”, mulheres que reorganizam suas vidas diante da prisão de um familiar e se movimentam em meio a constrangimentos e violências impostos pela instituição prisional sobre seus corpos e relações (LAGO, 2019a, 2019b). Nos trajetos e conversas travadas em portarias de unidades penitenciárias, bairros e associações ativistas, o gênero torna-se uma linguagem por meio da qual “mulheres de preso” e “mães” traduzem suas relações umas com as outras, com seus familiares privados de liberdade e com a própria instituição prisional. Em meio às transformações que a prisão impõe e paradoxalmente possibilita, a autora vem acompanhando a mobilização política de mulheres, sobretudo as “mães”, no ativismo e na luta por direitos (LAGO, 2019a, 2020, 2022). O trabalho das “mães” arregimenta a experiência prisional desde a perspectiva de “familiares” e de “sobreviventes” das prisões para explicitar o caráter estruturalmente violador

da instituição.

Por sua vez, Roberto Efrem Filho (2017a) tem-se dedicado a seguir “narrativas sobre violência” mobilizadas por diferentes sujeitos – agentes de Estado, movimentos sociais, “mães” - em meio a conflitos sociais reciprocamente constituídos por relações de gênero, sexualidade, classe, racialização, geração e território. Nesses conflitos, experiências de criminalização deslindam-se produtivamente na definição de categorias fundantes para os processos de Estado, como as vítimas e seus algozes, mas também nas disputas em torno de quem promove a denúncia da violência vivida (EFREM FILHO, 2017b, 2017c, 2021). Mais recentemente, o autor vem-se debruçando sobre a “crise democrática” brasileira (EFREM FILHO, 2019, 2023; EFREM FILHO; MELLO, 2021), considerando a relevância da etnografia para a apreensão analítica da incidência dos processos de criminalização e violência e das relações de gênero e sexualidade nas disputas acerca dos limites da experiência democrática.

Como notamos no início deste texto, a presença das “mães” nos nossos trabalhos de pesquisa foi o que nos aproximou inicialmente. Nosso investimento no diálogo entre reflexão antropológica e atuação política junto a movimentos sociais e demais sujeitos com os quais trabalhamos – todos eles, ainda que em distintas formas, “em luta” – permitiu-nos atar um elo epistemológico. Em outra oportunidade (FARIAS; LAGO; EFREM FILHO, 2020b), escrevemos sobre um modo de produzir conhecimento que emaranha tais dimensões e considera movimentos de “mães” e “familiares” de vítimas de violência de Estado como centrais a nossa experiência democrática. Essa centralidade recende sobretudo à capilaridade desses movimentos nas alterações em torno da noção de “família” – tão crucial nos atuais embates políticos – e à sua capacidade de – valendo-se de convenções morais atreladas à maternidade e aos laços familiares – legitimar e fazer ecoar as denúncias contra os chamados genocídio e encarceramento em massa da juventude negra no Brasil³. Essa centralidade foi parte importante do que nos moveu a organizar o dossiê anterior “Mães e processos de Estado”.

Agora, neste dossiê “Gênero, sexualidade, Estado e violência”, nós intencionamos espriar esse debate, aglutinando trabalhos que, partilhando os compromissos éticos e epistemológicos acima descritos, detêm-se analiticamente na produção recíproca entre processos de Estado, gênero e sexualidade, em que a violência é um vetor político e analítico relevante, como dito anteriormente. Para demonstrá-lo, passamos aos artigos, de modo a apresentá-los mais

³ As expressões “genocídio” e “encarceramento em massa”, embora não propriamente recentes nas discussões de agentes e organizações ligados ao movimento negro, têm adquirido mais notoriedade e relevância nos conflitos políticos que atravessamos e até mesmo nas análises interiores às ciências sociais brasileiras. Como exemplos dessas análises, ver, Flauzina (2017) e Cruz Silva (2022).

detidamente.

No artigo intitulado “Refugiados LGBTI no Brasil: categorias, sujeitos e diferenças”, Isadora Lins França dá continuidade a uma já sólida trajetória de pesquisa etnográfica e produção bibliográfica sobre os conflitos em torno da categoria “Refugiados LGBTI” (FRANÇA, 2017; FRANÇA; FONTGALAND, 2020; WASSER; FRANÇA, 2021). No texto, França ressalta especialmente o que chama de “reflexão crítica sobre os processos que cercam os ‘refugiados LGBTI’ no Brasil”, valendo-se de pesquisa etnográfica realizada nas cidades de São Paulo e Manaus junto a entidades do universo humanitário e solicitantes de refúgio/refugiados identificados como “LGBTI”. Destacando a existência de intensas conexões entre os modos particulares de tratamento dessa categoria no Brasil e os processos internacionais mais amplos, França percebe que as expressões de gênero e identidades sexuais desses “refugiados” são profundamente racializadas, de forma que a desconsideração dos contextos de desigualdade e das inúmeras precariedades experienciados por esses sujeitos pode acabar resultando numa política de acolhimento ineficaz e eticamente questionável.

No artigo “Tirania da intimidade: impasses em torno da revista íntima de travestis presas”, Vanessa Sander traz um dos eixos de discussão da sua tese de doutorado (SANDER, 2021): o modo como determinados “processos de Estado se cravam nos elementos mais íntimos das relações e em seus cenários mais domésticos, do mesmo jeito que o mundo da intimidade tece a viabilidade concreta das ações e imaginações estatais no cotidiano”. Desse ponto de vista, Sander analisa polêmicas sobre a revista íntima, ancorada em uma robusta etnografia realizada junto a pessoas LGBTQIAP+ privadas de liberdade no estado de Minas Gerais – estado onde a revista íntima está desautorizada desde 1997, quando foram vetadas inspeções de cavidades corporais, como lembra a autora. Seguindo o embate que ultrapassou a unidade do socioeducativo, Sander etnografa uma audiência pública realizada na Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG) cuja pauta central eram as queixas de agentes de segurança mulheres, que se recusavam a revistar “pessoas com pênis”, nos termos das reclamantes.

O artigo “Conflitos de Estado nas Comissões Parlamentares de Inquérito sobre ‘planejamento familiar’: esterilização, soberania nacional, Nordeste e corpos femininos”, de Monique Ximenes Lopes de Medeiros, deriva de sua tese de doutorado em ciências jurídicas,

defendida junto à Universidade Federal da Paraíba (MEDEIROS, 2023). A partir de uma pesquisa etnográfica multissituada, que envolveu documentos legislativos, acórdãos judiciais e o acompanhamento do cotidiano de um serviço público de saúde reprodutiva responsável pela realização de laqueaduras tubárias em João Pessoa, Medeiros analisou os relatórios de duas Comissões Parlamentares de Inquérito que, no Congresso Nacional, precederam a promulgação da Lei de Planejamento Familiar. O artigo trata da análise desses relatórios e aponta modos como o debate sobre planejamento familiar representou uma arena de conflitos relacionados a controle de natalidade, preocupação com o desenvolvimento econômico, restrição de esterilizações como forma de defesa da soberania nacional, respeito à liberdade reprodutiva de mulheres e condenação às laqueaduras tubárias. Medeiros observa que, pautados em argumentos religiosos ou na denúncia contundente do genocídio do povo negro, esses conflitos se viram densamente atravessados por relações de gênero, sexualidade, classe, racialização e território.

Também acionando um debate presente em sua tese de doutorado (CARMO, 2022), Milena Mateuzi Carmo traz em seu artigo “Tramas do cuidado nos limiares da vida e da morte: violência, gênero e tempo nas periferias da cidade de São Paulo” uma reflexão sobre como a infiltração da violência na vida ordinária produz territórios e subjetividades generificadas. Em estreita interlocução com famílias diretamente impactadas pela violência do Estado, a autora discute as mortes e o que delas decorre, configurando um “mundo estilhaçado” não apenas para a mãe da vítima, mas também para outros familiares, como irmãs e filhos. Ao elaborar uma etnografia atenta a cada detalhe, Carmo imprime no texto a maneira como o sofrimento de cada uma das pessoas da família “ressoava mutuamente”, indicando não apenas estratégias de cuidado e sobrevivência, mas também os processos de tomada de decisão a partir de um conhecimento generificado específico de quem partilha experiências de dor, luto e luta.

No artigo “O fazer da ‘entrega voluntária’: moralidades, acusações e biopolítica sobre corpos que gestam”, Giulia Escuri, Alessandra Rinaldi, André Vicente e Juliana Rocha examinam autos processuais ligados à chamada “entrega voluntária”, mais especificamente documentos que compõem ações de destituição e extinção de poder familiar que tramitaram na comarca do Rio de Janeiro, a partir da promulgação da Lei nº 13.509/2017. Girando sua atenção para os valores e saberes produzidos pela equipe técnica (psicólogos, assistentes sociais etc.), magistrados das varas da Infância, da Juventude e do Idoso, além de posicionamentos das promotorias da Infância e da Juventude, de Defensorias Públicas, conselhos tutelares e instituições de acolhimento, as autoras analisam como determinadas práticas de justiça conformam gramáticas morais relativas a mulheres que recusam a maternidade.

Enfim, no último artigo do dossiê, “Outra vez o ‘sexo biológico’: o PL-346/2019,

disputas políticas em torno do gênero e a controvérsia pública sobre a elegibilidade esportiva de pessoas trans”, Maurício Rodrigues Pinto se volta à controvérsia acerca do projeto de lei da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (Alesp) que objetiva restringir a participação de pessoas trans em competições esportivas oficiais, demarcando o “sexo biológico” como um critério decisório. Aludindo ao contexto político de recrudescimento do conservadorismo, o autor localiza a controvérsia no interior da mais ampla “ofensiva antigênero”, parte de um acirrado conjunto de disputas políticas que têm no gênero o seu objeto central. De acordo com Maurício Rodrigues Pinto, porém, o investimento conservador na controvérsia se dá não somente em razão da tentativa de realmente impedir pessoas trans de acessar esportes de alto rendimento, objetivando também mobilizar “repertórios que acenam para a reafirmação da cis-heteronormatividade e a institucionalização da transfobia”.

Conforme mencionado, trata-se de um conjunto de trabalhos marcado pela pluralidade espacial e pela diversidade empírica. Todos dimensionam, a partir de pesquisas etnográficas provocadoras, as discussões teórico-metodológicas que se cristalizam no presente dossiê. Que nossa conversa siga em aberto.

REFERÊNCIAS

1. ARDAILLON, Danielle; DEBERT, Guita Grin. **Quando a vítima é mulher**: uma análise dos processos de espancamento, estupro e homicídios de mulheres. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, 1987.
2. BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira (org.). **Um mural para a dor**: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: Ed. UFRGS; CNPq-Pronex, 2004.
3. CORRÊA, Mariza. **Morte em família**: representações jurídicas de papéis sexuais. São Paulo: Graal, 1983.
4. CRUZ SILVA, Evandro. G de genocídio. **Serrote: uma revista de ensaios, artes visuais, ideias e literatura**, São Paulo, n. 38, p. 32-36, 2021.
5. DEBERT, Guita Grin. Conflitos éticos nas delegacias de defesa da mulher. *In*: DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; PISCITELLI, Adriana Garcia (org.). **Gênero e distribuição da justiça**. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, 2006. v. 1, p. 13-56.
6. DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. As delegacias especiais de polícia e o projeto Gênero e Cidadania. *In*: CORRÊA, Mariza (org.). **Gênero e cidadania**. Cam-

- pinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, 2002. v. 1, p. 9-20. (Coleção Encontros).
7. DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 165-185, 2008.
 8. DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; OLIVEIRA, Marcella Beraldo. **Gênero, família e gerações**: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, 2008. v. 1.
 9. DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; PISCITELLI, Adriana Gracia. **Gênero e distribuição da justiça**: as delegacias da mulher e a construção das diferenças. Campinas: Pagu, 2006.
 10. DEBERT, Guita Grin; LIMA, Renato Sérgio de; FERREIRA, Maria Patricia Corrêa. Tribunal do Júri e as relações de afeto e solidariedade. *In*: DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. (org.). **Gênero, família e gerações**: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri. 1. ed. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, 2008a. p. 111-141.
 11. DEBERT, Guita Grin; LIMA, Renato Sérgio; FERREIRA, Maria. Patricia Corrêa. Violência, família e Tribunal do Júri. *In*: DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de (orgs.). **Gênero, família e gerações**: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri. 1. ed. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero - UNICAMP, 2008b. p. 177-209.
 12. EFREM FILHO, Roberto. Confrontar o presente: a crise democrática a partir do setor de Direitos Humanos do MST. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 29, n. 65, p. 1-37, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/C84CYNwGDck4NCDMS-jXPgZ/>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 13. EFREM FILHO, Roberto. **Mata-mata**: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017a. Disponível em: <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/983959?guid=1687150823476&returnUrl=%2fresultado%2ffistar%3fguid%3d1687150823476%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d983959%23983959&i=1>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 14. EFREM FILHO, Roberto. A reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, p. 1-54, 2017b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/yqB44RTrVnJ86584ccHk8qp/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 15. EFREM FILHO, Roberto. Os meninos de Rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, p. 1-57, 2017c. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/XvJ3wVCP8BR3vdtYM5fJ96L/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.

16. EFREM FILHO, Roberto. “Os evangélicos” como nossos “outros”: sobre religião, direitos e democracia. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 124-151, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/wPmydpk6fFtYtZDSDs7mvJC/>. Acesso em: 18 jun. 2023.
17. EFREM FILHO, Roberto. À queima-roupa: rebaixamento, prazer e desejo em casos de violência policial contra travestis. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 3, p. 30-48, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8904> . Acesso em: 19 jun. 2023.
18. EFREM FILHO, Roberto; MELLO, Breno Marques de. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 27, n. 61, p. 323-349, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/5dbvWNg4W-8FmLw4yRrkkQWK/>. Acesso em: 18 jun. 2023.
19. FARIAS, Juliana. “Posso me identificar?”: moradores de favelas por justiça, cidadania e direito à cidade. **Revista Proposta**, Rio de Janeiro, ano 29, n. 105, p. 58-65, 2005.
20. FARIAS, Juliana. **Governo de mortes**: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia e Sociologia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/12412103/Governo_de_Mortes_Uma_etnografia_da_gest%C3%A3o_de_popula%C3%A7%C3%B5es_de_favelas_no_Rio_de_Janeiro . Acesso em: 18 jun. 2023.
21. FARIAS, Juliana. Fuzil, caneta e carimbo: notas sobre burocracia e tecnologias de governo. **Confluências: revista interdisciplinar de sociologia e direito**, Niterói, v. 17, n. 03., p. 75-91, 2015. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/34502>. Acesso em: 18 jun. 2023.
22. FARIAS, Juliana. **Governo de mortes**: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.
23. FARIAS, Juliana. Gender violence, State violations. **Academia Letters**, San Francisco, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.20935/AL1831>. Acesso em: 12 jun. 2023.
24. FARIAS, Juliana; LAGO, Natália Bouças do; EFREM FILHO, Roberto. Apresentação dossiê “Mães e processos de Estado”. **Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 36, 2020a, p. 139-145. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/psxy43kKgYGsqGDT3fTyHFh/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
25. FARIAS, Juliana; LAGO, Natálias Bouças do; EFREM FILHO, Roberto. Mães e lutas por justiça. Encontros entre produção de conhecimento, ativismos e democracia. **Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 146-180, 2020b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/NFsvcFnDTC8WX388M8Ydys-D/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
26. FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o pro-

- jeto genocida do Estado brasileiro. Brasília: Brado Negro, 2017.
27. FRANÇA, Isadora Lins. “Refugiados LGBTI”: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, p. 1-38, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/gzz9CBDpLFhVPQ9S9B6nwhn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 28. FRANÇA, Isadora Lins; FONTGALAND, Arthur. Gênero, sexualidade e deslocamentos: notas etnográficas sobre imigrantes e “refugiados LGBTI” no Norte do Brasil. **REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 28, n. 59, p. 49-68, 2020. Disponível em: <http://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/1361>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 29. GREGORI, Maria Filomena. Contextos de formação: a importância de Mariza Corrêa para uma geração. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 54, p. 1-17, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/7Y75MVKjhprBthkjCNSwqcC/>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 30. GREGORI, Maria Filomena. Delegacias de defesa da mulher de São Paulo e as instituições: paradoxos e paralelismos. In: GREGORI, Maria Filomena; DEBERT, Guita Grin; PISCITELLI, Adriana (org.). **Gênero e distribuição da justiça: as delegacias da mulher e a construção das diferenças**. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, 2006. v. 1, p. 55-86.
 31. GREGORI, Maria Filomena. **Cenas e queixas**. Um estudo sobre relações violentas, mulheres e feminismo. São Paulo: Paz e Terra; Anpocs, 1993.
 32. LAGO, Natália Bouças do. **Jornadas de visita e luta: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão**. 2019a. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019a. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-20122019-174339/pt-br.php>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 33. LAGO, Natália Bouças do. Dias e noites em Tamara – prisões e tensões de gênero em conversas com “mulheres de preso”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 55, p. 1-26, 2019b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/xnX9wW3bwT3bvJfrf6ZvZDM/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 34. LAGO, Natália Bouças do. Nem mãezinha, nem mãezona: mães, familiares e ativismo nos arredores da prisão. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 231-254, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/pH8t35vsPMVfTJWq-jySYPYB/>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 35. LAGO, Natália Bouças do. Reports of a struggle: prison, gender, and activism in an association of prisoners’ relatives. **Vibrant**, Brasília, v. 19, p. 1-16, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/Xm94zwYvPG6GJPZ9fHR8hrc/?lang=en>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 36. LEITE, Márcia Pereira. As mães em movimento. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia

- Pereira (org.). **Um mural para a dor**: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 141-190.
37. MEDEIROS, Monique Ximenes Lopes de. **O direito de (não) ser mãe**: conflitos e processos de Estado acerca da Lei de Planejamento Familiar. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.
38. PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? *In*: ALGRANTI, Leila (org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002. p. 7-42. (Coleção Textos Didáticos, n. 48).
39. PONTES, Heloisa; GREGORI, Maria Filomena. Mariza Corrêa: laços, memória e escritos. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 54, p. 1-6, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/TB6VsZD67rpgfjFyB5JxsBL/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
40. PROPP, Vladimir. **Morphology of the folktale**. Austin: University of Texas Press, 1968.
41. SANDER, Vanessa. **Pavilhão das sereias**: uma etnografia dos circuitos de criminalização e encarceramento de travestis e transexuais. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021. Disponível em: <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1237786>. Acesso em: 18 jun. 2023.
42. VIANNA, Adriana. Violência, Estado e gênero: considerações sobre corpos e corpus entrecruzados. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza; GARCÍA-ACOSTA, Virginia. **Margens da violência**: subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro. Brasília: ABA, 2014. p. 209-237.
43. VIANNA, Adriana. Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. *In*: VIANNA, Adriana (org.). **O fazer e o desfazer dos direitos**: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades. Rio de Janeiro: E-papers, 2013. p. 15-35.
44. VIANNA, Adriana e FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, n. 37, p. 79-116, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/VL8rMW8kJGpHgxBZwWt9bMt/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
45. VIANNA, Adriana e LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, p. 1-61, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pWRzSNMsG4zD8LRqXhBVksk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 jun. 2023.
46. WASSER, Nicolas; FRANÇA, Isadora Lins. O medo de voltar para casa: revisitando o nexos entre (homo)sexualidades e deslocamentos a partir do conceito de sexílio. **Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latino-americana**, Rio de Janeiro, n. 37, p. 1-22, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/F9WHMtRykRFdNHbCKFCffXb/>

abstract/?lang=pt. Acesso em: 18 jun. 2023.

Natália Lago

Pesquisadora de pós-doutorado junto ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu da Universidade Estadual de Campinas. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3713-9594>. Colaboração: redação e revisão. E-mail: nalago@gmail.com

Juliana Farias

Pesquisadora do Cidades - Núcleo de Pesquisa Urbana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Sociologia e Antropologia junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1373-4586>. Colaboração: redação e revisão. E-mail: farias.ju@gmail.com

Roberto Efrem Filho

Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Ciências Sociais junto à Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9438-0080>. Colaboração: redação e revisão. E-mail: robertoefremfilho@yahoo.com.br

Refugiados LGBTI no Brasil: categorias, sujeitos e diferenças¹

LGBTI refugees in Brazil: categories, subjects and differences

Isadora Lins França

Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

RESUMO

No Brasil, temos presenciado nos últimos anos a emergência da categoria dos “refugiados LGBTI”, acompanhando sua trajetória de proteção na agenda internacional de direitos relacionados ao refúgio. Isso tem implicado esforços do universo humanitário para chamar atenção ao tema e desenvolver políticas voltadas ao acolhimento desses sujeitos, identificados como LGBTIs ao longo de seu deslocamento. Tais iniciativas, com foco nas identidades sexuais e de gênero dos sujeitos, se voltam a migrantes cujas vidas cotidianas são marcadas por precariedades relacionadas não apenas a gênero e a sexualidade, mas também aos processos de racialização que enfrentam em suas jornadas migratórias. Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre os processos que cercam os “refugiados LGBTI” no Brasil, com base em uma pesquisa etnográfica realizada nas cidades de São Paulo e Manaus junto a entidades do universo humanitário e solicitantes de refúgio/refugiados identificados como LGBTIs.

Palavras-chave: Gênero, Sexualidade, Migrações, Refúgio.

¹ Este trabalho é fruto de pesquisas coordenadas pela autora e financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - Fapesp (Refugiados LGBTI: categorias, sujeitos e agenciamentos, processo 20/01899-0) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq (Refúgio, gênero e sexualidade: narrativas-modelo, agenciamentos e precariedades, processo 8-0202/571903).

Recebido em 09 de novembro de 2022.
Avaliador A: 18 de janeiro de 2023.
Avaliador B: 18 de janeiro de 2023.
Aceito em 05 de junho de 2023.



ABSTRACT

In the last few years in Brazil, we have seen the emergence of the “LGBTI refugees” category, accompanying their protection stance in the international agenda of asylum-related rights. Since then, the humanitarian universe in Brazil has been making efforts to raise awareness of this topic and promote host policies for migrants identified as LGBTI during their displacement journeys. These initiatives, focused on the sexual identities of the subjects, harbor migrants whose experience in Brazil has been characterized by precarity related not only to their sexual and gender identities, but also to the processes of racialization they face in their everyday lives. This article draws from ethnographic research on the humanitarian universe and LGBTI asylum seekers in São Paulo and Manaus to critically analyze these processes.

Keywords: Gender, Sexuality, Migrations, Asylum.

INTRODUÇÃO

“Ícone queer conversa com refugiado LGBTQIA+ apoiado pela Agência da ONU para Refugiados”: no site do Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur), a agência da ONU voltada a refugiados, essa é a descrição do vídeo realizado em parceria com uma campanha humanitária global (ACNUR, 2020). Lançado em 24 de junho de 2020, exatamente entre o Dia Internacional do Orgulho LGBTI e o Dia Mundial do Refugiado, o vídeo se inicia com o piano da trilha sonora e desenhos de diferentes perfis humanos, que remetem a uma diversidade étnica e cultural. Ao centro, o título: “Pablo Vittar conversa com Elvis Messias”. Pablo Vittar é o “ícone *queer*”: uma cantora e *drag queen* brasileira de sucesso nacional cujas músicas alcançam centenas de milhões de execuções nas plataformas audiovisuais. Elvis Messias é o “refugiado LGBTQIA+”.

Depois da abertura, surge no centro da tela um rapaz de pele morena e com óculos redondos, cabelo curto penteado para o lado, que deixa ver um fundo branco onde há um cartaz com as cores do arco-íris, o logotipo do Acnur e os dizeres em espanhol: “*Estás en un espacio seguro para personas LGBTI+*”. Com voz doce, entre espanhol e português, o rapaz inicia:

Meu nome é Elvis Messias, tenho 24 anos de idade, sou refugiado venezuelano, estou em Brasil há 2 anos, em Brasília há 8 meses. Eu sou um dos 5 milhões de venezuelanos refugiados que são obrigados a sair de seu país por causa da situação

política e por causa da discriminação e da homofobia. (...) Ser refugiado e gay não é fácil para ninguém, eu não sou o único estrangeiro refugiado que sai de seu país para uma melhora, tem muitas pessoas, e o Acnur se encarrega deles para dar esperança de vida e melhor qualidade em outro país. (ACNUR, 2020).

Em seguida, Pablo Vittar se apresenta e começa uma conversa emocionada, na qual Elvis relata a difícil travessia da selva” na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, os meses vivendo nas ruas de Boa Vista (no Norte do Brasil), as violências sexual e física sofridas nas ruas. Por fim, conta do encontro com uma funcionária do Acnur, que providenciou sua “interiorização” para Brasília (no Centro-Oeste), capital federal a 2.500 km de distância de onde estava.

Conversas públicas como essa são resultado da consolidação recente de uma nova categoria no universo humanitário, o “refugiado LGBTI” (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, intersexo)². Como descreve Malkki (1995), a categoria “refugiado” se consolida como categoria social e legal no pós-Segunda Guerra, tendo como parâmetro legal a Convenção de Genebra de 1951, a qual admite o refúgio “por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas” (ONU, 1951, p. 2). No marco do documento de Genebra, atualmente se compreende LGBTIs como um “grupo social particular”, qualificado para proteção internacional em contextos de “medo bem fundado de perseguição devido a sua orientação sexual e identidade de gênero” (ACNUR, 2012, n. p.). O primeiro documento a mencionar explicitamente a categoria “homossexuais” no contexto do Acnur veio apenas na década de 2000; desde então, houve outros documentos semelhantes, que desembocaram nas atuais *Diretrizes de Proteção Internacional no. 09* (ACNUR, 2012).

A emergência desse novo sujeito jurídico nos últimos 20 anos pode ser compreendida como um desdobramento da categoria social e legal de “refugiado”. A conversa entre a *drag queen* brasileira e o refugiado venezuelano faz parte de iniciativas do universo humanitário para tornar mais palpável a categoria jurídica do “refugiado LGBTI”, em meio a traduções de diferentes convenções relacionadas a gênero e a sexualidade, do “ícone *queer*” ao “LGBTQIA+”. Esse paulatino processo de construção da categoria envolve também a fixação de uma narrativa caracterizada pela fuga da “homofobia” no país de origem e pela reconstrução de si no novo destino, mediante a “ajuda” de organizações humanitárias.

2 Nos documentos relacionados ao Acnur, a categoria mais comumente utilizada em referência a solicitações com base em identidade sexual e de gênero é a sigla SOGI (*Sexual Orientation and Gender Identity*). A categoria “refugiados LGBTI”, contudo, frequentemente disputa espaço com essa categoria; emprego-a por julgar que confere maior inteligibilidade ao tema, especialmente em países de língua latina. São claras a mim as limitações do amplo guarda-chuva “LGBTI” e a natureza dinâmica das relações entre práticas, desejos e identidades, e por isso mobilizo a categoria em sua versão “sob rasura” (HALL, 2011).

Eventos como os que aqui descrevo adquirem sentido no contexto de práticas e discursos voltados para os refugiados LGBTI no universo humanitário brasileiro. As iniciativas institucionais voltadas para refugiados LGBTI que destaco neste trabalho são muito bem-intencionadas quando enfatizam a diversidade interna dos refugiados, embora a tendência das ações humanitárias seja reduzir os pertencimentos migrantes à nacionalidade, quando muito incorporando uma dimensão de gênero. Quando reproduzem frequentemente uma narrativa centrada nos problemas que cercam a livre expressão individual de identidades sexuais e de gênero no país de acolhida, entretanto, tais práticas e discursos esbarram nos limites das políticas de identidade. Na contramão dessa perspectiva, argumento que, por se concentrarem nas identidades sexuais e de gênero dos sujeitos, os discursos e práticas voltados aos refugiados LGBTI tendem muitas vezes a obliterar outros aspectos que operam de forma igualmente central nos constrangimentos sociais enfrentados por esses sujeitos em sua vida cotidiana, tais como processos de racialização e situações de grande instabilidade laboral.

Os argumentos aqui apresentados são desenvolvidos em quatro seções. A primeira delas é destinada à apresentação da metodologia e do enquadramento analítico do campo. A segunda destina-se ao debate sobre democracias sexuais no âmbito das migrações e do refúgio, delimitando o espaço controverso ocupado pelo Brasil nesse debate. A terceira seção do artigo se volta às iniciativas que gradualmente dão forma à categoria do refugiado LGBTI no Brasil, com destaque para as discussões sobre abrigo. A forma como refugiados identificados como LGBTI têm de se haver com essa categoria, bem como as situações de precariedade e os processos de racialização que enfrentam, são o foco da quarta sessão. Ao fim, apresento algumas notas conclusivas.

MÉTODOS E ENQUADRAMENTOS

Para os fins da construção do texto, lanço mão de dados etnográficos com vistas a contrastar as narrativas do universo humanitário sobre refugiados LGBTI com as situações enfrentadas por migrantes assim identificados no Brasil. Tais dados são fruto de pelo menos cinco anos de pesquisa com refugiados LGBTI no Brasil, nas cidades de São Paulo (Sudeste) e Manaus (Norte), com foco na emergência e na consolidação da categoria de “refugiado LGBTI” no país.

Uma das maiores dificuldades da pesquisa em São Paulo foi identificar solicitantes

de refúgio ou refugiados reconhecidos como LGBTI durante sua passagem por instituições de ajuda humanitária – dificuldade também enfrentada por outros pesquisadores no mesmo período, como Vitor Andrade (2019). Já que não havia nenhuma iniciativa coletiva de migrantes focada no tema da diversidade sexual e de gênero durante a maior parte da pesquisa de campo, a aproximação aos participantes do estudo aconteceu com a ajuda de trabalhadores de entidades governamentais e não governamentais aos quais sou muito grata. Essa intermediação me permitiu ter pelo menos um encontro com cada um dos poucos participantes da pesquisa entre 2016 e 2019, período a que se refere o trabalho de campo desta pesquisa. Os participantes foram uma mulher nascida em Moçambique e três homens: um de Camarões, um da Síria/Palestina e outro de Bangladesh.

No início do estudo, a porta principal de entrada dos solicitantes de refúgio era São Paulo, e no geral eles chegavam à cidade pelo Aeroporto Internacional de Guarulhos. A entrada de centenas de milhares de migrantes venezuelanos pela fronteira norte do país nos últimos anos mudou a paisagem brasileira do refúgio. Ao fim de 2019, 31.966 pessoas eram reconhecidas como refugiadas no país, 20.935 delas venezuelanas (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2021). Uma significativa parcela de migrantes venezuelanos foi registrada como solicitante de refúgio e reconhecida como “refugiada” num processo simplificado. Como veremos no decorrer do artigo, a presença de milhares de recém-chegados potenciais “refugiados” resultou numa inédita visibilidade da população identificada como LGBTI entre esses migrantes. A inauguração do primeiro abrigo para refugiados LGBTI no país aconteceu em setembro de 2018, em Manaus. A visita de campo realizada em Manaus, durante um curto período de dez dias, em janeiro de 2019, é a outra fonte dos dados usados neste artigo. Naquela visita, realizei nove entrevistas com refugiados e pessoas envolvidas na gestão do abrigo. Adicionalmente, pude participar do cotidiano do lugar no horário das refeições ou no tempo livre dos que ali habitavam, bem como circular pela cidade com abrigados, o que me trouxe um conhecimento um pouco mais aprofundado do seu cotidiano. Em poucos meses, meus interlocutores seguiriam para outras cidades, estados e países, como pude acompanhar por suas redes sociais.

A pesquisa de campo acompanhou a natureza fugidia das relações que se estabelecem a partir de sujeitos em trânsito ou mesmo empenhados em ganhar a vida, em sobreviver. A triangulação de estratégias de pesquisa, que envolveu análise de documentos, observação participante em eventos do universo humanitário e realização de entrevistas semiestruturadas com trabalhadores humanitários e refugiados foi fundamental para o adensamento das análises. Tudo isso também se beneficiou de uma pesquisa de campo realizada em diferentes períodos na Espanha (2016-2019), entre Barcelona, Madrid e Valencia, embora tais experiências não sejam

aqui mobilizadas. Meus percursos como pesquisadora modulam meu contato com isso que chamo neste artigo de “universo humanitário”.

Embora a ideia de um universo humanitário já tenha sido por mim utilizada em outros trabalhos, num sentido mais solto do termo, com vistas a indicar uma pluralidade de iniciativas, neste artigo o uso da noção se qualifica em diálogo com o que propõe Angela Facundo Navia, quando mobiliza o termo “universo institucional contemporâneo do refúgio”, em referência a uma “série de instituições governamentais e não governamentais que configuram um espaço interconectado mais ou menos limitado de gestão, porém não plenamente conhecido ou fechado” (FACUNDO, 2019, p. 26-27). Acompanho a autora na percepção de que há uma multiplicidade mais ou menos instável dos atores sociais que compõem esse “universo”, que apenas se revela aos sujeitos mediante seus percursos por uma gama de instituições, o que inclui a própria pesquisadora. Neste artigo, porém, optei por denominar simplesmente “universo humanitário” o terreno no qual produzo a etnografia, já que não necessariamente concentro a análise nas dinâmicas institucionais. Ao fazer isso, quero chamar atenção para a gestão do refúgio, mas também para o modo como o discurso humanitário permeia a arena pública mais ampla, delineando expectativas sociais em relação ao refugiado LGBTI que passam por quem circula diretamente pelas instituições, mas também por jornalistas, pesquisadores, pessoas comuns. Ao mesmo tempo, quando situo os atores no decorrer do artigo, entendo que as instituições para refugiados ganham destaque por sua atuação na construção da categoria de “refugiado LGBTI”, inaugurando um campo que possibilita e ao mesmo tempo constrange a agência dos migrantes assim identificados. Ainda ajustando lentes e escalas, vale dizer que ao longo do artigo aparece uma diversidade de instituições, mas tem centralidade sobretudo a o alto-comissariado da ONU para refugiados, por seu protagonismo nos processos que descrevo.

No que concerne ao campo de estudos das migrações e do refúgio, a etnografia pode oferecer uma contribuição singular para a compreensão de como os regimes de mobilidade são terrenos de constrangimento, mas também de agência, ao descrever os “múltiplos contextos por entre os quais as pessoas se movem” (SALAZAR; SMART, 2011, p. 8). No caso desta pesquisa, a etnografia permite compreender as interpelações, nos termos de Judith Butler (2005), que convocam à identificação de determinados sujeitos como refugiados LGBTI e aos modos como esses migrantes reiteram, deslocam e desafiam discursos comuns ao humanitarismo. Além disso, a perspectiva etnográfica possibilita uma abordagem situada dos sentidos que conectam gênero e sexualidade aos discursos de produção de fronteiras e de imaginários de nação.

DEMOCRACIAS SEXUAIS NO SUL, REFÚGIO E IMAGINÁRIOS NACIONAIS

Embora as solicitações de refúgio de brasileiros com base em orientação sexual e identidade de gênero em outros países nunca tenham cessado totalmente, é possível dizer que, em cerca de 20 anos, o Brasil passou de um país que surgia majoritariamente como a origem de solicitações de refúgio com base na sexualidade e gênero para um país acolhedor a pedidos de refugiados LGBTI. Podemos localizar essa mudança no contexto do que Sérgio Carrara (2015) denomina de um recente processo de “cidadanização” da população LGBTI no país. Foi nesse contexto que o Supremo Tribunal Federal (STF) brasileiro reconheceu as uniões civis entre pessoas do mesmo sexo (em 2011) e a alteração de nome e sexo em registros civis, independentemente de procedimentos médicos (em 2018), além de ter reafirmado a proibição das terapias de reversão da homossexualidade, reunidas pela expressão “cura gay” (em 2020). Ainda que recentes, tais conquistas sofrem no Brasil de hoje uma importante pressão dos movimentos que ganharam a cena pública na ascensão da extrema-direita ao governo federal em 2018 e da conseqüente intensificação de políticas antigênero e antissexo. Tais processos delineiam um contexto político extremamente disputado em torno do gênero e da sexualidade (FACCHINI; FRANÇA, 2020).

No ano de 2019, quando o presidente Jair Bolsonaro colocou em curso seu projeto reacionário para o Brasil, mais uma vez foram registrados altos índices nacionais de violência contra a população LGBTI: naquele ano, os dados sobre violência letal compilados pelo movimento social indicaram 329 mortes violentas (homicídios e suicídios) de pessoas LGBTI (OLIVEIRA; MOTT, 2020). Os alarmantes números devem ser entendidos no âmbito de estratégias mais amplas do movimento LGBTI no Brasil para a denúncia e o enfrentamento da violência contra essa população (COACCI, 2020; EFREM FILHO, 2016). É nesse contexto que surge o controverso título de “campeão mundial de homicídios de LGBTIs”, atribuído ao país pelo movimento social. Tais discursos ativistas disputam espaço com a também complicada imagem de “paraíso sexual”, que enfatiza a sensualidade como marca nacional no turismo internacional, aspecto frequentemente associado ao país no exterior (SIMÕES, 2016).

Nenhum desses elementos por si sós são capazes de indicar qualquer “verdade nacional” nos entrecruzamentos de gênero, sexualidade, violência e nação no Brasil, e é por

isso que, ao mobilizá-los, não tenho nenhuma pretensão normativa. Pelo contrário, aciono aqui esses elementos de maneira muito impressionista para enfatizar como questões de gênero e sexualidade têm ocupado um lugar crucial no cenário político brasileiro. No centro dos imaginários nacionais, esses aspectos articulam-se ao terreno que sustenta a constituição dos discursos relacionados aos refugiados LGBTI, eles mesmos operando representações da nação e de seus “outros” generificados e sexualizados.

Minha abordagem baseia-se, portanto, no entendimento de que gênero e sexualidade ultrapassam sujeitos concretos, atuando também na construção de fronteiras nacionais internas e externas e oferecendo uma linguagem para “as relações de poder entre nações e para o status dos sujeitos coloniais” (SCOTT, 1999, p. 44). Nessa direção, é importante observar que as acirradas disputas em torno do gênero e da sexualidade nos cenários políticos contemporâneos excedem o contexto brasileiro, particularmente diante da força adquirida por movimentos conservadores que hoje operam em escala transnacional. No contexto europeu, Éric Fassin se pergunta em que medida os “novos nacionalismos sexuais” ameaçam os valores relacionados à ideia de “democracia sexual”, diante dos seus usos “islamofóbicos, xenofóbicos, quando não racistas, na Europa de hoje” (FASSIN, 2012, p. 288). Jasbir Puar (2007), por sua vez, cunha a noção de “homonacionalismo” para sinalizar o uso de identidades gays e lésbicas no contexto de imaginários políticos conservadores, cujo efeito é não apenas o reforço de perspectivas normativas diante de populações migrantes, mas também o obscurecimento da violência contra pessoas LGBTI no interior das fronteiras nacionais. Tais contribuições críticas às relações entre o refúgio de pessoas identificadas como LGBTIs e a produção de escalas morais entre as nações são muito pertinentes, mas não podem ser transpostas para o cenário brasileiro sem as devidas mediações.

No Brasil, como vimos, revela-se mais que tudo um terreno ambíguo, no que tange às ficções discursivas em volta de “homonacionalismos” e “democracias sexuais”. Nesse terreno, encontram-se em oposição, de um lado, os esforços de “cidadanização” da população LGBTI nas últimas década e, os discursos de ódio e políticas antigênero e antidireitos sexuais do atual governo de extrema-direita; do outro lado estão as imagens de uma “nação sensual” e a cruel violência letal contra pessoas identificadas como LGBTI. Ao mesmo tempo, persistem nas políticas sexuais contemporâneas – e particularmente no entrecruzamento de refúgio, gênero e sexualidade – antigas “paisagens coloniais”, que representam determinadas regiões do planeta como “mundos anacrônicos de privação e irrealidade” (MCCLINTOCK, 2010, p. 186) .

Nesses mundos refratários às políticas progressistas, o Brasil parece ocupar um espaço controverso. Na impossibilidade de uma definição inequívoca da nação como uma “democracia

sexual”, atualizam-se de forma ambivalente as práticas e os discursos sobre refugiados LGBTI no país. Durante minha experiência de pesquisa, registrei situações nas quais colegas de distintas nacionalidades julgaram inconcebível que alguém solicitasse refúgio com base em orientação sexual e identidade de gênero no Brasil. Certa feita, conversando com um professor estadunidense, ficou clara sua perplexidade: “Mas por que alguém que se identifica como LGBTI desejaria vir ao Brasil?”. Sua reação mais imediata foi argumentar que as pessoas deveriam estar “fraudando” o sistema para obter o refúgio – o que colocava sob suspeita não apenas os migrantes, mas também a pesquisadora, um tipo de suspeição que é comum no contexto do refúgio. Essa reação pode ser explicada pelo desconhecimento das condições de escolha referentes a deslocamentos forçados, mas a perplexidade sugere também que as contradições presentes nas narrativas-modelo do refúgio e da diversidade sexual comuns nos países do norte global, que se apresentam como “destinos naturais” para refugiados LGBTI, tornam-se explicitamente insustentáveis quando observadas desde um país como o Brasil. Por si só, isso justifica a rentabilidade da pluralização dos contextos etnográficos nos estudos relacionados às “migrações queer” (LUIBHÉID, 2008; MANALANSAN, 2006).

DISCURSOS E PRÁTICAS VOLTADOS A REFUGIADOS LGBTI NO UNIVERSO HUMANITÁRIO BRASILEIRO

Essas contradições revelam-se também nas dificuldades encontradas pelas agências internacionais para visibilizar o tema do refúgio de LGBTIs no Brasil. Um funcionário da unidade de proteção do Acnur relatou-me em uma entrevista, por exemplo, que nos últimos anos a maior dificuldade enfrentada pela agência no país era a ausência de uma “voz pública” de um refugiado LGBTI, já que os esforços pela busca de sujeitos que poderiam encarnar a categoria esbarravam na frequente recusa dos refugiados a incorporar uma identidade sexual estável e torná-la pública³. Essa percepção corrobora os relatos de uma gestora de uma importante entidade voltada para refugiados no Brasil da recorrente frustração causada pelas trajetórias de refugiados LGBTI que passavam pela entidade, pois não correspondiam às expectativas daqueles que as buscavam, como pesquisadores e jornalistas⁴. Eram histórias como a de um solicitante

³ Entrevista realizada em Brasília, em 25 de maio de 2016, com um coordenador de setor do Acnur no Brasil.

⁴ Entrevista realizada em São Paulo, em 16 de maio de 2016, com a gestora de uma entidade de acolhida a refugiados no Brasil.

de refúgio de um país africano que, uma vez no Brasil, iniciou um processo para “curar” sua homossexualidade com a “ajuda” de uma igreja neopentecostal. Ou de uma refugiada de um país do Oriente Médio que passara a questionar sua própria identidade sexual como lésbica, atribuindo-a a uma possível repressão da sexualidade feminina em seu país de origem.

Os exemplos ilustram as dificuldades em torno das estratégias de “sensibilização” social em relação ao tema. Como uma de suas principais ações nesse sentido, em 2018 o ACNUR Brasil lançou um levantamento das solicitações de refúgio com base em orientação sexual e identidade de gênero (ACNUR, 2018). Os números são bem-vindos a um panorama geral dos registros oficiais, mas é importante notar que não incluem os intensos fluxos venezuelanos dos últimos anos e – como outros levantamentos que dependem da explicitação de identidades sexuais – são passíveis de subnotificação (ANDRADE, 2019; FRANÇA; FONTGALAND, 2020). Com base em dados coletados até o ano de 2016, o levantamento registrou 369 solicitações de refúgio com base em orientação sexual e identidade de gênero (52,8% pendentes, 10,8% recusadas ou arquivadas e 35,2% reconhecidas). A grande maioria das solicitações vinha de migrantes de países africanos, com “homens gays” e “bissexuais” (57,3%) em muito maior número que as “mulheres lésbicas” (10,3%) e “mulheres trans” (1%).

O levantamento – descrito como o quarto do tipo no mundo, o que posicionaria o Brasil ao lado da Inglaterra, Bélgica e Noruega nesse tipo de iniciativa – foi descrito como “mais um passo na construção de um ambiente de proteção sensível às necessidades específicas das pessoas LGBTI” (ACNUR, 2018). Para além do levantamento realizado, o país tem se destacado, segundo o Acnur, “na promoção de boas práticas em relação à proteção e integração de pessoas refugiadas LGBTI”, como demonstram a adoção de formulários para solicitação de refúgio sensíveis à orientação sexual e à identidade de gênero e os vários treinamentos realizados em parceria com o governo brasileiro e a sociedade civil (ACNUR, 2017).

Além das mencionadas práticas de gestão de dados, capacitação profissional e sensibilização pública, as políticas de abrigo acompanham os esforços das agências humanitárias no Brasil em relação aos refugiados LGBTI. É nesse quesito que a gestão migratória se encontra com mais força com as experiências migrantes, obrigada a negociar suas estratégias de acolhimento tanto diante de refugiados reconhecidos como LGBTI como diante daqueles que se distanciam desse universo.

Durante minha experiência de pesquisa, trabalhadores de agências humanitárias em São Paulo relataram casos como o de uma refugiada síria recém-chegada que descreveu grande desconforto ao deparar com um casal de mulheres lésbicas no abrigo ao qual fora destinada. Outro relato dá conta de um refugiado de um país da África, descrito como muçulmano, que

procurou a entidade de acolhida em razão de um sonho que o trouxera grande aflição, no qual era “atacado sexualmente” pelo companheiro de quarto gay. A essas demandas, os serviços procuravam oferecer uma resposta equilibrada entre a indisponibilidade de vagas de abrigo, o respeito à diversidade cultural e religiosa dos refugiados e, por fim, a necessidade da sua adaptação às “regras culturais” sobre gênero e sexualidade supostamente vigentes no Brasil, tidas pelos trabalhadores humanitários como bastante difíceis para aqueles que eram percebidos como árabes ou muçulmanos⁵.

No caso de refugiados sob a alcunha LGBTI, me parece significativa a história de um rapaz camaronês que vivia em um abrigo para refugiados na região central da cidade de São Paulo, com quem tive algumas conversas em 2017. Autoidentificado como gay, sua identidade sexual era mantida em segredo, compartilhada apenas com alguns funcionários do sistema humanitário. Em nossos encontros, circulamos pelo Largo do Arouche, território paulistano historicamente marcado pela diversidade de expressões de gênero e sexualidade. Nossas caminhadas, no entanto, não alcançavam a vibrante circulação noturna do Arouche: ao fim da tarde, meu interlocutor deveria retornar ao abrigo, o que lhe causava grande frustração. O rígido controle dos horários o impedia de usufruir da “noite gay” na cidade, que tanto parecia lhe encantar. Nesse caso, a dimensão da sexualidade não é banal. Para além da impossibilidade do prazer tão frequentemente recusado aos “refugiados” em favor de uma narrativa de sofrimento, a proibição o impedia de ampliar suas relações e de se experimentar como sujeito, considerando que nas grandes cidades os espaços de lazer noturno são centrais na constituição de subjetividades, de redes de amizade e parcerias afetivas relacionadas à homossexualidade, como já explorei largamente em outros trabalhos (FRANÇA, 2012).

Essas são algumas das negociações e efeitos em torno do acolhimento que implica o escrutínio e o atendimento individual dos sujeitos, mas também é importante mencionar abrigos de grande porte e aqueles que se assemelham a campos de refugiados, como os que têm marcado a acolhida de venezuelanos no Brasil. Estima-se que nos últimos anos ingressaram no país mais de 718 mil venezuelanos, dentre os quais cerca de 320 mil têm residência permanente no país, 92 mil são solicitantes de refúgio e 51 mil são refugiados reconhecidos (R4V, 2023). Esses números também resultam de uma escolha dos atores envolvidos nesse processo em dar prioridade à modalidade de “refúgio” diante de outras categorias de migração. No Brasil, a resposta ao grande número de venezuelanos que ingressou no nos últimos anos pela região

⁵ Como observa Jullyane Carvalho Ribeiro (2022), a dimensão da domesticidade tal como procuram reproduzir os abrigos também desempenha um papel nas relações de disciplinamento que envolvem supostas “regras culturais” nacionais.

Norte do país se deu pela Operação Acolhida, uma articulação entre o governo federal, o Acnur e o Exército brasileiro, responsável por acolher esses migrantes na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, além de promover seu abrigo e interiorização, ou seja, seu realocamento em outras regiões.

A maior operação humanitária já colocada em prática no país representa um ponto de inflexão importante, justamente pela dimensão e pela complexidade das práticas que implicam, no vocabulário da Operação Acolhida, “acolher” e “interiorizar”. Paralelamente, os estudos de cunho antropológico sobre os dispositivos de gestão de populações “refugiadas” na última década permitem observar continuidades que se dão na tensão entre a proteção e o controle de sujeitos construídos como “vulneráveis”, sejam eles palestinos, sejam colombianos, sejam venezuelanos, sejam warao (FACUNDO, 2017; HAMID, 2019; ROSA, 2021; VASCONCELOS, 2021). Vale mencionar, também em diálogo com os trabalhos citados, que não se trata apenas da construção do refugiado como “vulnerável”, mas de uma escala de vulnerabilidades que responde a uma economia moral do humanitarismo e opera na distribuição de determinadas classes de refugiados em territórios específicos, fixando espaços e sujeitos. Nessa economia moral, o gênero e a sexualidade desempenham um papel fundamental, como demonstra a etnografia de Jullyane Ribeiro sobre “fazer-se refugiada” na cidade de São Paulo (RIBEIRO, 2021).

Quando tratamos de refugiados LGBTI, as estratégias específicas de abrigo também se emaranham com determinadas economias morais e moralidades, produzindo visibilidades e invisibilidades simultâneas⁶. Compreendo que a migração de venezuelanos e as tecnologias de governo aí implicadas não apenas aumentaram a visibilidade dos refugiados LGBTI no país, mas ajudaram a dar contorno a essa categoria no universo humanitário, também produzindo modos de interpelação dos sujeitos, em termos de identidade sexual e gênero.

No caso de Boa Vista, a negociação entre governo, militares e agências humanitárias resultou no envio preferencial dos refugiados identificados como LGBTIs para abrigos distantes daqueles habitados sobretudo por “famílias” e “homens solteiros”, com vistas a evitar conflitos e a proteger os migrantes LGBTI (FRANÇA; FONTGALAND, 2020; SOUSA, 2020). De uma

⁶ Vale observar que em muitos casos as iniciativas de segmentação produzem efeitos imprevistos, não raro indesejados, até mesmo diante do princípio de que é preciso “proteger” uma população mais “vulnerável”. Talvez o caso mais emblemático seja o do campo de refugiados de Kakuma, no Quênia, onde surgiram centenas de refugiados LGBTI ugandenses após a edição de leis anti-homossexualidade aprovadas em Uganda, em 2014: a definição de um espaço específico para os LGBTIs, sob a justificativa de garantia de sua segurança física, gerou a hipervisibilidade dessa população e sua consequente exposição à violência no contexto mais amplo do campo (CAMMINGA, 2020). No caso das estratégias de abrigo de refugiados LGBTI no Brasil, não posso afirmar que a segurança mais imediata das pessoas tenha sido comprometida pela escolha de segmentar grupos e territórios.

perspectiva de regulação dessas populações, as “famílias” potencialmente agiriam para afastar pessoas tidas como LGBTIs das crianças, enquanto homens solteiros representariam um perigo à convivência no abrigo, pelo seu potencial de agressão contra os migrantes LGBTI – e, talvez, pela atração sexual exercida por “lascivos” LGBTIs sobre esses “disponíveis” homens. Por outro lado, as classificações excluiriam migrantes identificados como LGBTIs da condição de família. Como podemos observar, a preocupação com os conflitos relacionados a identidade sexual e de gênero implica, assim, a produção de economias morais específicas, que se dão numa lógica de demarcação de fronteiras muitas vezes ambíguas entre grupos “vulneráveis” e grupos potencialmente “perigosos” (FRANÇA; FONTGALAND, 2020; YURDAKUL; KORTEWEG, 2021).

Nos termos de De Lauretis (1987), os abrigos podem ser entendidos como tecnologias de gênero atuantes nos processos de refúgio, até mesmo no modo como convocam refugiados a assumir identidades sexuais e de gênero específicas. Ao longo da pesquisa, por exemplo, observei que as siglas e identidades manejadas pelo humanitarismo eram frequentemente pouco familiares a meus interlocutores de pesquisa, e alguns diziam ter conhecido a categoria LGBTI no Brasil. Uma dessas situações ilustra bem esse aspecto: num abrigo para refugiados LGBTI em Manaus, numa conversa sobre identidades sexuais, um rapaz que era companheiro de uma “mulher transexual” identificou-se inicialmente como “heterossexual”. Em seguida, parou por um instante e refletiu que, se estava no abrigo para LGBTI, provavelmente deveria se encaixar em alguma daquelas identidades, sendo então “bissexual”. Isso gerou imediatos protestos da companheira, que se identificava como uma mulher transexual – e por isso via o companheiro como heterossexual. A história também ilustra a maneira como a passagem dos migrantes pelas instituições humanitárias, independentemente de suas motivações preponderantes para o refúgio, os transformava em refugiados LGBTI quando eram reconhecidos a partir de sexualidades e expressões de gênero não vistas como cisheterossexuais.

Situações como as que acabo de descrever permitem afirmar que as práticas e discursos relacionados aos refugiados LGBTI no universo humanitário operam aqui não apenas no sentido de acomodar uma população já existente, mas também como dispositivos de governamentalidade – e de sexualidade –, produzindo categorias e assujeitamentos (FOUCAULT, 2003; FOUCAULT, 2008). Nessa direção, Fassin e Salcedo (2015) e Murray (2013) abordam certo “aprendizado” das categorias ocidentais relacionadas a gênero e sexualidade no decorrer dos processos de refúgio, desde uma perspectiva crítica dos constrangimentos e processos de produção de verdade ali envolvidos. Sobre esse aspecto, é preciso ainda lembrar que a produção de tais identidades e categorias produz também o seu “verso”, os que precisam “aprender” a conviver no seu

cotidiano com pessoas identificadas como LGBTIs, sendo “educados” em relação a normas de gênero e sexualidade supostamente vigentes no Brasil. Operando sob a percepção de migrantes como elementos externos à sociedade de acolhida, tais práticas e discursos criam também uma ficção de homogeneidade do espaço nacional.

O alargamento da categoria de “refugiado” para “grupos sociais específicos” e as ações que o acompanham são evidentemente muito importantes para a garantia dos direitos das pessoas identificadas como LGBTIs, mas isso não permite que nos eximamos de uma perspectiva crítica desses processos. Nesse ponto, acompanho aqui a reflexão de Didier Fassin, a quem, no plano internacional, uma das implicações desse alargamento é o aprofundamento da “representação dos incivilizados e não-democráticos outros”, colaborando para a produção de uma “geografia moral do mundo” (FASSIN, 2016, p. 93). A partir de um olhar para a França, o autor observa ainda como nesses marcos se dá não apenas a representação do “outro”, mas a construção do Ocidente como uma “democracia sexual” defensora dos direitos das mulheres, diminuindo a atenção à recusa das solicitações de refúgio em outras bases e à crescente hostilidade com que são tratados os migrantes do país europeu. Ao mesmo tempo, é importante observar que nem por isso é possível definir os solicitantes de refúgio que o fazem com base em sua identidade sexual e de gênero como privilegiados: seu reconhecimento depende de processos de elegibilidade que funcionam como uma espécie de funil, cuja saída é cada vez mais estreita e depende do êxito dos solicitantes na performance de uma versão de refugiado LGTBI que pareça plausível para as autoridades do refúgio⁷.

De toda forma, no caso brasileiro, como vimos, o pertencimento das “democracias sexuais” ao Ocidente resta muito ambíguo. Não é por isso, porém, que as práticas relacionadas ao “refúgio LGTBI” deixam de construir semelhantes fronteiras entre “nós” e “eles”. Nesta seção, procurei desenhar esse terreno arenoso sobre o qual se movimentam as práticas e discursos humanitários em relação a uma inédita população de “refugiados LGTBI” no Brasil. No próximo item, destaco as contradições dessa empreitada diante da persistência da precariedade do cotidiano desses migrantes e refugiados num país marcado por históricas desigualdades.

7 No contexto deste artigo, não cabe realizar uma extensa revisão bibliográfica sobre o tema. Já há um conjunto relevante de pesquisas sobre as ambiguidades entre proteção e controle nas políticas legais e sociais de reconhecimento e sobre os processos de subjetivação envolvidos (FASSIN; SALCEDO, 2015; FRANÇA, 2023; GIAMETTA, 2019; KOBELINSKY, 2015; LEWIS, 2014; MURRAY, 2016; SALEH, 2020; SHAKHSARI, 2014). Nesse conjunto de estudos, os processos relacionados a fronteiras, bem como as dinâmicas de racialização e precariedade encontradas por migrantes reconhecidos como LGBTIs nos processos de “integração”, também têm ganhado destaque (BHAGAT, 2020; CAMMINGA, 2018; FRANÇA; FONTGALAND, 2020; HODGE, 2019; LUIBHÉID; CHÁVEZ, 2020; ZARCO ORTIZ; CHACÓN REYNOSA, 2020)

PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO E PRECARIIDADES

Recentemente, a emergência de vozes públicas como as de Elvis Messias e a de uma refugiada lésbica de um país da África têm contribuído para os esforços de sensibilização em torno dos refugiados LGBTI encaminhados pelas entidades humanitárias. Uma dessas vozes públicas é Maria, uma mulher de raciocínio rápido e postura firme que me recebeu em uma tarde quente de janeiro de 2020 em seu apartamento, num conjunto habitacional popular, num bairro periférico da cidade de São Paulo⁸. A paisagem desses bairros é marcada pela presença de migrantes de países do continente africano, onde enfrentam a pobreza e a ausência de infraestrutura urbana igualmente vividas pelas populações brasileiras nas periferias das grandes cidades. Maria residia, naquele momento, com sua esposa e com uma filha pequena, fruto do tratamento de reprodução assistida realizado num hospital público brasileiro.

Maria estava havia sete anos no Brasil, para onde se deslocou porque queria viver sua sexualidade “abertamente”. Esse desejo fez com que evitasse migrar para Portugal, a princípio um destino mais vantajoso em relação às condições econômicas e às políticas de suporte para refugiados, onde já teria redes familiares. Justamente essas redes, contudo, configuravam-se como uma desvantagem para ela, pois sentia a necessidade de “evitar a sensação de estar em Moçambique de novo”. No seu caso, isso significava evitar a vigilância e a reprovação familiar. Maria passou a colocar-se nos eventos humanitários como refugiada e lésbica por meio de um convite do Acnur para que participasse do lançamento de uma cartilha sobre refugiados LGBTI, em 2017. Maria esteve novamente, em meados do ano seguinte, no lançamento da plataforma de dados sobre refúgio e LGBTIs em São Paulo. Naquela ocasião, apresentada como “refugiada lésbica”, vestida com roupas tradicionais africanas, Maria fez uma fala emocionada, ressaltando o quanto “estava no seu limite” quando decidiu deixar o país. Segundo ela, “o Brasil tem discriminação”, mas também tem leis que “protegem LGBTI”; e que “é difícil ser LGBTI na África, em qualquer país da África”. Dizia-se feliz e agradecida ao Brasil “por ter aberto as portas”.

Na conversa que tivemos, emergiram as mesmas questões em torno de “viver abertamente”. Também foram enunciados, no entanto, outros aspectos referentes à sua experiência no Brasil, para além daqueles destacados no evento do Acnur, no qual, de certa forma esperava-se um testemunho correspondente ao discurso dominante sobre o “refúgio LGBTI”. Para além das

⁸ Entrevista realizada em São Paulo, em 17 de janeiro de 2020.

questões relacionadas à sexualidade, nossa conversa permitiu inferir que, se no Brasil algumas portas se abriram, outras se fecharam. Maria precisara cursar novamente a graduação em tecnologia da informação, na esperança de obter uma formação nacional, já que a formação obtida em África era desvalorizada no mercado de trabalho brasileiro. Mesmo lançando mão dessa estratégia, no entanto, não conseguira trabalhar na sua área de formação e encontrava-se desempregada quando a entrevistei, obtendo alguma remuneração de palestras e entrevistas como refugiada.

Em nossa conversa, Maria comentou também um episódio de racismo que sofrera no metrô de São Paulo, quando lhe recusaram o assento especial no transporte público, ainda que portasse muletas. O episódio não foi uma surpresa para ela: “A gente conhece o Brasil, sabemos que tem racismo”. Referia-se às novelas brasileiras vistas em Moçambique, que mostravam o racismo, mas também ataçavam em pessoas como ela a imaginação e o desejo de migrar para o Brasil na intenção de “viver abertamente” sua sexualidade, na contramão de um vetor Norte-Sul normalmente atribuído a essas migrações (THEODORO; COGO, 2021). Sua difícil mobilidade e a dor constante eram consequências de um atropelamento que lhe rendera um grave problema no pé. Quando nos encontramos, estava revoltada com a morosidade da Justiça brasileira em responsabilizar o motorista e percebia o problema de saúde como outro empecilho para a obtenção de um trabalho digno, somado à sua sexualidade e à situação como refugiada, vistas como desvantagens no mercado de trabalho. Numa crítica aos discursos sobre a “inclusão” social de refugiados, dizia: “Refugiada, lésbica e agora com problema no pé. As pessoas falam de inclusão, mas não é assim: logo quando chego, já veem tudo e não me contratam”.

Pouco lembrados pelos discursos e pelas ações do universo humanitário, os processos de racialização que dificultam a inserção laboral de refugiados observados no cotidiano de outros interlocutores refugiados reconhecidos como LGBTIs na cidade de São Paulo. Tais interlocutores viram suas formações, capacidades e experiências profissionais serem desvalorizadas no país, o que tornava a busca por trabalho digno bastante penosa. Era o caso de um professor de inglês de Bangladesh, por exemplo, que se esforçava para afastar qualquer sotaque que pudesse acionar o preconceito dos potenciais alunos quanto a professores refugiados. Outro interlocutor, de origem síria e nacionalidade palestina, queixava-se de ser visto como alguém “ignorante” no país, a despeito da dupla formação em ciências sociais e ciências da religião e do seu grau de conhecimento da cultura e da língua árabe.

O trabalho e a precariedade cotidiana constituíam as principais preocupações dos meus interlocutores de pesquisa. Isso não significa que os aspectos relacionados a suas identidades sexuais e expressões de gênero não suscitassem interesse: pelo contrário, seus percursos eram

atravessados por inquietações, desejos, curiosidades e transformações em relação a gênero e sexualidade, mas nada disso provocava o desespero sentido diante da ausência de oportunidades no país. Essa era também uma preocupação central nas entrevistas realizadas com as primeiras refugiadas venezuelanas residentes no abrigo para refugiados LGBTI de Manaus.

O primeiro abrigo do Brasil voltado para refugiados LGBTI foi inaugurado no final de 2018, com capacidade para ao menos 8 pessoas, que podiam residir no local por até 45 dias e recebiam posteriormente um auxílio-aluguel por um período máximo de 90 dias. O projeto foi financiado em parte pela União Europeia, com doação de mobiliário pelo Acnur, e em parte pelo movimento LGBTI manauara, por meio de atividades beneficentes. Entre as refugiadas que inauguraram o abrigo de Manaus havia dois casais de venezuelanas que já haviam deixado a casa e recebiam auxílio para o aluguel quando as entrevistei⁹. Os dois casais dividiam uma pequena casa não muito distante dali, onde recebiam doações de mantimentos. As mulheres estavam na faixa dos 30 anos e viviam no Brasil havia mais de 7 meses, deslocando-se entre as cidades de Boa Vista e Manaus, no Norte do Brasil. Uma das interlocutoras, que vivera nas ruas por três meses, logo na chegada ao Brasil, descreveu sua experiência como profundamente perturbadora: “Fora do tempo, sem relógio, sem celular, como uma indigente”; a situação jamais foi relatada aos familiares. Assim como muitas outras migrantes, haviam migrado para o Brasil com o objetivo de enviar remessas econômicas à família na Venezuela, com quem falavam diariamente pelo telefone, embora omitissem a precariedade que enfrentavam devido a um sentimento de vergonha. Com trajetórias profissionais em escritórios e empregos estáveis em seu país, todas batalhavam diretamente nos semáforos de Manaus, vendendo água para motoristas: “Somos quatro aqui, e nenhuma conseguiu emprego. Nenhuma. No dia em que não trabalhamos, saímos para entregar currículos. Nada. Ninguém. Às vezes a gente se sente impotente. Quando eu pensei que ia vender alguma coisa na rua? Nunca”.

Somavam-se a essas dificuldades o peso das expectativas da família que permanecera na Venezuela, a forte sensação de descenso social e a vergonha sentida pelas condições precárias vividas. Como ressaltou o agente do Acnur em uma entrevista em Manaus, os refugiados venezuelanos viam-se atados aos mesmos esquemas de precariedade laboral vividos pelos brasileiros, e o acesso ao trabalho apresentava-se como o maior desafio para esses migrantes¹⁰.

9 As informações mobilizadas aqui são decorrentes de entrevista em grupo realizada com as ex-residentes do abrigo em Manaus, em 27 de janeiro de 2019. Durante cerca de 10 dias, pude conviver com os residentes e ex-residentes do espaço pelo que agradeço à ONG Manifesta LGBT+, entidade gestora do abrigo, pela oportunidade.

10 Entrevista realizada em Manaus em 29 de janeiro de 2019, com o então chefe do escritório do ACNUR na cidade.

Com minhas interlocutoras não era diferente. Além das altas taxas de desemprego no país, entretanto, é preciso enfatizar o frequente rechaço vivido pelos migrantes nas situações de trabalho: “Por sermos migrantes, sofremos. Quando trabalhamos na rua, dizem: ‘Venezuelana? Não tenho nada’. Nos fecham a porta. É um trabalho duro. É caminhar, caminhar, caminhar. Eu estava acostumada a trabalhar num escritório. E vim parar no Brasil, num semáforo”. Viver nas praças ou trabalhar nas ruas e nos semáforos é uma experiência comum aos migrantes venezuelanos que chegam pela fronteira norte do país. “Não conhecemos a cidade e seus pontos de atração: o que conhecemos muito bem é o semáforo!”, diziam minhas interlocutoras. Era clara a distância que as separava dos turistas internacionais que usufruíam dos pontos históricos da cidade e da natureza exuberante daquela região amazônica, expondo também as desigualdades entre os diferentes regimes de mobilidade ali presentes (GLICK SCHILLER; SALAZAR, 2013).

Durante a conversa com os casais de mulheres, evidenciava-se uma profunda insatisfação e perplexidade diante das condições de vida no Brasil, num sentimento de frustração e desvalor que contrastava enormemente com o burburinho em torno dos refugiados LGBTI. No início de nossa conversa, minhas interlocutoras contaram de sua participação em reportagens para diversas mídias, incluindo a televisão local, quando se inaugurara o abrigo LGBTI. Também receberam visitas de “pessoas da Europa”, que traziam a esperança de maiores oportunidades e de um trabalho digno. Infelizmente, as oportunidades não acompanhavam a visibilidade na mídia e o valor positivo atribuído às causas relacionadas à diversidade sexual e de gênero no universo do humanitarismo, o que apenas aumentava o sentimento de frustração diante da precariedade das condições vividas.

Embora as cidades de São Paulo e Manaus estejam a 3.873 km de distância e as situações de deslocamento aqui relatadas sejam muito distintas – a começar pelos processos de reconhecimento individuais ou massivos da condição de refúgio –, as experiências aqui descritas são atravessadas pela mesma dinâmica: os discursos e práticas relacionados aos refugiados LGBTI impelem à valorização de refugiados LGBTI no universo humanitário, convocando-os a assumir determinada posição (sexual) de sujeito, ao mesmo tempo que a pobreza e os processos de racialização sofridos os empurram para um lugar de desvalorização social. Ao falar de processos de racialização, não me refiro unicamente ao modo como a “raça” é percebida a partir de traços fenotípicos, mas à maneira como determinados grupos são racializados, ao serem hierarquizados socialmente como “outros”, como não pertencentes a determinada “cultura” ou “nação” (BRAH, 1996). Tais processos, entretanto, não deixam de se articular aos racismos como sistemas de desigualdade historicamente situados, que, no caso das experiências

de deslocamento, inscrevem migrantes e refugiados em regimes de hierarquias e desigualdades étnico-raciais diferentes daqueles vigentes em seus países de origem.

No caso daqueles identificados como refugiados LGBTI, a racialização de seus corpos e de suas identidades de gênero e sexualidade contribui para os vários contextos de insegurança em que se encontram, em meio às esperas e indefinições dos processos de documentação, associados também à informalidade laboral e às dificuldades de acesso a determinados direitos. Tudo isso desenha para esses migrantes um cotidiano de precariedade que também pode ser entendido como um efeito da gestão das fronteiras nacionais nos processos de deslocamento (GIAMETTA, 2019; HODGE, 2019; SEITZ, 2017; WRIGHT, 2018). Nessa direção, concordo com Didier Fassin, quando aponta que, no que concerne aos refugiados, estamos lidando com uma precariedade que é a um só tempo subjetiva, material, legal e social (FASSIN, 2018).

No escopo deste artigo não cabe uma discussão mais abrangente da noção de precariedade, amplamente utilizada na teoria social nos últimos anos (HAN, 2018; MILLAR, 2017). Dadas essas limitações e para os fins deste trabalho, dialogo aqui com a abrangente definição elaborada por Judith Butler, que descreve a “precariedade” como a

condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem mais que outras com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. (BUTLER, 2015, p. 46).

Concordo com Han, entretanto, no sentido de que a ideia de precariedade aqui não parece ser o “fim de uma história”, mas o “começo” (HAN, 2018, p. 332). Considero que a etnografia, ao prover uma análise mais próxima das experiências vividas pelos sujeitos e de suas possibilidades de agência, pode oferecer uma importante contribuição para uma compreensão mais nuançada das precariedades experimentadas por eles num mundo de desigualdades, tal como o nosso.

Nas periferias das grandes cidades, migrantes disputam espaço nos semáforos e nos subempregos com brasileiros em situação de pobreza, notadamente de populações nacionais subalternizadas, como negros e indígenas. No caso brasileiro, é difícil não perceber que as diferentes dimensões de precariedade enfrentadas por refugiados e migrantes guardam similaridade com a pobreza que aflige a população brasileira como um todo, cujo entendimento passa justamente pela compreensão de suas formas heterogêneas, em relações que se alinham estreitamente com outras condições de vida (DAS; RANDERIA, 2015). Atenta a como essas diferentes “condições de vida” de migrantes e refugiados se entrelaçam à pobreza urbana no

Brasil, procurei abordar nesta seção as precariedades vividas por refugiados identificados como LGBTIs sem perder de vista como, dadas as particularidades de seus pertencimentos e

de suas experiências como migrantes, tais precariedades a um só tempo se aproximam e se distanciam das desigualdades que atingem a população brasileira de modo geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, realizei uma aproximação crítica ao tema do refúgio articulado à diversidade sexual e de gênero, de forma a questionar os sentidos atribuídos aos refugiados LGBTI no Brasil. No que concerne particularmente a gênero e a sexualidade, entendo as práticas e discursos voltados para a população de refugiados LGBTI a partir de sua dimensão produtiva de poder, no sentido de que essas mesmas práticas e discursos produzem os sujeitos e populações que se destinam a acolher.

Nesse contexto, a articulação das categorias relacionadas a gênero, sexualidade e raça emerge como um tema central à discussão contemporânea sobre refúgio, que procurei explorar etnograficamente a partir dos discursos envolvendo refugiados LGBTI no Brasil e da precariedade das condições de vida enfrentadas por migrantes e refugiados assim identificados. No caso de “refugiados LGBTI”, é importante considerar como suas expressões de gênero e identidades sexuais são também racializadas e devem ser analisadas considerando os contextos de desigualdade enfrentados por esses sujeitos. Discutir a situação de refugiados LGBTI no Brasil sem pensar nas limitações impostas pelas experiências de racialização vividas por esses sujeitos apresenta-se, portanto, como um caminho no mínimo ineficaz, quando não eticamente questionável – considerando que inclusive tais experiências delimitam espaços mais ou menos inseguros para expressões não normativas de gênero e sexualidade.

Meus esforços aqui se deram diante da preponderância dos contextos de produção de conhecimento do Norte Global sobre “refúgio, gênero e sexualidades”. É importante enfatizar que as práticas que descrevo aqui, aliás, não estão apartadas das dinâmicas globais, tampouco as reproduzem: como vimos, a figura do “refúgio LGBTI” encontra discursos e práticas próprios no Brasil, que se interconectam com processos internacionais mais amplos, ao mesmo tempo que produzem respostas particulares. Assim, chamo a atenção, neste trabalho, para como esses discursos se constituem no Brasil diante de imaginários de nação erigidos sobre as ambiguidades que marcam as “democracias sexuais” do Sul no plano internacional. Argumento, entretanto, que, nessas “democracias do Sul”, tais dinâmicas se dão em meio a históricos e persistentes cenários de desigualdade, que posicionam as situações de precariedade vividas por migrantes e

refugiados contemporâneos em face de populações nacionais subalternizadas ao longo de uma extensa trajetória colonial.

REFERÊNCIAS

1. ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. **DIRETRIZES SOBRE PROTEÇÃO INTERNACIONAL Nº 09** - Solicitações de Refúgio baseadas na Orientação Sexual e/ou Identidade de Gênero no contexto do Artigo 1A(2) da Convenção de 1951 e/ou Protocolo de 1967 relativo ao Estatuto dos Refugiados. Cidade: Acnur, 2012. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9748.pdf>. Acesso em: 07 abr. 2023.
2. ACNUR, 2018. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/refugiolgbi/>. Acesso em: 05 jun. 2021.
3. ACNUR, 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2017/11/22/acnur-apresenta-desafios-e-boas-praticas-para-a-integracao-de-pessoas-refugiadas-lgbti/>. Acesso em: 05 jun. 2016.
4. ACNUR 2020. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2020/06/23/pablo-vittar-e-liberatum-se-unem-ao-acnur-em-apoio-aos-refugiados-no-brasil-e-lancam-video-nesta-quarta-24-6/>. Acesso em: 20 jul. 2021.
5. ANDRADE, Vítor Lopes. **Refúgio por motivos de orientação sexual: um estudo antropológico na cidade de São Paulo**. Florianópolis: Editora UFSC, 2019.
6. BHAGAT, Ali. Queer necropolitics of forced migration: cyclical violence in the African context. *Sexualities*, Essex, v. 23, n. 3, p. 361-375, mar. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1363460718797258> . Acesso em: 05 jun. 2023.
7. BRAH, Avtar **Cartographies of diaspora: contesting identities**. London, New York: Routledge, 1996.
8. BUTLER, Judith. **Giving an account of oneself**. 1. ed. New York: Fordham University Press, 2005.
9. BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. v. 1.
10. CAMMINGA, B. **Transgender refugees and the imagined South Africa: bodies over borders and borders over bodies**. New York: Springer Science Business Media, 2018.
11. CAMMINGA, B. Encamped within a camp: transgender refugees and Kakuma Refugee Camp (Kenya). In: BJARNESEN, Jesper; TURNER, Simon. **Invisibility in African Displacements: from structural marginalization to strategies of avoidance**. 1. ed. Uppsala: Nordic Africa Institute; London: Zed Books, 2020. v. 1. p. 270.

12. CARRARA, Sérgio Luis. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, ago. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p323>. Acesso em: 05 jun. 2023.
13. COACCI, Thiago. Contando as mortes: coproduzindo gênero, conhecimento e política no movimento trans. *In*: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins (ed.). **Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo**. 1. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 71-88.
14. DAS, Veena; RANDERIA, Shalini. Politics of the urban poor: aesthetics, ethics, volatility, precarity. An introduction to Supplement 11. **Current Anthropology**, Chicago, v. 56, n. S11, p. S3-S14, out. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/682353>. Acesso em: 05 jun. 2023.
15. DE LAURETIS, Teresa. **Technologies of gender: essays on theory, film, and fiction**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
16. EFREM FILHO, Roberto. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 46, p. 311-340, abr. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201600460311>. Acesso em: 05 jun. 2023.
17. FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins (ed.). **Direitos em disputa**. LGBTI+: poder e diferença no Brasil contemporâneo. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
18. FACUNDO, Ângela. **Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no Sul e Sudeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
19. FACUNDO, Ângela. Encontros produtivos: fazendo Estado e refugiados. *In*: TEIXEIRA, Carla Costa; LOBO, Andréa; ABREU, Luiz Eduardo (ed.). **Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais**. 1. ed. Brasília: ABA Publicações, 2019. v. 1. p. 25-51.
20. FASSIN, Didier. Rethinking paternalism: the meaning of gender and sex in the politics of asylum. *In*: BARNETT, Michael (ed.). **Paternalism beyond borders**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 75-94.
21. FASSIN, Didier. **Life: a critical user's manual**. English ed. Cambridge (UK), Medford: Polity, 2018.
22. FASSIN, Éric. Sexual democracy and the new racialization of Europe. **Journal of Civil Society**, Londres, v. 8, n. 3, p. 285-288, set. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17448689.2012.738887>. Acesso em: 05 jun. 23.
23. FASSIN, Éric; SALCEDO, Manuela. Becoming gay? Immigration policies and the truth of sexual identity. **Archives of Sexual Behavior**, Muncie, v. 44, n. 5, p. 1117-1125, jul. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10508-015-0551-z>. Acesso em: 05 jun. 2023.
24. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade vol. 1 – A vontade de saber**. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

25. FOUCAULT, Michel *et al.* **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
26. FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares**: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
27. FRANÇA, Isadora Lins. The integration of LGBTI refugees in Brazil: sexual democracies in the South, processes of racialization and shared precarities. **Journal of Immigrant & Refugee Studies**, Toronto, p. 1-12, 28 mar. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/15562948.2022.2132342>. Acesso em: 05 jun. 2023.
28. FRANÇA, Isadora Lins; FONTGALAND, Arthur. Gênero, sexualidades e deslocamentos: notas etnográficas sobre imigrantes e “refugiados LGBTI” no Norte do Brasil. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, São Paulo, v. 28, n. 59, p. 49-68, ago. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005904>. Acesso em: 05 jun. 2023.
29. GIAMETTA, Calogero. **The sexual politics of asylum**: sexual orientation and gender identity in the UK asylum system. New York London: Routledge, 2019.
30. GLICK SCHILLER, Nina; SALAZAR, Noel. Regimes of mobility across the globe. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Sussex, v. 39, n. 2, p. 183–200, fev. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>. Acesso em: 05 jun. 2023.
31. HALL, Stuart. Questions of cultural identity. *In*: HALL, Stuart. **Questions of cultural identity**. London: SAGE Publications Ltd., 2011. p. 1-17.
32. HAMID, Sonia. **(Des) integrando refugiados**: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil. Brasília: UNB, 2019.
33. HAN, Clara. Precarity, precariousness, and vulnerability. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 47, n. 1, p. 331-343, 21 out. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041644>. Acesso em: 05 jun. 2023.
34. HODGE, Edwin. Making precarious: the construction of precarity in refugee and migrant discourse. **Borders in Globalization Review**, Oak Bay, v. 1, n. 1, p. 83-90, 25 nov. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.18357/bigr11201919265>. Acesso em: 05 jun. 2023
35. KOBELINSKY, Carolina. Judging intimacies at the French Court of Asylum. **PoLAR: Political and Legal Anthropology Review**, Arlington, v. 38, n. 2, p. 338-355, nov. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/plar.12114>. Acesso em 05 jun. 2023.
36. LEWIS, Rachel. “Gay? Prove it”: the politics of queer anti-deportation activism. **Sexualities**, Essex, v. 17, n. 8, p. 958-975, dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1363460714552253>. Acesso em: 05 jun. 2023.
37. LUIBHÉID, Eithne. Queer/migration. **GLQ: a journal of lesbian and gay studies**, Durham, v. 14, n. 2-3, p. 169-190, 1 jun. 2008. Disponível em: <https://www.muse.jhu>.

- edu/article/241318. Acesso em: 05 jun. 2023.
38. LUIBHÉID, Eithne; CHÁVEZ, Karma (ed.). **Queer and trans migrations: dynamics of illegalization, detention, and deportation**. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2020.
 39. MALKKI, Liisa. Refugees and exile: from “refugee studies” to the national order of things. **Annual Review of Anthropology**, San Mateo, v. 24, n. 1, p. 495-523, out. 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.002431>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 40. MANALANSAN, Martin. Queer intersections: sexuality and gender in migration studies. **International Migration Review**, New York, v. 40, n. 1, p. 224-249, mar. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00009.x>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 41. MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. 1. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
 42. MILLAR, Kathleen. Toward a critical politics of precarity. **Sociology Compass**, New Jersey, v. 11, n. 6, p. e12483, jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/soc4.12483>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 43. MURRAY, David. Becoming queer here: integration and adaptation experiences of sexual minority refugees in Toronto. **Refuge: Canada’s journal on refugees**, Toronto, p. 127-135, 16 mar. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.25071/1920-7336.36504>. Acesso em: 05 jun. 2023
 44. MURRAY, David. **Real queer? Sexual orientation and gender identity refugees in the Canadian refugee apparatus**. London: New York: Rowman & Littlefield International, Ltd. 2016.
 45. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA 2021. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>. Acesso em: 20 jul. 2021.
 46. OLIVEIRA, José Marcelo Domingos de; MOTT, Luiz (org.). **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil – 2019: relatório do Grupo Gay da Bahia**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2020.
 47. ONU - Organização das Nações Unidas. **Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados**. Genebra: ONU, 1951. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 07 abr. 2023.
 48. PUAR, Jasbir. **Terrorist assemblages: homonationalism in queer times**. Durham: Duke University Press, 2007.
 49. R4V - Plataforma de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela, 2023 - Fonte: <https://www.r4v.info/> acesso em 05 jun. 2023.
 50. RIBEIRO, Jullyane Carvalho. **Fazer-se refugiada: fronteiras, crises e (co)produção de**

- diferenças na gestão do refúgio. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2021.
51. RIBEIRO, Jullyane Carvalho. A casa e a nação: gênero, disciplinas e domesticidade em um abrigo para migrantes e refugiadas. **O público e o privado**, Fortaleza, v. 20, n. 41 jan./abr., 29 abr. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.52521/20.8107>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 52. ROSA, Marlise. **A mobilidade warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Rio de Janeiro: E-Papers, 2021.
 53. SALAZAR, Noel; SMART, Allan Anthropological takes on (im)mobility. **Identities**, Oxfordshire, v. 18, n. 6, p. i–ix, dez. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.683674>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 54. SALEH, Fadi. Queer/humanitarian visibility: the emergence of the figure of the “suffering Syrian gay refugee”. **Middle East Critique**, Oxfordshire, v. 29, n. 1, p. 47-67, 2 jan. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/19436149.2020.1704501>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 55. SCOTT, Joan. **Gender and the politics of history**. Rev. ed. New York: Columbia University Press, 1999.
 56. SEITZ, David. Limbo life in Canada’s waiting room: asylum-seeker as queer subject. **Environment and Planning D: society and space**, Newbury Park, v. 35, n. 3, p. 438-456, jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263775816667074>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 57. SHAKHSARI, Sima. The queer time of death: temporality, geopolitics, and refugee rights. **Sexualities**, Essex, v. 17, n. 8, p. 998-1.015, dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1363460714552261>. Acesso em: 05 jun. 2023.
 58. SIMÕES, Júlio Assis. O Brasil é um paraíso sexual – para quem? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 47, e164715, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201600470015>. Acesso em: 05 jun. 2023
 59. SOUSA, Caobe Lucas Rodrigues. **Dissidências em entrelace**: narrativas de homossexualidade na migração venezuelana em Boa Vista, Roraima. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras) – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras, Universidade Federal de Roraima, Roraima, 2020.
 60. THEODORO, Hadriel; COGO, Denise. Imaginaries about Brazil in the media consumption of LGBTIQ+ immigrants and refugees in the City of São Paulo. **International Journal of Communication**, Los Angeles, v. 15, p. 61-81, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rfsic.7053>. Acesso em: 01 jun. 2023.
 61. VASCONCELOS, Iana dos Santos. **“Desejáveis” e “indesejáveis”**: diferencialidades e paradoxos no acolhimento de venezuelanos/as em Roraima e no Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/14574>. Acesso em: 05 jun. 2023.

62. WRIGHT, Cynthia. Proliferating borders and precarious queers: migrant justice organising beyond LGBT inclusion. **International Journal of Migration and Border Studies**, Ontario, v. 4, n. 1/2, p. 103, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1504/IJMBS.2018.091227>. Acesso em: 05 jun. 2023.
63. YURDAKUL, Gökçe; KORTEWEG, Anna. Boundary Regimes and the Gendered Racialized Production of Muslim Masculinities: Cases from Canada and Germany. **Journal of Immigrant & Refugee Studies**, Toronto, v. 19, n. 1, p. 39–54, 2 jan. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/15562948.2020.1833271>. Acesso em: 05 jun. 2023.
64. ZARCO ORTIZ, Ernesto Antonio; CHACÓN REYNOSA, Karla Jeanette. Dispositivos de seguridad y sexualidad en la frontera sur de México: biopolíticas en mujeres transgénero centroamericanas. **Tabula rasa**, Bogotá, jan. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.06>. Acesso em: 05 jun. 2023.

Isadora Lins França

Professora Adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9884-1059>. E-mail: doralins@unicamp.br

Tirantias da intimidade: impasses em torno da revista íntima de travestis presas

Tyrannies of intimacy: impasses around the intimate search of imprisoned trans women

Vanessa Sander

Universidade Federal de Lavras, Lavras, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

Este artigo explora os impasses que surgiram com o processo de elaboração e aplicação de novas resoluções para o atendimento à população LGBT no sistema penitenciário e socioeducativo de Minas Gerais. Essas resoluções estabeleceram, entre outras recomendações, que as revistas *íntimas* de travestis e transexuais deveriam ser realizadas exclusivamente por agentes de segurança mulheres. Em vista dessa nova normativa, analiso as controvérsias levantadas pelas agentes femininas, que se recusaram a realizar tais procedimentos de segurança e convocaram uma audiência pública para tratar do tema, alegando “violência de gênero” contra a categoria profissional. Assim, a partir de incursões etnográficas na ala LGBT de uma unidade prisional masculina e na audiência pública em questão, discuto a natureza complexa dos modos de regulação moral das expressões de gênero e sexualidade próprios das querelas em torno da gestão cotidiana de travestis presas.

Palavras-chave: Travestis, Gênero, Prisões.

ABSTRACT

This article explores the impasses that have arisen with the process of drafting and applying new normative regulations to serve the LGBT population within the penitentiary and socio-educational system of Minas Gerais. These resolutions established, among other recommendations, that *intimate* searches on transgender women should be carried out exclusively by female security officers. In view of this new rule, I analyze the controversies raised by the female agents, who refused to carry out the security

Recebido em 16 de agosto de 2022.

Avaliador A: 18 de janeiro de 2023.

Avaliador B: 18 de fevereiro de 2023.

Aceito em 30 de maio de 2023.



procedures and called a public hearing to address the issue, alleging “gender violence” against the professional category. Thus, based on ethnographic incursions into an LGBT wing of a male prison unit and into the public audience in question, I discuss the complex and heterogeneous nature of the modes of moral regulation of gender expressions and the gender- and sexuality-related practices involved in the quarrels around the everyday management of trans women in prisons and in the socio-education system.

Keywords: Transgender, Gender, Prisons.

INTRODUÇÃO

Este artigo busca refletir sobre as controvérsias que surgiram com o processo de elaboração e aplicação das novas resoluções para o atendimento à população LGBT no sistema penitenciário e socioeducativo do Estado de Minas Gerais. Ainda que as normativas analisadas sejam distintas e se refiram a diferentes setores do Estado – visto que as prisões e as unidades socioeducativas atuam a partir de legislações e diretrizes específicas –, as decisões tomadas dentro de um sistema geraram impactos sobre o outro, principalmente no que diz respeito à atuação dos agentes de segurança, categoria profissional presente nos dois espaços.

Enquanto o sistema penitenciário é regido pela Lei de Execução Penal (LEP), em vigor desde 1984, o sistema socioeducativo é pautado pela Lei Sinase ou Lei de Execução do Sistema Socioeducativo, em vigor desde 2012, cuja diretriz é o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). É sabido, contudo, que o sistema prisional desobedece amplamente aos princípios da LEP, considerando a constante violação dos direitos de presos e presas e da total inobservância das garantias legais previstas na execução das penas privativas de liberdade. Por sua vez, as unidades socioeducativas, embora apresentem-se como partes de um projeto progressista e inclusivo de socioeducação, acabam, muitas vezes, atuando nos mesmos modelos das instituições prisionais (NICÁCIO; VIDAL, 2017). Além disso, embora os agentes de segurança de ambos os sistemas sejam conhecidos, respectivamente, como agentes prisionais e agentes socioeducativos e ainda que estes sejam proibidos de portar armas de fogo, compartilham a mesma associação profissional, estando, portanto, em constante diálogo e articulação política.

As normativas que este artigo se foca referem-se especificamente à Resolução SESP nº 18, concernente ao sistema socioeducativo e aprovada em 2018, e à Resolução Conjunta SEAP

SEDPAC e PC¹, referente ao sistema prisional, ainda em processo de elaboração e disputa nas reuniões da Comissão Estadual de Políticas de Enfrentamento às Fobias relativas à orientação sexual e à identidade de gênero (Cepef)². Tais normativas apresentam alguns pontos comuns e importantes sobre os parâmetros de acolhimento para pessoas LGBT³: a possibilidade de transferência eletiva de travestis e mulheres transexuais para unidades femininas através da autodeclaração; a exigência de que elas sejam tratadas segundo sua identidade de gênero – ligada ao nome social e às roupas que escolhem vestir; e novas diretrizes sobre os procedimentos de revista. Entre elas está a previsão de que as *revistas íntimas*⁴ dessa população sejam realizadas exclusivamente por agentes de segurança mulheres. Além disso, vale ressaltar que, diferentemente do que ocorre no sistema prisional, a resolução aprovada para o socioeducativo não atua como mera diretriz, ou seja, não funciona como um conjunto de recomendações e parâmetros de acolhimento nem pressupõe sanções pelo seu descumprimento. E isso acontece pois o documento prevê a instauração de processos disciplinares contra as profissionais que desrespeitarem suas orientações.

Em vista dessas novas resoluções e das controvérsias públicas geradas, me detenho mais especificamente sobre as polêmicas levantadas pelas agentes de segurança femininas que, diante de tal implementação, passaram a se recusar a realizar as revistas íntimas em adolescentes travestis e transexuais, conforme recomendado pelo documento. Essa recusa, que recebeu ampla atenção midiática, foi formulada a partir de gramáticas muito variadas: foram alegados

1 A Resolução nº 18, sancionada pela Secretaria de Segurança Pública (SESP) em abril de 2018, foi a primeira normativa elaborada para o atendimento de pessoas LGBT no âmbito do sistema socioeducativo de Minas Gerais. A Resolução Conjunta da Secretaria de Administração Prisional (Seap) junto à Secretaria de Estado de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania (Sedpac) e à Polícia Civil (PC), no entanto, passou por um longo e inconcluso processo de elaboração e disputa, que relato em minha tese (SANDER, 2021).

2 A comissão é composta por membros de diversos setores do Estado (Secretaria de Segurança Pública, Polícia Civil, Secretaria de Direitos Humanos, Secretaria de Administração Prisional, prefeitura), de ativistas do movimento social e de representantes de núcleos universitários (o Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT da UFMG e a Clínica de Direitos Humanos da UFMG). A normativa concernente ao sistema prisional que vigorava naquele momento era a Resolução Conjunta SEDS/SEDESE nº 1, de 2013, que regulamentou o “Programa de Reabilitação, Reintegração Social e Profissionalização” (PRRSP), como é chamada oficialmente a ala LGBT em Minas Gerais.

3 Na maior parte das vezes em que categorias como “presos LGBT” são mencionadas com o intuito de construir e solidificar um novo sujeito de direitos, fala-se, na verdade, sobre as experiências de travestis e mulheres transexuais e, ocasionalmente, de homens gays. Assim, joga-se luz sobre determinadas trajetórias de encarceramento, enquanto questões referentes a pessoas bissexuais, lésbicas ou homens trans no sistema prisional são frequentemente invisibilizadas.

4 Nomeio a revista utilizando os dois nomes com os quais ela é chamada em campo: gestores e operadores da política prisional a chamam de *íntima*; enquanto aqueles que se opõem à prática, como pessoas que atuam no campo de ONGs de defesa de direitos humanos, se referem a ela como *vexatória*. Ao longo do artigo utilizo os dois termos de classificação da revista de acordo com quem a nomeia.

constrangimento, risco de *violência de gênero* e estupro, quebra de protocolos de segurança, influência da “ideologia de gênero” e até mesmo violação de direitos humanos contra a categoria profissional. Essas queixas foram vocalizadas em uma audiência pública, marcada especialmente para ouvir as denúncias das agentes. Relato neste texto parte dos múltiplos enredos de minha pesquisa de doutorado (SANDER, 2021), que me levaram do meu espaço usual de campo, a ala LGBT⁵ de uma unidade prisional masculina, até a audiência pública reclamada pelas agentes do sistema socioeducativo.

A partir dessas incursões etnográficas, pretendo discutir a natureza complexa e heterogênea dos modos de regulação moral das expressões de gênero e das práticas erótico-sexuais (CARRARA, 2015) envolvidos nas querelas em torno da gestão cotidiana de travestis e transexuais presas e socioeducandas. Certas capturas etnográficas são capazes de iluminar os entrelaçamentos entre gênero e Estado, contribuindo para reflexões sobre as dinâmicas de mútua constituição desses dois polos. Não se trata de compreender gênero e Estado como entidades discretas, mas pensá-los a partir de um “duplo fazer”, uma coprodução efetiva, como propõem Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2017). Segundo as autoras, isso significa que é impossível pensar as relações, performances e imaginações de gênero “fora do Estado”, do mesmo modo que não há processos de Estado que não sejam atravessados por dinâmicas, gramáticas e/ou dispositivos generificados.

A INTIMIDADE DAS REVISTAS NA INTIMIDADE DO SISTEMA

Comecei o dia 21 de maio de 2018 me preparando para mais uma visita à Penitenciária Professor Jason Albergaria, no município de São Joaquim de Bicas⁶. Duda Salabert, figura política importante de Belo Horizonte graças à sua atuação marcante junto aos movimentos LGBT e ambientalistas da cidade, me acompanhava. Duda é travesti, professora de literatura e

5 A ala LGBT consiste em um “pavilhão-anexo”, instituído em 2009 como política de humanização do sistema penitenciário de Minas Gerais, para onde são encaminhados os presos e presas de todo o estado que se autodeclararam homossexuais ou travestis através da assinatura de um documento. Também conhecida como *ala rosa*, o espaço garante que essas pessoas cumpram suas penas separadas do convívio com os demais presos da unidade masculina que a sedia.

6 O município fica na região metropolitana de Belo Horizonte. O complexo é composto por três unidades prisionais: Bicas I, Bicas II e a *Jason*. As unidades possuem 800 vagas, mas abrigam cerca de 2 mil presos.

criadora/coordenadora da ONG Transvest, além de ter se candidatado ao Senado pelo PSOL⁷. Por essas razões, ela conseguira marcar com certa facilidade uma reunião com Paulo, um dos diretores da penitenciária.

Assim que chegamos à portaria do presídio, encontramos-nos com Simone⁸, uma das detentas da ala LGBT. Ela ocupa um posto de “trabalho externo” e é responsável por capinar as áreas verdes ao redor da unidade. Simone estava eufórica: “chegou o *body scan*! Finalmente! Só penso na minha mãe”, ela disse. “*Body scan*” é um novo equipamento de segurança e fiscalização, adquirido pela Secretaria do Estado de Administração Prisional (Seap) com o intuito de substituir as revistas íntimas nas prisões. Simone me explicou que a tecnologia era de ponta e disse que seria inaugurada no sábado, o próximo dia de visita. Passamos pelo ritual de entrada de sempre: a entrega dos documentos de identificação no guichê, o registro no sistema e a caminhada por uma série de portões gradeados.

Um agente penitenciário sorridente apareceu e nos conduziu até o espaço conhecido como *Salão Família*. O Salão Família é um amplo cômodo de paredes brancas, mobiliado com grandes bancos de madeira e decorado com cartazes e desenhos feitos pelos presos e presas. Naquele dia, cartazes com dois grandes desenhos feitos em papel kraft homenageavam os agentes penitenciários. De um lado estava um agente homem, de barba, boné e arma na cintura; do outro, uma agente mulher, de coque e batom, segurando uma flor. No meio, letras garrafais rosas e azuis diziam: “Feliz dia do agente penitenciário”. Nos menores detalhes, o Estado, em sua pluralidade de instituições, faz-se presente na minuciosa produção de desejos e representações relacionados a gênero. Nessa prisão, uma unidade masculina – e por isso raramente adjetivada como tal, tratada como uma penitenciária genérica –, as especificações generificadas são acionadas principalmente para mencionar o pavilhão que eu visitava, a ala rosa. O que não era/não é genérico, contudo, eram/são os corpos postos em relação durante os procedimentos rotineiros de segurança da instituição (PADOVANI, 2017).

O Salão Família funciona como um espaço fundamental para a logística das visitas. Por isso, além dos grandes bancos onde esperam os familiares, o lugar também inclui um banheiro, dois cubículos reservados para as revistas íntimas, um detector de metais e uma esteira de raio X semelhante à de aeroportos, onde são inspecionados os pertences e alimentos

7 Posteriormente, em 2020, Duda candidatou-se à Câmara Municipal pelo PDT e foi eleita como a vereadora mais votada da história de Belo Horizonte, com mais de 30 mil votos, tornando-se a primeira parlamentar trans da capital mineira. Em 2022, foi eleita deputada federal por Minas Gerais, com mais de 200 mil votos. O projeto criado por ela, o Transvest, é um cursinho popular destinado a travestis e transexuais, onde atuei como professora de sociologia.

8 Trata-se de um nome ficcional, que adotei para proteger as identidades de alguns dos interlocutores.

levados para os presos. Nesse dia, porém, a configuração estava diferente. O salão foi ocupado por uma espécie de cabine de metal enorme, o tal do *body scan*. Rogério, o agente que nos recebeu, parecia muito animado com aquele artefato, que, perto dos velhos equipamentos da sala, parecia um objeto saído de um filme de ficção científica. Ele, que normalmente não é muito falante, me explicou como funcionaria o aparelho, quando fosse devidamente instalado:

É um scanner corporal minucioso, porque ele mostra áreas do corpo que a gente não conseguia ver com os equipamentos do sistema, só com a íntima. Isso vai facilitar muito os procedimentos de segurança, vai ser muito mais rápido e vai minimizar a questão das pessoas que entram com ilícitos escondidos no corpo. Antes só tinha em Bicas II, agora tem aqui também. Isso aqui é um sonho. (ROGÉRIO, 2018).

O argumento da administração penitenciária para a realização das revistas íntimas durante as visitas familiares repousa na justificativa de que os procedimentos são imprescindíveis para a manutenção da segurança do local, como evidencia a fala de Rogério. Mais especificamente, para a interdição da entrada de certas substâncias e objetos proibidos, os “ilícitos” aos quais se refere: armas, celulares, cocaína e maconha. Segundos os dados publicados no boletim produzido pela Rede de Justiça Criminal (2014), no entanto, apenas 0,034% do total de visitantes pesquisados tentaram entrar nas prisões portando drogas ou aparelhos celulares. Além disso, o relatório informa que não houve registros de tentativas de ingresso nas prisões com armas e menos registros de eletrônicos e entorpecentes encaixados nas vaginas e ânus dos visitantes do que em roupas e comidas (PADOVANI, 2017)⁹.

Ademais, é importante pontuar que as revistas íntimas estão proibidas em todos os estabelecimentos penais brasileiros desde abril de 2016, pela Lei nº 13.271/2016 (BRASIL, 2016). Em Minas Gerais, essas revistas estão desautorizadas desde 1997, tendo sido vetadas as inspeções de cavidades corporais. A maioria dos presídios mineiros, no entanto, continua utilizando-as em seus procedimentos de segurança cotidianos, exceto pelas poucas unidades que contam com a tecnologia de *scanner* corporal¹⁰, o sonho de Rogério. Os constrangimentos vivenciados pelos visitantes nas práticas de revista são elementos comuns nas narrativas dos familiares de pessoas presas, especialmente as mulheres, como mostram os trabalhos de Karina Biondi (2010) e Natália Lago (2019), além da fala de Simone, que “só pensa na mãe”, na iminência de se livrar dessas inspeções. Por isso, tais práticas vêm sendo identificadas como

9 O mesmo relatório argumenta que outros visitantes, como voluntários e advogados, não passam pelos procedimentos de “revista íntima vexatória”.

10 Até 2018, o *body scan* havia sido instalado em apenas cinco prisões da Grande BH: Nelson Hungria, Antonio Dutra Ladeira, Bicas I, Bicas II e José Martinho Drumond.

“revistas vexatórias” pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos e pelos movimentos de familiares de pessoas presas. A pressão das instâncias internacionais de direitos humanos foi importante para a implementação do *body scan* como alternativa às “buscas vexatórias”, mas os administradores prisionais seguem tematizando os altos custos de instalação e manutenção desses aparelhos.

Apresentado o *body scan*, chegou Karla, a agente usualmente responsável por realizar o procedimento de segurança para minha entrada. Nos cumprimentamos, e ela pediu que eu passasse pelo detector de metais em formato de porta. Essa é a única prática de revista à qual sou submetida. Dessa vez, porém, o detector apitou. Fui e voltei mais duas vezes, a pedido da agente. Ela me analisou e disse: “Deve ser o aro do seu sutiã”. Duda passou pelo mesmo procedimento, e a mesma coisa aconteceu. Num tom quase de desculpas, Karla disse que seria obrigada a olhar nossos sutiãs e apontou para o cubículo de revista. Lá dentro, levantei a blusa; ela apalpou o aro e confirmou que estava tudo certo. Mas, ao voltar para o lado de fora, ela olhou para Duda e ficou visivelmente desconcertada. Ela não sabia o que fazer. Titubeante, foi até a porta, cochichou algo com outra agente e esperou um pouco. Até que voltou e disse sem jeito: “Tá liberado, podem ir”. Quando nos afastamos, Duda riu e disse: “Ela não soube o que fazer com a travesti”.

Nos dirigimos até a sala de Paulo, no prédio administrativo. Duda combinara essa reunião pelo WhatsApp¹¹. Ela queria falar sobre o caso de Monaira, travesti e esposa de um preso, que tivera sérios problemas com o processo de revista na semana anterior, no dia da visita dos familiares. Duda relatou brevemente a situação: Monaira já visitava o marido no presídio havia mais de um ano. Por ter nome e gênero retificados nos documentos, nunca havia enfrentado grandes problemas com a inspeção. Ela era sempre revista por agentes femininas, conforme sua preferência e em acordo com sua identidade de gênero. Alguns dias antes, Monaira nos contara que, sempre antes de iniciar o processo de revista, avisava às agentes que era trans, “para evitar surpresas”. Ela se submetia, portanto, semanalmente ao procedimento-padrão de revista dos familiares, muito diferente daquele pelo qual eu passava como voluntária ou pesquisadora (em que a simples averiguação de um sutiã era requerida em tom de complacência). Monaira tinha que entrar no cubículo, despir-se e agachar três vezes em cima de um espelho, enquanto era observada pelas agentes, para provar que não possuía nenhum objeto (tais como drogas e celulares) em seu ânus.

No entanto, dessa vez, quando chego ao Salão Família, o agente responsável disse que

¹¹ WhatsApp é um aplicativo gratuito de troca de mensagens on-line extremamente popular no Brasil.

as agentes femininas estavam muito ocupadas naquele momento: Monaira teria de ser revistada por homens. Ela se recusou e disse que esperaria, pois era uma senhora. Ao que ele respondeu: “E desde quando isso aqui é senhora? Isso é homem”. Ela disse que não era homem, era trans, e o agente perguntou: “Ah, você cortou fora?”. Monaira mostrou sua carteira de identidade. Ele ficou surpreso ao deparar-se com nome e gênero femininos, mas isso não o fez mudar de ideia, pelo contrário, o enraiveceu. Então gritou: “Eles agora acham que é só mudar o nome pra virar mulher. Ou faz a revista comigo ou fica sem visita. Vai, abaixa logo a cueca”. O conflito escalou rapidamente quando Monaira ameaçou chamar a polícia para garantir seus direitos, acusando-o de ser transfóbico. Nesse momento, ela foi escoltada para fora do presídio, acusada de atrapalhar os procedimentos de revista. Por isso, teve seu direito de visita suspenso por seis meses¹².

Natália Padovani (2017) relata as inúmeras dinâmicas relacionais a que seu corpo foi submetido nos distintos lugares que ocupou, ao adentrar as portarias das prisões enquanto pesquisadora e voluntária da Pastoral Carcerária e enquanto familiar de preso. Eram as redes de afeto e proximidade tecidas com as pessoas que cumpriam pena que determinavam um procedimento de “revista simples”, como o realizado quando ingresso na unidade, ou uma “revista minuciosa”, em que a própria posição de familiar fazia com que sua vagina fosse automaticamente aberta e vasculhada pelas agentes de segurança do sistema prisional.

Segundo a autora, nas revistas feitas em voluntários e pesquisadores, são demandados registros de papéis que lastreiem as conexões pessoais e institucionais que garantem a autorização de entrada, como as que garantiram a mim e a Duda um procedimento mínimo de inspeção, devido a nossas filiações institucionais, a nossos contatos e autorizações prévias. No caso de Monaira, porém, a esposa de um preso, os dispositivos de segurança necessariamente requisitavam uma averiguação detalhada de seus orifícios, dobraduras e secreções. A conexão enquanto *família* aciona de forma radical o corpo como objeto de classificação. Junto a isso, expectativas em torno de nossas identidades de gênero mudam os caminhos pelos quais nossos corpos eram orientados, visto que, por serem travestis, tanto Duda quanto Monaira geraram quebras e conflitos para os protocolos de segurança, construídos a partir de determinadas noções e imaginários sobre gênero. As agentes de segurança não titubeavam diante da minha

12 Monaira fez um relato detalhado sobre esse episódio em uma reunião da Cepef em que foi convidada a relatar sua denúncia, que tornara pública através de um vídeo no YouTube, perante os agentes do Estado. Após a reunião, Monaira me confessou, em particular, que estava muito receosa de formalizar essas queixas, principalmente diante da administração prisional. Tinha medo de que, ainda que recuperasse institucionalmente seus direitos de visita, fosse futuramente incriminada com “drogas plantadas” pelos agentes. Temia também que seu marido sofresse represálias por parte do agente denunciado.

presença – elas sabiam exatamente como proceder com o meu corpo cisgênero. Ao contrário de Duda, que escapou de uma revista porque, além da posição de *visitante especial*, apresentava um corpo difícil de ser capturado pelas regras procedimentais, marcadas por gênero e noções estritas sobre corpos femininos. Dito isso, Monaira, enquanto família, além de ter o corpo semanalmente despido e penetrado pelos aparatos de controle e fiscalização, ficava a mercê das mesmas compreensões dos agentes de segurança, que exigiam uma coerência estrita entre morfologia, gênero e desejo nas relações entre aqueles que vigiam e os que são vigiados. Assim, dispositivos de gênero e dispositivos de segurança, como argumenta Padovani, atuam em constituição mútua, de modo que os nós relacionais e generificados solicitados pelos rituais de exame produzam e organizem a prática prisional.

Após ouvir o relato de Monaira, Paulo disse estar muito preocupado com a situação. Afirmou que não possuía agentes disponíveis para revistá-la naquele momento e que não existia nenhuma lei sobre isso que servisse de referência; ainda assim, ele tentaria diminuir o tempo de suspensão das visitas. Falamos sobre a Resolução Conjunta nº 1, acrescentando que, embora o documento não mencionasse especificamente as revistas, versava sobre respeito à identidade de gênero. Comentamos ainda que a nova resolução, cuja aprovação era prevista para o fim do ano, tema de ativas discussões travadas por Duda e por mim junto às secretarias envolvidas, possui itens específicos sobre a revista e o gênero dos e das agentes. “Mas ele, digo, ela não fez a cirurgia”, Paulo respondeu.

Tivemos que encerrar a conversa naquele momento, pois Paulo foi chamado para atender uma emergência, mas sua fala foi significativa. Berenice Bento (2008) afirma que os discursos médicos, sobretudo os psiquiátricos, têm grande influência nas compreensões e no debate público a respeito das transexualidades e travestilidades. Segundo a autora, um dos efeitos da medicalização dessas experiências é o pressuposto da genitalização das identidades, o que fica claro nas falas tanto de Paulo quanto do agente denunciado por Monaira. Enunciados como “Você cortou fora?” ou “Ela não fez a cirurgia” mostram mais uma vez como o procedimento cirúrgico de transgenitalização é frequentemente tomado como objetivo terapêutico central e último do processo de transição, servindo para delinear experiências trans mais verdadeiras ou mais legítimas. A necessidade de validação cirúrgica para a garantia de direitos mostra como o gênero só adquire inteligibilidade quando referido à diferença sexual, nesses cenários. E a “verdade” última dessa diferença estaria centrada nos genitais. O dimorfismo sexual é tomado como explicativo de gênero, em um uso literal dessas convenções, já que Monaira não foi considerada mulher (“Isso é um homem” – visto que nasceu com pênis, não com vagina –, não apresenta uma correspondência imediata entre sexo e gênero. Ao mesmo tempo, ao falar

da necessidade de procedimentos cirúrgicos, essa coerência entre sexo e gênero é recriada a partir da possibilidade de uma intervenção médica, capaz de restaurar esse equilíbrio normativo (BARBOSA, 2013).

Quando estávamos saindo da unidade, Rogério, o agente que havia me apresentado o *body scanner* mais cedo, me abordou de maneira simpática. Ele perguntou se eu estava sabendo sobre a polêmica das agentes do sistema socioeducativo com a revista “dos travestis”. Respondi negativamente. Ele disse que me encaminharia tudo pelo celular, mas acrescentou que não sabia muitos detalhes nem se era tudo verdade, porque recebera as informações pela *rádio-peão*¹³. Passei meu número a ele; mais tarde, Rogério me encaminhou um link com a entrevista de duas agentes penitenciárias, concedidas à Rádio Itatiaia¹⁴.

Não consegui acessar o *link* que dava acesso à entrevista na íntegra, mas pela descrição da matéria descobri a tal polêmica: as agentes femininas do socioeducativo entraram em conflito com a Resolução nº 18 da Secretaria de Segurança Pública. Como dito, de acordo com essa resolução, as adolescentes que se autodeclarassem travestis e transexuais deveriam ser encaminhadas para o São Gerônimo, a única unidade feminina socioeducativa do Estado. Além disso, a resolução prevê direito à hormonização, livre expressão de gênero, uso obrigatório do nome social pela equipe da unidade e revistas realizadas por agentes mulheres. Em torno desse último item deu-se toda a querela. As agentes femininas alegavam “violação de direitos humanos” e “perseguição” por serem obrigadas a revistar “pessoas com pênis”. Por isso, uma audiência pública foi marcada na Assembleia Legislativa de Minas Gerais para discutir os efeitos da resolução e apresentar relatos das agentes sobre o tema. Percebi que o fato estava sendo amplamente divulgado pela mídia e, lendo uma reportagem do Estado de Minas (RONAN, 2018), jornal com maior circulação no estado, descobri que a audiência havia sido solicitada pelo presidente da Comissão de Segurança Pública, o deputado Sargento Rodrigues.

Decidi assistir a essa audiência não só porque ela foi informada pelo campo nas unidades prisionais, mas também porque sabia que qualquer decisão tomada a respeito do sistema socioeducativo traria consequências para o sistema prisional e para a nova resolução de tratamento à população LGBT privada de liberdade, ainda em processo de discussão e elaboração. Então, no dia 10 de junho de 2018, às 10 da manhã, me dirigi à Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG), mais precisamente ao Plenarinho IV. O Plenarinho é um

13 “Rádio-peão” é o termo usado pelos agentes para a rede de trocas informais de opiniões, notícias, informações e rumores que estabelecem principalmente através de grupos de WhatsApp.

14 A Rádio Itatiaia, no ar desde 1952, é uma tradicional emissora de rádio, com ampla cobertura em todo o estado de Minas Gerais, e é conhecida principalmente pela programação esportiva.

cômodo amplo, com uma grande mesa oval no centro, onde, à época, estavam sentadas seis agentes femininas, a subsecretária de atendimento do sistema socioeducativo, o presidente do sindicato dos agentes penitenciários e o diretor do sistema socioeducativo. O espaço da mesa é cercado por uma parede de vidro, e atrás dela fica a arquibancada: três fileiras de cadeiras destinadas a quem quiser assistir às audiências. Do lado esquerdo da mesa há um grande púlpito de madeira com microfones acoplados. No alto desse palanque estavam sentados o deputado Sargento Rodrigues e o deputado João Leite (do Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB).

Quando cheguei, o Plenarinho já estava lotado, principalmente de agentes penitenciários e policiais, homens e mulheres, quase todos uniformizados. Entrei discretamente na área da arquibancada e logo fui avistada por alguns conhecidos, que acenaram para mim. No canto direito estava reunido um grupo de professores do socioeducativo e ativistas LGBT. Me sentei junto a eles, feliz por tê-los encontrado ali. Me ofereceram uma bandeirinha de arco-íris, que aceitei prontamente.

Sargento Rodrigues, presidente da audiência, deu início aos rituais institucionais. A audiência foi apresentada por ele como “Um momento de escuta das agentes socioeducativas, que estão sofrendo violações de direitos humanos durante a revista nos adolescentes que têm opção sexual diferente da reconhecida por eles”. Nesse momento, os ativistas do movimento LGBT ali presentes decidiram fazer barulho para reivindicar um lugar na mesa. A falta de familiaridade com a gramática política do ativismo LGBT na discussão sobre pessoas trans – pelo agenciamento do termo “opção sexual”, o que mostra uma franca confusão entre gênero e sexualidade – catalisou o descontentamento. A contragosto, o Rodrigues cedeu uma cadeira para Gustavo Ribeiro, representante da Frente Autônoma LGBT e da Rede Afro LGBT. Mas fez questão de frisar que aquele não era um momento de fala dos movimentos, e sim de escuta das denúncias de violação da dignidade das agentes, que estavam sendo obrigadas a fazer “buscas inapropriadas”. Passou a palavra para as agentes e pediu que elas dessem seus depoimentos, que relato aqui de maneira sucinta.

A primeira agente a falar foi Marcella, uma jovem negra de cabelos curtos. Ela começou seu relato dizendo que o São Gerônimo sempre atendeu a população trans, mesmo antes da aprovação da resolução; anteriormente, no entanto, as adolescentes chegavam lá via mandado judicial. Ela ressaltou que a maioria das exigências do documento já eram cumpridas: as travestis e transexuais já eram tratadas pelo nome social e eram autorizadas a usar roupas femininas. Segundo ela, a mudança problemática trazida pelo documento era a alteração no processo de revista, agora obrigatoriamente feita por mulheres. Marcella argumentou que essa

alteração impossibilitava o cumprimento do Procedimento Operacional Padrão de Segurança (o POP), já que “o que [ele] determina a revista é a genitália. E a genitália delas pertence ao sexo masculino”. Mencionou também a força física e a massa muscular “de homens”, acrescentando que “é só bater o olho pra ver”. A fala de Marcella tornou-se mais enfática, e ela passou a defender que o respeito a essas regras procedimentais era importante porque eram fruto de um conhecimento técnico, de anos de experiência dos agentes de segurança, não de “filosofias”. E encerrou dizendo: “Segurança não é achismo nem opinião – é procedimento”.

Paula Sandrine Machado (2005), ao analisar os protocolos médicos no manejo de pessoas intersexo, observa que os médicos percebem a si mesmos como criadores de “técnicas”, não de uma “cultura”. De forma análoga, as agentes de segurança afirmam-se como defensoras de um procedimento padrão, fundado unicamente nas rotinas de segurança. Esse conhecimento técnico baseado na experiência se supõe, de certa forma, neutro, especialmente quando comparado às “filosofias” elaboradas sobre pessoas trans, que, quando demandam direitos, promovem um debate político em torno da “naturalidade” das dicotomias de sexo e gênero. As concepções elaboradas pelas agentes, ao perscrutar minuciosamente os corpos e avaliar seus riscos potenciais, são forjadas enquanto uma *expertise* que, ainda que estruturada nessa dicotomia e centrada em um elemento anatômico supergenerificado (o genital), acredita-se estritamente técnica. E essa técnica reivindica-se como pertencente ao domínio do sexo, livre dos “achismos” do gênero.

Laura Lowenkron (2013) destaca a visão como um sentido proeminente no exercício de certas profissões e mostra que a *expertise* desses olhares profissionais está associada à sua capacidade de conter virtualmente outros olhares. Assim, a mirada técnica da segurança aventa-se capaz de rotular categoricamente qualquer corpo trans – que, embora feminilizado, é tomado como essencialmente masculino – como um possível vetor de risco de violência (“É só bater o olho”). Ao analisar o interesse específico da medicina legal por certas partes do corpo, os “pedaços de carne falantes”, Larissa Nadai (2018, p.93) argumenta que as técnicas de perscrutar a carne desvelam técnicas e saberes, fazendo emergir, “diante da anatomia política do corpo [...] [uma] fisiologia moral da carne”, adotando o léxico de Michel Foucault (2008). Os procedimentos de exame, tais como as revistas, fazem parte de uma analítica do poder construída a partir de práticas permanentes de vigilância e classificação que posicionam os indivíduos em regimes de utilidade.

Voltando à audiência, a segunda agente a dar seu depoimento foi Suzana, uma jovem branca de cabelos loiros e compridos impecavelmente maquiada. Estava visivelmente eufórica e começou sua fala em um tom emocionado, descrevendo detalhadamente os procedimentos

de revista realizados em adolescentes trans. Ao contrário de Marcella, Suzana referia-se a elas sempre no masculino, ainda que a primeira agente tivesse insistido que, mesmo antes da resolução, a identidade de gênero das internas era respeitada. Primeiro, Suzana descreveu a “revista parcial”, a mais comum no trânsito interno, que consiste em verificar as vestes e as dobras das roupas, apalpar o corpo e, por fim, fazer o procedimento denominado *serrote*, em que o antebraço encosta nos dois lados da genitália para verificação rápida. A agente adicionou que, nesse caso, seu antebraço encostava em um pênis. Ela respirou fundo antes de dizer “pênis”.

Depois ela descreveu a “revista minuciosa”. Chegou a chorar enquanto narrava o procedimento, feito apenas quando as adolescentes saem ou entram na unidade e após a visita dos familiares¹⁵. Segundo a descrição de Suzana, esse tipo de revista consiste em tirar as vestes da adolescente, verificar visualmente todo o corpo despido, vistoriar os cabelos, as orelhas e a boca, verificar os braços, levantar o saco escrotal, arredar a pele do pênis e finalmente pedir que a socioeducanda agache-se três vezes. Ela repetiu pausadamente e em tom dramático essa descrição, aumentando o tom de voz ao dizer “prepúcio” com o olhar indignado. Encerrou seu depoimento dizendo: “Eu respeito a opção, eu respeito o gênero, mas quem me respeita? Eu sou mãe, eu sou mulher de família. Como eu vou voltar pra minha família e olhar pra eles depois de ter feito isso?”. Quando terminou de falar, em meio às lágrimas, foi ovacionada pelos colegas na plateia e consolada por Marcella. Do meu lado, ouvi um professor da unidade dizer: “Imagina se as enfermeiras parassem de atender os homens só porque eles têm pinto”.

O discurso de Suzana gerou comoção pela engenhosidade moral da descrição das revistas. A própria performance da fala pública estetizada pelo sofrimento faz com que as emoções adquiram produtividade: além de apoiarem a denúncia pública, sensibilizando as autoridades e a opinião pública, servem de liga emocional da categoria profissional (FONSECA; MARICATO, 2013). As agentes se diziam capazes de respeitar a identidade de gênero – e o gênero aparece aqui como noção pertencente ao domínio da escolha, do individual (“Eu respeito a opção”) –, mas apenas até o ponto em que os genitais não estavam envolvidos. A partir daí, o falo aparece como significante último de uma suposta masculinidade inescapável do corpo trans, que contamina a feminilidade pura da agente que é “mãe” e “de família”. Mary Douglas (1991) argumenta que, em certos contextos, o reconhecimento de qualquer coisa “impura” constitui-se como ameaça, o que faz com que a consideremos um perigo em potencial. Para a autora,

15 É importante pontuar que o Projeto de Lei do Senado nº 451, aprovado em 2015, proibiu a “revista íntima vexatória” dos visitantes das unidades de internação do sistema socioeducativo. Em vista disso, a resposta das unidades mineiras foi adotar o procedimento de “revista invertida”, ou seja, os próprios adolescentes passaram a ser revistados minuciosamente antes e depois da visita de seus familiares.

esse processo de purificação fornece estabilidade num universo pensado em termos de ordem e segurança. Nesse cenário, o pênis das travestis parece ser construído discursivamente enquanto um pedaço de carne essencialmente contaminador das feminilidades das agentes – tidas como mais respeitáveis e verdadeiras – e desestabilizador de uma ordem binária do gênero.

Essa análise encontra ressonâncias nas formulações de Judith Butler (2003) sobre a materialização dos corpos sexuados, processo em que a diferença sexual nunca é simplesmente uma função de diferenças materiais que não estejam de algum modo marcadas e formadas por práticas discursivas. Corpos, processos fisiológicos e partes corporais não têm significado fora do entendimento cultural que se faz deles. Pênis, prepúcio e saco escrotal não são partes de uma realidade corporal pré-discursiva que sustenta a construção social. Assim, afirmar que as diferenças sexuais são indissociáveis das demarcações discursivas não é o mesmo que dizer que o discurso causa a diferença sexual. A categoria “sexo” é, desde o começo, normativa; é o que Foucault denominou “ideal regulatório”, cuja força se manifesta como uma espécie de poder produtivo. Poder de produzir, demarcar, circunscrever e diferenciar os corpos que controla (LOWENKRON, 2013).

Assim, para as agentes, “homens” e “mulheres” são concebidos como entidades pré-sociais, associadas à ordem dos atributos físicos do corpo, cujo *status* de “essência” as experiências trans não conseguem borrar. As operações analíticas elaboradas por Suzana em relação ao sexo têm a ver com a construção do caráter natural do conceito, a produção da natureza sexuada como anterior à cultura, uma maneira de assegurar a estrutura binária dos gêneros que edifica a arquitetura prisional e punitiva. Assim, pensando com Vianna e Lowenkron (2017), as dinâmicas, práticas e imaginações generificadas que nos atravessam e a vida social como um todo não circulam nem existem “fora” das prisões, tornando-se viáveis e compreensíveis nelas e por elas. E isso ocorre a partir de um trabalho contínuo de produção de categorias oficiais, bem como de modos de regulação que constituem corpos, relações e sujeitos inteligíveis.

Em seguida, foi a vez do depoimento de Rosa, que parecia bastante jovem e franzina, o que ela fez questão de ressaltar em sua fala. Ela começou mencionando o caso de três adolescentes de uma unidade masculina que, no início do ano, tentaram matar um agente socioeducativo. E disse:

Os trans possuem uma musculatura masculina e hormônios masculinos, porque não se hormonizam. Eu entro com esses adolescentes numa sala 2x2 para fazer revista. Ele[s] pode[m] me espancar, me matar, me estuprar. Eu não sou aposta, é a minha vida em jogo. (ROSA, 2018)

Rosa disse que havia sido treinada para fazer procedimentos de contenção de

adolescentes, e acrescentou que, com o seu porte físico, jamais conseguiria controlar alguém do tamanho do presidente do sindicato de agentes, um homem que estimo medir 1,90 m de altura. Rosa seguiu relatando a falta de estrutura que enfrentava em seu cotidiano laboral: atrasos salariais, quantidade reduzida de agentes para dar conta de muitos socioeducandos e falta de equipamentos básicos de segurança. Nesse momento, os agentes de segurança da plateia murmuraram em concordância. Rosa ressaltou que os agentes do sistema socioeducativo, ao contrário dos agentes do sistema prisional, não podem portar armas de fogo. Perguntou: “Quando eu estiver grávida, vou ser obrigada a realizar revista em alguém com o porte dele?”, e apontou para o líder sindical. Continuou: “Não dá pra chegar os direitos humanos e ficar filosofando e querendo colocar essas filosofias no sistema, porque o sistema é melindroso”.

Depois de escutar as três agentes, não pude deixar de lembrar dos discursos de antecipação da violência sexual que frequentemente pautam as práticas e políticas prisionais elaboradas para travestis no sistema prisional. O viés é quase contrário, no entanto: no sistema prisional, o risco de estupro é acionado como justificativa para a criação dos espaços segregados para travestis e transexuais nas prisões, as alas LGBTs. Só que, nesse caso, essas pessoas eram apontadas como as vítimas preferenciais da violência sexual. No cenário de edificação das alas, as travestis são colocadas em dois lugares aparentemente contraditórios: o de pessoas promíscuas, donas de corpos hiperssexualizados que, em alguma medida, justificam as investidas violentas; e o de vítimas indefesas, sem qualquer autonomia sob seus desejos. Dito isso, nas duas visões o desejo sexual dos demais presos figura como uma força incontrolável, muitas vezes sob a forma de um “instinto natural” sobre o qual os homens têm pouco ou nenhum controle, principalmente em privação de liberdade.

Por sua vez, as adolescentes trans no sistema socioeducativo são colocadas como as estupradoras em potencial, perpetradoras da violência sexual, quando postas em relação com as agentes femininas, que podem engravidar e serem obrigadas a lidar com os “brutamontes” de quase dois metros construídos nessas falas públicas. Não por acaso, os exemplos usados para falar dos riscos de violência contra agentes são sempre casos de acautelados homens, como a tentativa de assassinato citada por Rosa¹⁶. Nesse contexto, as travestis e transexuais

16 Além disso, o corpo posto em comparação, o do líder sindical que participava da mesa, era excepcionalmente grande e musculoso. Elementos que buscavam associar às travestis atributos de virilidade e força incomparável. Aqui é possível estabelecer um paralelo com o trabalho de Barbara Pires (2020) sobre a presença de atletas com variações intersexuais no esporte de alto rendimento. A autora discute precisamente o quanto tencionalidades científicas e encarnações somáticas sobre atributos corporais, tais como força, são geridas dentro da linguagem do perigo e da qualificação do risco. Constrói-se, assim, uma noção de virilidade – enquanto expectativa simbólica e fenotípica encarnada – a partir da relação entre força e atributos de masculinidade, de maneira que o papel do Estado e da autoridade científica seja relegado a lugares de proteção social.

são aproximadas à imagem de masculinidade violentadora e racializada “do crime”, da qual precisam ser protegidas com novas paredes de concreto no sistema prisional. Diante da possibilidade de estupro das agentes, centrada na presença do falo, o gênero e sua dimensão de construção não importam. A feminilidade desses corpos é tomada como precária, diante da inescusável masculinidade movida pelos dispositivos de punição e segurança para categorizar suas morfologias.

Nas entrelinhas desses discursos figura o que Lia Zanotta Machado (1998, p.234) denominou “um imaginário cultural erótico”, que coloca a iniciativa sexual como atribuição masculina e concebe a penetração peniana como o único instrumento de potência sexual (e, por conseguinte, de capacidade violadora); nessa lógica, ao feminino restaria a posição de objeto sexual por excelência. O clamor público das agentes de segurança constrói um cenário em que a figura masculina, representada pelos presos (não por acaso, majoritariamente negros e pobres), é a da lascívia desenfreada, dotada da impossibilidade de se controlar; a figura feminina, representada pelas agentes, é a do recato e do pudor, que deve ser protegida dos corpos considerados demasiado masculinos das travestis.

O sistema é mesmo “melindroso”, visto que a edificação e a divisão de penitenciárias e espaços de internação de adolescentes como lugares para mulheres e para homens, unidades femininas ou masculinas, já revela uma necessidade de Estado marcada pelo gênero e por uma concepção binária da noção. Principalmente se levarmos em conta que a decisão de enviar uma pessoa para uma ou outra instituição é tomada, no geral, a partir de seu genital. O melindre está na dificuldade de acomodar corpos e comportamentos que não se encaixam facilmente nesse modelo. A naturalização de um padrão masculino e heterossexual de punição informam e produzem saberes e práticas estatais na delimitação de espaços para “outros”, marcados em termos de gênero e sexualidade (LAGO; ZAMBONI, 2016). Por causa disso, as formulações e demandas dos atores ligados aos direitos humanos relativos a gênero e sexualidade são muitas vezes percebidas menos como demandas de acesso a direitos do que como “ideologias”, “filosofias”, até como “regalias”.

Amanda concordou com o depoimento de Rosa e decidiu complementar a fala da colega, dizendo: “Nós não estamos preparadas para segurar alguém com corpo de homem, pois somos mulheres cis, não é assim que fala? O trans é uma questão social importante, mas a gente tem que ser realista”. Suzana também quis se manifestar novamente. Disse que essa nova resolução representava o patriarcado, porque os homens eram privilegiados durante a revista às custas do sofrimento das mulheres “de verdade”. Reivindicou que as agentes deveriam ser respeitadas, assim como era a “ideologia de gênero”. Concluiu citando a célebre frase de Simone de Beauvoir

“Não se nasce mulher, torna-se”, mas adicionou uma declaração própria: “Só que existe o risco de violência, e até de estupro”.

A noção de “ideologia de gênero” ganhou corpo e popularizou-se no Brasil no contexto das disputas em torno do Plano Nacional de Educação (PNE) travadas em 2014 na Câmara dos Deputados¹⁷. Nesse ano, alguns parlamentares ligados a grupos religiosos conservadores, vinculados a diferentes denominações cristãs, propuseram a retirada dos conteúdos referentes a gênero e sexualidade da educação básica. Segundo Alex Barreiro *et al.*,

O argumento mobilizado para a implementação de um conjunto de ações por esses religiosos conservadores seria a de uma “ameaça real”, representada sob o escopo de uma “ideologia de gênero”. Segundo o argumento destes, a “ideologia de gênero” é um perigo à integridade moral das crianças e dos adolescentes, visto que os conteúdos abordados no ensino em sala de aula e a distribuição de material didático com “ênfase na promoção da igualdade de gênero e de orientação sexual” (que fora suprimido do PNE) corromperiam supostamente o “caráter biológico” e as “estruturas postuladas historicamente sobre as relações entre homens e mulheres”. (BARREIRO, A. *et al.* 2016, p. 227).

Segundo Sérgio Carrara (2015), o embate que cria e correlaciona a “ideologia de gênero” à educação compõe um dentre os muitos conflitos instalados no que denomina “processo de cidadanização de diferentes sujeitos sociais” (CARRARA, 2015, p. 324), no qual se nota a articulação de identidades a gramáticas de gênero e sexualidade. O autor afirma que atores políticos e religiosos cristãos se usam da política sexual, por meio da agenda educacional, para reagir contra o reconhecimento da importância de discutir diversidade de gênero e orientação sexual nas escolas, tratando o debate como uma espécie de “doutrinação” que vai contra as estruturas familiares. A emergência da reivindicação de direitos sexuais e de gênero, portanto, situada no contexto do agenciamento de novos direitos por novos sujeitos políticos, acontece segundo uma dinâmica bastante complexa, na qual o próprio saber empregado para legitimar a importância de criar e dar acesso a tais direitos tem sido utilizado estrategicamente e discursivamente para contestá-la nas esferas legislativa e jurídica.

Um processo análogo parece acontecer durante a audiência reivindicada pelas agentes de segurança, que acionam a linguagem do gênero e da sexualidade – tradicionalmente usadas para articular sujeitos trans à luta por direitos e reconhecimento – com o intuito de reclamar a violação de direitos humanos contra a categoria profissional, advinda do trato com essas pessoas.

17 Rogério Junqueira (2022, p. 485) mostra como a noção de “ideologia de gênero” faz parte da emergência de um cenário político-discursivo relacionada a uma ofensiva de matriz religiosa e politicamente reacionária envolvendo instituições, grupos e atores sociais variados – muitos deles ostensivamente referendados – atuando em bases transnacionais e a partir de estratégias discursivas bastante eficazes.

Foucault (1988) afirma que os discursos estão inseridos em um jogo complexo e instável: segundo esse jogo, podem ser ao mesmo tempo instrumento, efeito de poder e obstáculo, ponto de resistência e de partida de uma estratégia contrária. A essa multiplicidade de possibilidades estratégicas o autor dá o nome de “polivalência tática dos discursos”. A engenhosidade tática na fala de Suzana é visível quando ela afirma que a obrigatoriedade das revistas, normatizadas pela resolução, seria uma representação do patriarcado, já que garantiria os direitos dos “homens” (na verdade as travestis e transexuais, consideradas em função de certos marcadores anatômicos) em detrimento do sofrimento das mulheres. No caso, as “mulheres cis”, como menciona Marcella, mostrando intimidade com o léxico tipicamente utilizado pelo movimento LGBT.

Nesse movimento discursivo, a “questão social trans” é caracterizada como “importante”. O “tornar-se mulher” da citação de Beauvoir, encarnado pelas travestis e transexuais em suas transições, é considerado um processo possível até o momento em que esbarra no risco da violência sexual que seus corpos representam, segundo essa perspectiva. Naquele momento, me causou certo choque o fato de que a ideia de devir de Simone de Beauvoir, a de que ser homem ou ser mulher é ter-se tornado, ter sido feito homem ou mulher, foi agenciada para limitar a experiência das adolescentes trans a um lugar da masculinidade perigosa, marcada por atributos de classe e raça. A perspectiva da autora, enraizada na historicidade do gênero, nos lembra justamente que o processo de “tornar-se” remete simultaneamente às modalidades do assujeitamento e às do devir sujeito, às coerções do poder e à autocriação e à possibilidade de recomeço (VARIKAS, 2016). A eficácia tática dos discursos das agentes tampouco nos deixa olvidar a dimensão reguladora e a correlação de forças presentes nos discursos sobre o gênero.

O quarto depoimento foi o de Sônia, uma mulher morena de meia-idade com voz tranquila. Ela fez uma fala rápida, dizendo apenas que a mudança aconteceu de forma muito brusca, “de cima pra baixo”, sem nenhum tipo de comunicação prévia nem o envolvimento das agentes, “as mais afetadas” pela elaboração da resolução. Disse que suas colegas ficaram revoltadas, pois a nova normativa veio “do nada”, e seu descumprimento apresentava sanções imediatas: todas que se recusaram a realizar o procedimento de revista tiveram processos administrativos abertos em seus nomes. Ela argumentou que a unidade possuía uma diversidade muito grande, visto que lidam tanto com adolescentes trans femininas, descritas como “meninos que viraram meninas”, quanto com adolescentes trans masculinos, “as meninas que viravam meninos”. Sônia afirmou que esse cenário demandava uma capacitação dos agentes de segurança e do corpo técnico, o que, segundo ela, nunca havia acontecido. Ela também fez questão de falar da precariedade infraestrutural da instituição, do baixo contingente de agentes e da falta de recursos financeiros,

que tornavam o cotidiano laboral muito difícil.

A precariedade infraestrutural das instituições socioeducativas foi um ponto importante na fala de quase todas as agentes. A redução da equipe e a falta de materiais eram fortemente associadas à necessidade de revistar as adolescentes trans no procedimento padrão de segurança, de modo que, num primeiro momento, tive a impressão de que a presença de travestis e transexuais fosse grande no sistema, a ponto de gerar um enorme impacto nessas rotinas de inspeção. Curiosa, perguntei para o professor sentado ao meu lado quantas adolescentes trans estavam acauteladas. Ao que ele respondeu: “Duas. E uma delas sai no mês que vem”. A partir de minha experiência de pesquisa recente no sistema prisional, eu sabia que as queixas das agentes eram concretas e que seus cotidianos laborais eram extremamente difíceis. Essas reclamações encontravam eco nos relatos dos agentes e das agentes de segurança da unidade em que fazia trabalho de campo, onde falava-se frequentemente da “crise no sistema”, caracterizada pelo contingenciamento de recursos, pela extinção contratual dos profissionais e pela superlotação. Fiquei surpresa, entretanto, ao ver que todas essas queixas eram sintetizadas pela necessidade de revistar duas adolescentes trans. Era a partir daqueles dois corpos que a precariedade laboral das agentes conseguia encontrar um espaço de fala pública e atenção midiática. Falar sobre travestis e transexuais parecia ser um meio de combater a escassez como um efeito contínuo da produção de Estado (RANGEL, 2020).

Logo depois, o microfone foi concedido a Gustavo, o único representante do movimento LGBT na mesa. Sargento Rodrigues fez questão de salientar que ele deveria ser breve. Gustavo começou sua fala prestando solidariedade às agentes. Expressou sua preocupação com o sistema socioeducativo, “que parece estar virando uma prisão, ainda que essa não seja sua função social”. Salientou as condições de precariedade às quais as pessoas estão submetidas nas instituições penitenciárias do país, mencionou o célebre “caso do miolo de pão” nas prisões femininas e falou também das dificuldades laborais dos profissionais de segurança. Ao falar sobre as condições de trabalho das agentes, que atuam sem instrumentos e com equipes reduzidas, lembrou: isso dizia respeito a uma negligência do Estado, que atrasava os salários de seus funcionários enquanto pagava em dia as dívidas com os bancos. Lembrou ainda que o orçamento do governo fora aprovado naquela assembleia, com o aval de seus parlamentares.

Gustavo afirmou que deveria ser uma obrigação pública oferecer um *scanner* de corpo para os procedimentos de segurança, porque “a revista íntima é, na verdade, vexatória, ela fere a dignidade de todos, de quem revista e de quem é revistado”. Ele insistiu que, embora a resolução tenha sido aprovada a partir de um diálogo precário com os funcionários do sistema, o movimento LGBT estava disposto a realizar um debate conjunto sobre o tema. Declarou que

acreditava na possibilidade de desconstruir esse falso antagonismo que havia sido criado entre as agentes de segurança e o movimento, acrescentando que produziria mediações entre as duas partes para buscar soluções práticas. Encerrou sua fala com a afirmação veemente de que o sistema socioeducativo não é cadeia, mas um espaço pedagógico. E que era perigoso construir a imagem dos adolescentes a partir de um estigma de monstruosidade quando a maioria deles é condenada por crimes patrimoniais.

Gustavo foi a primeira pessoa na audiência a caracterizar a revista íntima como *vexatória* e a questionar a própria existência do procedimento, argumentando que ele causa constrangimento e humilhação tanto para aqueles que examinam quanto para os que são examinados. Nesse sentido, a tecnologia do *scanner* aparece como uma técnica capaz de neutralizar o embaraço e as assimetrias de poder. Foi a sua defesa dos adolescentes, no entanto, que gerou mais repúdio entre os presentes. Nesse momento, Sargento Rodrigues interrompeu sua fala, com um ar sarcástico, e disse que “esse pessoal” estava sendo muito inocente, já que ele poderia citar crimes bárbaros envolvendo os adolescentes, inclusive o célebre caso de João Hélio¹⁸. Em seguida, afirmou que não concederia mais a fala para “outros grupos” e que voltaria a escutar as agentes que eram, de fato, as afetadas.

Por fim, a fala foi conferida a Luisa, a última agente da mesa. Uma mulher branca, alta e aparentemente musculosa. Ela começou dizendo que os adolescentes “aprontam muito” e contou o caso de um jovem da unidade masculina que estava em regime semiaberto e voltou da rua com um caco de vidro escondido no genital. A tentativa de ocultar o objeto cortante acabou acarretando um ferimento no seu pênis, e o jovem teve de ser hospitalizado. Ela ligou esse caso a relatos de que as adolescentes trans da unidade onde trabalha estavam pedindo absorventes para esconder o órgão genital, quando usam calças mais apertadas. “Pra aquendar a neca, claro”¹⁹, cochichou Rhany, uma ativista trans sentada ao meu lado. Em seguida, Luisa perguntou: “Como vou fazer o procedimento do serrote de forma eficiente com o genital escondido no absorvente? Na minha unidade não tem nem luva, então como vou fazer o procedimento minucioso?”.

18 O Caso João Hélio a que se refere o sargento diz respeito ao homicídio do *menino* João Hélio Vieites, de 6 anos, no Rio de Janeiro. Ele foi assassinado após um assalto e arrastado pelo carro em que estava (guiado pelos assaltantes), preso ao cinto de segurança pelo lado de fora do veículo. Entre os três assaltantes havia um menor de 16 anos. O crime teve grande repercussão nacional, acarretando vários atos públicos de protesto contra a violência e reacendendo a discussão sobre a redução da maioridade penal. Ainda que os dados fornecidos pelo Conselho Nacional de Justiça (2012) mostrem que o roubo e o tráfico de drogas são as infrações que levam a maior parte dos jovens ao cumprimento de medidas socioeducativas (60% dos internos), os crimes marcados pela brutalização e pelo exagero são frequentemente utilizados para construir a imagem dos adolescentes internos a partir de desejos de criminalização e atributos de monstruosidade. Não por acaso, a maioria se trata de adolescentes negros e pobres.

19 “Aquendar a neca” é a expressão usada para descrever a prática de ocultar o pênis, colocando-o para trás.

Além disso, a agente contou que uma das adolescentes trans da unidade estava fazendo uso do anticoncepcional Ciclo 21 e completou: “Enquanto as meninas que precisam mesmo não estão recebendo o medicamento, ela está”. Desde sua cadeira, o sargento mostrou-se confuso e desconcertado. Pude ouvir que ele perguntava: “Porque eles estão tomando anticoncepcional?”.

Em seguida, Suzana assumiu novamente o microfone. Ainda emocionada ela afirmou:

Vocês têm mãe e filhas. Imaginem que degradante tirar o direito de foro íntimo da mulher, imagina ter que manusear um pênis. O que eu vejo é um corpo feminino com um genital masculino. E o constrangimento não é do adolescente, é da agente que estudou e passou no concurso. E tudo isso pelo simples argumento de que, hoje em dia, se eu me declaro mulher então eu sou mulher. E aí o constrangimento do travesti sobrepõe o meu. (SUZANA, 2018).

Mais uma vez Suzana chorou, dizendo que desde a aprovação da resolução estava doente e não conseguia dormir. Enfatizou que várias de suas colegas estavam sofrendo de depressão e crises de ansiedade desde então.

Mais uma vez, as coerências causais produzidas entre sexo, gênero e sexualidade (BUTLER, 2003) não estavam sendo apenas agenciadas, mas também postas em relação com enunciados referentes a expressões de gênero e orientação sexual concernentes ao “ápice da feminilidade”: a mulher cisgênero, heterossexual e mãe. As adolescentes trans, por sua vez, são aquelas que não precisam de absorventes nem hormônios “de fato”, já que estão marcadas pela presença de um elemento anatômico tratado como um pedaço de carne que sustenta, atua e representa a essência do poder masculino como forma de dominação e risco de violência. Nessa perspectiva, a construção da imagem de um corpo viril está fortemente vinculada às discursividades que produzem medo e perigo, componentes fulcrais do racismo, como sugere Angela Davis (2016). Segundo a autora, os repertórios que podem incorrer na corroboração do imaginário de “monstruosidade” reiteradamente associado aos jovens negros estão intimamente relacionados aos processos de criminalização e encarceramento que, não por acaso, recaem sobre eles de forma contundente. Dessa forma, as falas da audiência versam sobre corpos femininos “de verdade”, que precisam ser protegidos dos corpos acautelados, socialmente categorizados como monstruosos pela permanente fantasmagoria da violência sexual.

A partir disso, vemos que ainda, que o gênero seja o eixo analítico central deste artigo, ele não pode ser teorizado separadamente da prática forçosa e reiterativa de outros regimes regulatórios e marcadores sociais da diferença (BRAH, 2006), tais como raça e classe, que fica especialmente evidente quando analisamos o sistema prisional. Segundo dados do Infopen (BRASIL, 2018), 61,7% da população carcerária é negra. Vale lembrar que 53,63% da população brasileira têm essa característica. Os brancos, inversamente, são 37,22% dos presos, apesar de

corresponderem a 45,48% da população geral. Ainda de acordo com o mesmo levantamento, 75% dos encarcerados têm até o ensino fundamental completo, um indicador de baixa renda. Podemos pensar que os eixos de diferenciação raciais, econômicos ou de gênero e sexualidade não são campos distintos de experiência, ilhados uns dos outros ou simplesmente justapostos – existem concretamente *em e através* de relações com cada um dos outros (MCCLINTOCK, 2010).

Para encerrar a audiência, o sargento pediu que o presidente do sindicato dos agentes penitenciários desse uma palavra final. O sindicalista frisou a importância daquele momento de escuta e disse que acompanharia e cobraria os desdobramentos daquela reunião. Disse que era um absurdo que aquelas mulheres tivessem sua “honra e intimidade” violadas e que esses casos poderiam ser facilmente configurados como assédio moral, já que as profissionais que se recusavam a realizar o procedimento recebiam ameaças de instauração imediata de processos administrativos e disciplinares contra elas. Finalmente dirigiu-se às agentes e disse que, caso nenhuma medida fosse tomada a respeito da questão, poderiam contar com ele e seus colegas para “parar a unidade”. Após a fala do presidente do sindicato, o sargento encerrou a sessão, dizendo que, apesar de todo seu empenho para organizar aquele encontro, ele não sabia se ele seria considerado oficialmente uma audiência pública: os representantes do Poder Executivo não haviam comparecido, pois o governador havia decretado ponto facultativo, em virtude do jogo da Seleção Brasileira na Copa do Mundo, realizado naquele mesmo dia.

O enredo político, moral e administrativo tramado pela audiência mostra como o Estado afeta e produz relações, representações e performances de gênero e como o gênero é parte importante dos processos sociais que compõem e materializam o próprio Estado e sua institucionalidade complexa, que envolve uma multiplicidade de discursos, atores e interesses. Os depoimentos das agentes revelam que o acionamento de determinados diagramas morais, alinhavados às tecnologias de gênero pode implicar no recrudescimento das tecnologias de criminalização e punição do Estado (PADOVANI, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tiranias da intimidade foi o título dado à comunicação oral elaborada por Margareth Rago (2016) sobre o célebre livro de Gustav Flaubert, *Madame Bovary*. Segundo Rago, a trajetória de frustrações da protagonista Emma com o casamento, a maternidade e o adultério

revela uma faceta importante da intimidade: como ela opera como uma ordem moral e social de confinamento, exclusão da esfera pública e negação de autonomia e subjetividade. Assim, a intimidade seria uma concepção atrelada à esfera privada, altamente generificada e constituída como um domínio tipicamente feminino. Inspirada pelas ideias de Hanna Arendt (2010), a autora constrói uma noção do privado, do íntimo, não como um espaço de liberdade, mas de privação. Para Arendt, viver na esfera privada significava estar privado de ser ouvido e visto por todos numa comunidade política, na medida em que o domínio privado se limitava a interesses pessoais circunscritos aos condicionalismos da família e da casa. As tiranias da intimidade estariam ligadas, portanto, não apenas ao sentimento de claustrofobia e às limitações sociais, mas também à conseqüente busca por saídas: espaços de imaginação, de fuga, de devaneio.

No caso dos conflitos em torno das revistas íntimas realizadas pelas agentes do sistema socioeducativo, parece haver um embaralhamento da polaridade usada pelas autoras para definir a dicotomia entre público e privado, que traça fronteiras entre o que seria do domínio da intimidade e o que seria do domínio do Estado. Esse processo de borradura das fronteiras envolve também destabilizações dos dualismos generificados que acompanham essas divisões: o público como um espaço tipicamente masculino, e o privado, feminino. A captura etnográfica da audiência conduz para uma análise que opera menos como um argumento linear voltado a uma dicotomia fixa e mais como um mapeamento de uma rede intrincada de estratégias, tecnologias e discursos de poder sobrepostos e conflitantes. Gênero e Estado vão sendo moldados de maneiras sempre mútuas, porém heterogêneas.

As queixas públicas das agentes de segurança denunciam a violação de seu “foro íntimo”. O direito à intimidade é vinculado a atributos de certa feminilidade que é mãe, que engravida, que “estudou anos para um concurso”. Mobilizando atributos da domesticidade vinculada ao feminino, elas acionam o argumento da privacidade em um espaço público onde as pessoas trans acauteladas não podem solicitar justamente essa privacidade, compelidas ao escrutínio público do corpo e seus constrangimentos por estarem sob a tutela do Estado. A intimidade das adolescentes que cumprem medidas socioeducativas não é nem sequer colocada em questão pelas profissionais, que clamam pela necessidade de vigilância ostensiva de seus corpos, vinculando-os ao potencial do falo na fantasmagoria do estupro. As travestis e transexuais tornam-se, no cenário do sistema prisional, vítimas indefesas de uma *massa carcerária* animalizada através de atributos de raça e classe, ao mesmo tempo dotadas de uma feminilidade precária e uma masculinidade inescapável, que fazem com que elas sejam transformadas nessa mesma *massa carcerária*, no contexto do sistema socioeducativo.

O espaço prisional e punitivo, ainda que seja de domínio estatal, traz em seu cerne a

dimensão de privação exposta por Arendt no espaço doméstico, de cerceamento das liberdades e de invisibilidade na esfera pública. Paralelamente, seus procedimentos rotineiros de segurança trabalham para dirimir as possibilidades de intimidade e privacidade.

Em sua obra, Viviana Zelizer (2005) explora as múltiplas relações entre economia e sociedade, entre o dinheiro e as relações afetivas. A autora afirma que a frequente dificuldade de entender a coexistência da economia e da intimidade acontece porque – numa abordagem que trata as duas esferas como “mundos hostis” –, muitas vezes parte-se da ideia de que o interesse econômico determina todas as relações sociais. Ou se imagina que o mundo divide nitidamente as esferas da racionalidade e do sentimento, ou se entende a intimidade como uma planta delicada que só consegue sobreviver por trás dos grossos vidros de um viveiro. À medida que esses caminhos são construídos, as pessoas edificam separações artificiais entre moral e poder. Zelizer, contudo, defende que o mundo das relações íntimas e o mundo das transações econômicas coexistem e se conectam o tempo todo.

Traçando um paralelo com o pensamento da autora, poderíamos pensar no modo como intimidade e segurança pública – ou como representações de gênero e técnica – se misturam diante das dinâmicas do sistema prisional, ainda que tais esferas sejam separadas idealmente. A pressuposição de conservar a diferença ontológica entre domínios – imaginando apartados o mundo da racionalidade impessoal estatal e o mundo do sentimentalismo íntimo – não se realiza num cotidiano em que esses domínios se misturam e se sustentam de forma indissolúvel, em uma espécie de negociação da intimidade no âmbito público/estatal. Nesse sentido, é muito perspicaz o acionamento de conceitos de gênero pelas agentes de segurança no intuito de combater a implementação de direitos, transformando a noção de segurança em algo que se apresenta como técnico, mas carrega seu quinhão de moralidade, intimidade, tirania.

Assim, a expressão de Rago que tomo de empréstimo, as “tirantias da intimidade”, ajuda a pensar na maneira como os procedimentos de inspeção colocam corpos em relação. Essas relações são transmutadas em assimetrias de poder e construções de uma *expertise* cujo trabalho é vigiar, esquadrinhar, vasculhar e punir. O efeito das políticas de gênero, aplicadas pelo sistema prisional com base no repertório dos direitos humanos, é justamente a criação de um saber específico que ressoa aspectos autoritários de novos conservadorismos. É quase como se estivessem questionando as “filosofias de gênero”, criando uma contrafilosofia na intimidade do sistema, mas não limitada a ele. Assim, o gênero pode ser apreendido como algo que circula entre corporalidades postas em antagonismo: a das travestis “do crime” e a das agentes “mães de família”; ou a das “vulneráveis travestis presas” e a dos “homens da massa carcerária”. Segundo Adriana Vianna,

Dramas morais e sofrimentos pessoais, estratégias de coletivização [sic] entrelaçam-se às gramáticas dos “direitos”, mostrando a dimensão produtiva da elasticidade presente em tais gramáticas. (VIANNA, 2013, p. 15).

Vemos como a reivindicação de violação de direitos humanos formulada pelas agentes de segurança apresenta uma relação difícil e contraditória com a racionalização da domesticidade (MCCLINTOCK, 2010). A produção de denúncias e o clamor polissêmico pelos “direitos” de que fala Vianna engendram uma contínua produção de sujeitos, projetos políticos, horizontes morais e elaborações de experiências. As disputas em torno dos procedimentos de revista íntima revelam como os processos de Estado se cravam nos elementos mais íntimos das relações e em seus cenários mais domésticos, do mesmo jeito que o mundo da intimidade tece a viabilidade concreta das ações e imaginações estatais no cotidiano. A produção de denúncias, bem como as operações administrativas de reconhecimento ou não reconhecimento de corpos, gêneros, relações e afetos, oferecem matéria fecunda para compreensão das generificações do Estado e/ou das estatizações do gênero (VIANNA; LOWENKRON, 2017).

REFERÊNCIAS

1. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
2. BARBOSA, Bruno. “Doidas e putas”: usos das categorias travesti e transexual. **Revista Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 352-279, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/hykHkccvn45vRkCFVgDZFqR/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2023.
3. BARREIRO, Alex *et al.* Ideologia de gênero? Notas para um debate de políticas e violências institucionais. **Revista Temáticas**, Campinas, n. 24, p. 223-246, 2016. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11122>. Acesso em: 31 maio 2023.
4. BENTO, Berenice. **O que é transexualidade?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 2008.
5. BIONDI, Karina. **Junto e misturado: uma etnografia do PCC**. São Paulo: Terceiro Nome; Fapesp, 2010.
6. BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006.
7. BRASIL. **Lei nº 13.271**, de 15 de abril de 2016. Dispõe sobre a proibição de revista íntima de funcionárias nos locais de trabalho e trata da revista íntima em ambientes

- prisionais. Brasília (DF), 2016.
8. BRASIL. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias INFOPEN**. Brasília (DF): Ministério da Justiça, 2018.
 9. BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”. *In*: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2001. p. 151-167.
 10. CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/6D5zmtb3VK98rjtWTQhq8Gg/>. Acesso em: 31/05/2023.
 11. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Panorama nacional: a execução das medidas**
 12. socioeducativas de internação. Brasília: CNJ, 2012.
 13. DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
 14. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Ed. 70, 1991.
 15. FONSECA, Cláudia; MARICATO, Glaucia. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. **Interseções**, Rio de Janeiro, v 15, n. 2, p. 252-274, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/9523/7376>. Acesso em: 31 maio 2023.
 16. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
 17. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
 18. JUNQUEIRA, Rogério. **A invenção da Ideologia de Gênero: um projeto reacionário de poder**. Brasília: Editora Letras Livres, 2022.
 19. LAGO, Natália. **Jornadas de visita e de luta: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-20122019-174339/pt-br.php>. Acesso em: 31 maio 2023.
 20. LAGO, Natália; ZAMBONI, Marcio. Políticas sexuais e afetivas da prisão: gênero e sexualidade em contextos de privação de liberdade. *In*: Encontro da Anpocs, 40., 2016, Caxambu. **Anais [...]**. Caxambu: Anpocs, 2016. Disponível em <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/spg-3/spg13-3/10052-politicas-sexuais-e-afetivas-da-previsao-genero-e-sexualidade-em-contextos-de-privacao-de-liberdade/file>. Acesso em: 31 maio 2023.

21. LOWENKRON, Laura. Da materialidade dos corpos à materialidade do crime: a materialização da pornografia infantil em investigações policiais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 505-528, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/WLGV7MhrvXczStzPx7kfPgw/?lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2023.
22. MACHADO, Lia Zanotta. Maculidade, sexualidade e estupro. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.11, p.231-273, 1998.
23. MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 24, p. 249-281, 2005.
24. MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
25. NADAI, Larissa. **Entre pedaços, corpos, técnicas e vestígios: o Instituto Médico Legal e suas tramas**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1043470>. Acesso em: 31 maio 2023.
26. NICÁCIO, Camila; VIDAL, Julia. Justiça infanto-juvenil, travestilidade e transexualidade: apontamentos sobre a marcha dos direitos. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, Belo Horizonte, n. 70, p. 197-226, 2017. Disponível em: <https://revista.direito.ufmg.br>. Acesso em: 31 maio 2023.
27. PADOVANI, Natália. Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, p. 1-45, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/hYPtfgZTDrGjNYsczsTw6MG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2023.
28. PIRES, Bárbara. **A gestão da integridade: corpo, sujeição e regulação das variações intersexuais no esporte de alto rendimento**. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/43631180/A_Gest%C3%A3o_da_Integridade_corpo_sujei%C3%A7%C3%A3o_e_regula%C3%A7%C3%A3o_das_varia%C3%A7%C3%B5es_intersexuais_no_esporte_de_alto_rendimento_Tese_2020_. Acesso em: 31 maio 2023.
29. RAGO, Margareth. *Madame Bovary e as tiranias da intimidade*. São Paulo: Café Filosófico CPFL, 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Igpypij-efc>. Acesso em: 31 maio 2023.
30. RANGEL, Everton. **Depois do estupro: homens condenados e seus tecidos relacionais**. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/343837575_Depois_do_Estupro_Homens_Condenados_e_seus_tecidos_relacionais. Acesso em: 31 maio 2023.

31. REDE JUSTIÇA CRIMINAL. **Boletim temático**: revista vexatória, Informativo Rede Justiça Criminal, São Paulo, 26/02/2014. Disponível em: <https://redejusticacriminal.files.wordpress.com/2013/07/rede-boletim-revista-vexatoria-marc3a7o-17-03-2014-web.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2021.
32. RONAN, Gabriel. Revista minuciosa em adolescentes trans causa insatisfação em agentes socioeducativas. **Jornal Estado de Minas**, Belo Horizonte, 29/05/2018. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2018/05/29/interna_gerais,963047/revista-minuciosa-em-adolescentes-trans-causa-insatisfacao-em-agentes.shtml. Acesso em: 31 maio 2023.
33. SANDER, Vanessa. **Pavilhão das sereias**: uma etnografia dos circuitos de criminalização e encarceramento de travestis e transexuais. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.
34. VARIKAS, Eleni. **Pensar o sexo e o gênero**. Campinas: Editora Unicamp, 2016.
35. VIANNA, Adriana. Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. *In*: VIANNA, Adriana. **O fazer e o desfazer dos direitos**: experiências etnográficas sobre políticas, administração e moralidades. Rio de Janeiro: E-Papers, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pWRzSNMsG4zD8LRqXhBVksk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 fev. 2021.
36. VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pWRzSNMsG4zD8LRqXhBVksk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 31 maio 2023.
37. ZELIZER, Viviana. **The purchase of Intimacy**, Princeton University Press, 2005

Vanessa Sander

Professora Substituta na Universidade Federal de Lavras. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7484-8333>. E-mail: vanessasander@gmail.com

Conflitos de Estado nas comissões parlamentares de inquérito sobre “planejamento familiar”: esterilização, soberania nacional, nordeste e corpos femininos

State conflicts in the parliamentary commissions of inquiry on “family planning”: sterilization, national sovereignty, northeast and female bodies

Monique Ximenes Lopes de Medeiros

Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

RESUMO

A regulamentação legal das esterilizações cirúrgicas, além de representar a defesa de direitos sexuais e reprodutivos, funda-se na tutela de outras pautas. O objetivo deste artigo é compreendê-las, analisando os conflitos de Estado que precederam a elaboração da Lei de Planejamento Familiar (LPF), especificamente os debates acerca das esterilizações cirúrgicas. Para tanto, utilizo como referenciais teóricos os estudos foucaultianos e a antropologia do Estado. Através de etnografia de documentos, analiso os relatórios finais e os depoimentos de duas Comissões Parlamentares de Inquérito (realizadas entre 1983 e 1992) que antecederam o processo legislativo e problematizaram ora a necessidade de implementação do planejamento familiar no país, ora o excesso de esterilizações cirúrgicas realizadas nas mulheres brasileiras. Os resultados parciais da pesquisa apontam uma arena de conflitos pautados por interesses diversos e, por vezes antagônicos, tais como o controle de natalidade, a restrição da quantidade de esterilizações como forma de defesa da soberania nacional, o respeito à liberdade reprodutiva de mulheres e a condenação às laqueaduras tubárias. De igual forma, relações de poder, sexo, gênero, raça, classe, território e sexualidade são apresentadas como partes fundamentais do debate em torno da elaboração da Lei de Planejamento Familiar.

Palavras-chave: Direitos reprodutivos, Planejamento familiar, Esterilização cirúrgica, Mulher, Comissões Parlamentares de Inquérito.

Recebido em 07 de novembro de 2022.

Avaliador A: 12 de janeiro de 2023.

Avaliador B: 09 de fevereiro de 2023.

Aceito em 07 de junho de 2023.



ABSTRACT

The legal regulation of surgical sterilizations, beyond representing the defense of sexual and reproductive rights, was based under the protection of other guidelines. Understanding them and analyzing the State conflicts that preceded the elaboration of the Family Planning Law, specifically the debates about surgical sterilizations, is the objective of this article. To do so, I use Foucauldian studies and State anthropology as theoretical references. Through an ethnography of documents, I also analyze the final reports and testimonies of two Parliamentary Inquiry Commissions (carried out between 1983 and 1992) that preceded the legislative process and at times problematized the need to implement family planning in the country, at others critiquing the excess of surgical sterilizations performed on Brazilian women. The partial results of the research point to an arena of conflicts based on different and sometimes antagonistic interests such as birth control, restriction of the number of sterilization as a way of defending national sovereignty, respect for women's reproductive freedom and condemnation of tubal ligations. Likewise, power relations of sex, gender, race, class, territory, and sexuality are presented as a fundamental part of the debate around the elaboration of the Family Planning Law.

Keywords: Reproductive rights, Family planning, Voluntary sterilization, Woman, Parliamentary Committees of Inquiry.

INTRODUÇÃO

A elaboração da Lei nº 9.263/96, conhecida como Lei de Planejamento Familiar (LPF), foi precedida por um amplo debate no Congresso Nacional, que, além de discutir direitos reprodutivos¹, focava a proteção da soberania nacional, dos corpos femininos e de espaços no interior do país, onde as ações de planejamento familiar deveriam ser prioritárias.

Em novembro de 1991, através do Requerimento nº 796 - CN, de autoria da deputada Benedita da Silva (PT/RJ) e subscrito por mais 171 parlamentares (BRASIL, 1993), foi proposta a abertura de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), no Congresso Nacional, com o objetivo de investigar a incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil. Segundo o requerimento, a esterilização cirúrgica era apresentada como “[...] principal e único

¹ O uso da esterilização como um dos principais métodos contraceptivos tem sido objeto de fecundas críticas. Para aprofundamento ver (BARROSO, 1984; CARRANZA, 2004; CARVALHO, 2017).

método contraceptivo, atendendo a uma política de controle de natalidade”, resultando no fato de que mais de 7 milhões de mulheres em idade reprodutiva (de 15 a 54 anos) se encontrariam “incapacitadas para ter filhos” (BRASIL, 1993, p. 9-10). O requerimento ainda aponta a existência de um “caráter racista da esterilização” e da “exigência de atestado de esterilização para admissão das mulheres no mercado de trabalho” (BRASIL, 1993, p. 11).

A comissão foi formada por 30 parlamentares, sendo 15 deputados e 15 senadores e presidida pela deputada Benedita da Silva, enquanto a relatoria ficou a cargo do senador Carlos Patrocínio (PFL/TO). No curso de 1992, foram realizadas 17 reuniões, nas quais foram ouvidos 27 depoentes das mais diversas áreas. Os debates deram ensejo ao Relatório nº 2, de 1993², com 141 páginas, aprovado em dezembro de 1992, mas publicado somente em fevereiro de 1993.

O Relatório nº 2, de 1993 (BRASIL, 1993), portanto, representa um documento relevante para a compreensão do problema da esterilização das mulheres brasileiras e das demandas apresentadas por agentes da sociedade civil organizada, especialmente pelo movimento de mulheres negras. Se as denúncias criticavam o excesso de esterilizações de brasileiras, não se pode considerar, contudo, que os fundamentos eram homogêneos. Liberdade reprodutiva, laqueadura tubária como método de indicação médica, genocídio do povo negro, aspectos morais e religiosos e interferência estrangeira eram algumas das justificativas usadas por diversos atores sociais para defender a regulamentação legal das esterilizações cirúrgicas.

No entanto, essa não foi a primeira comissão parlamentar a tratar do tema “planejamento familiar” no país. Nos idos de 1983, outra CPI, realizada no Senado Federal, se “[...] destinava a investigar os problemas vinculados ao aumento populacional brasileiro” (BRASIL, 1984, p. 501). Essa CPI, realizada mais de dez anos antes da elaboração da LPF, já debatia a necessidade de implementação do serviço público de planejamento familiar no Brasil. A preocupação mais premente naquele momento, contudo, era a contenção do crescimento populacional brasileiro com a finalidade de promover o desenvolvimento econômico do país. Para tanto, o planejamento familiar se apresentava como um pré-requisito indispensável.

Analisar a CPMI de 1993 isoladamente ocasionaria lacunas interpretativas que inviabilizariam a compreensão das tensões e preocupações que permeavam o surgimento da Lei de Planejamento Familiar. Considero que a inclusão da CPI de 1984 é fundamental para revelar como o planejamento reprodutivo, naquele período, estava associado à demanda do controle populacional. Destarte, os relatórios finais dessas duas investigações parlamentares trazem questões complementares e são utilizados aqui na tentativa de compreender esse intrincado campo de disputas, cujo centro de conflitos era ocupado pelos corpos das mulheres brasileiras.

2 Não tive acesso ao Relatório nº 1. Nos debates para aprovação do relatório final da CPMI/93, ocorridos nos dias 8 de dezembro de 1992 (16ª reunião) e 16 de dezembro de 1992 (17ª reunião), não encontrei referência alguma à existência de um documento antecessor do Relatório nº 2, descrito acima.

Recentemente, os debates em torno da LFP se intensificaram, em decorrência das ações diretas de inconstitucionalidade (ADIs) nº 5097/DF e nº 5.911/DF, em trâmite no Supremo Tribunal Federal (STF), processo exacerbado devido às alterações promovidas pela Lei nº 14.443/22³ (BRASIL, 2022). Assim, apesar de os debates legislativos terem ocorrido há quase três décadas, analisar as disputas entre os agentes de Estado e da sociedade civil, quando da gênese da norma jurídica – objetivo principal deste artigo –, é relevante para a compreensão dos conflitos atuais acerca da aplicação e da atualização dos requisitos legais que definem quais mulheres *podem* e quais *devem* ser esterilizadas.

Aqui, apresento os resultados preliminares da minha tese de doutorado, que objetiva analisar os processos de Estado em torno da formulação e da atualização da LFP. Esse estudo mais amplo inclui trabalho etnográfico – realizado através da observação participante no serviço de planejamento familiar ofertado em maternidade do município de João Pessoa/PB – e uma pesquisa documental de julgamentos colegiados de 2º e 3º grau de jurisdição de todo o país, que interpretam os requisitos impostos pela Lei nº 9.263/96 (BRASIL, 1996) para a realização da esterilização cirúrgica.

Na esteira de Adriana Vianna (2014) e Leticia Ferreira e Laura Lowenkron (2020), tento visualizar algo que está além do conteúdo mais óbvio dos documentos. Assim, importa-me especialmente entender o próprio ato de documentar, o saber produzido pelos documentos e as pessoas documentadas: as mulheres titulares dos direitos reprodutivos.

Neste trabalho, afasto-me da noção política-jurídica do Estado e me aproximo dos debates sobre antropologia do Estado, que enxergam o Estado tanto como produto quanto como produtor de sujeitos, em especial acerca do duplo fazer de gênero e Estado⁴.

Para o objetivo aqui proposto, utilizo documentos legislativos públicos disponíveis no *site* das casas legislativas federais (Câmara dos Deputados e Senado) e nos diários oficiais do Congresso Nacional, quais sejam: o relatório final e os depoimentos da CPI realizada no âmbito do Senado Federal, destinada a investigar os problemas vinculados ao aumento populacional brasileiro; e o Relatório Final nº 2, de 1993, da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (BRASIL, 1993). Esta CPMI, por sua vez, objetivou examinar a incidência da esterilização em massa de mulheres no Brasil.

Este artigo se divide em duas partes. A primeira delas busca refletir como a esterilização de mulheres foi problematizada a partir da pauta da defesa da soberania nacional, articulando

3 As principais alterações da lei foram promovidas no art. 10 da Lei nº 9.263/96, quais sejam: a redução da idade mínima para esterilização de 25 para 21 anos; a configuração da antiga exigência de consentimento conjugal como dispensável; e a permissão para a laqueadura tubária durante o parto, desde que requerida 60 dias antes de sua realização. As novas regras já estão em vigor.

4 A exemplo de Vianna e Lowenkron (2017); Aguião (2018); Lugones (2017); Farias, Lago e Efreim Filho (2020).

necessidade de controle de natalidade, contenção da interferência estrangeira e fomento da figura do Estado protetor⁵. A segunda parte busca demonstrar como os debates sobre controle populacional e direitos reprodutivos se conformavam em meio a relações de poder constituídas por sexo, gênero, sexualidade, raça, classe e território. Embora, *a priori*, estudar direitos reprodutivos, especialmente em se tratando de um tema como a esterilização cirúrgica, poderia apontar um “problema de mulheres”, o estudo dos documentos que precederam a elaboração da LPF mostra que o entrecruzamento dessas relações de poder – sexo, gênero, sexualidade, raça, classe social e território – constrói os sujeitos carentes de políticas de planejamento familiar no Brasil.

Na esteira de Anne McClintock (2010, p. 19), considero que “[...] raça, gênero e classe não são distintos reinos de experiência, que existem em esplêndido isolamento entre si; [...] existem *em relação* entre si e *através* dessa relação”. Analiso, portanto, os debates da origem da lei enquanto fator territorial em ao menos três sentidos: o primeiro se refere ao território brasileiro, como um local onde o crescimento populacional deveria ser contido; o segundo alude ao Nordeste brasileiro como subterritório de maior preocupação do que o primeiro; e o terceiro remete ao útero enquanto território do corpo feminino passível do controle estatal, que, como uma zona movediça, pode ser definido como um espaço de legalidades ou ilegalidades, a depender do uso a que se destina.

A ESTERILIZAÇÃO DE MULHERES BRASILEIRAS E A PROTEÇÃO DA SOBERANIA NACIONAL

Durante a CPI de 1984, havia pleno conhecimento, por parte dos agentes de Estado ligados à comissão, do chamado “interesse internacional” na contenção do crescimento demográfico dos países subdesenvolvidos e da atuação, no Brasil, de organizações financiadas pelo capital estrangeiro, através da oferta de serviços de regulação da fecundidade, especialmente de esterilizações cirúrgicas. Tanto é que as duas principais organizações não governamentais (ONGs) que atuavam no Brasil – a Bemfam⁶ e o Cpaimc⁷ – tiveram seus representantes ouvidos como depoentes e expuseram as atividades de saúde desenvolvidas no país. O documento oficial da CPI de 1984, no entanto, não problematizou a atuação dessas entidades internacionais.

5 Nesse ponto, utilizo-me dos estudos de Foucault (2008, 2015, 2021), Das (2020), Young (2003).

6 Sociedade Civil de Bem-Estar Familiar no Brasil

7 Centro de Pesquisa e Assistência Integrada à Mulher e à Criança

Na CPMI de 1993, por outro lado, destinou-se especial atenção à atuação de organizações governamentais e não governamentais que financiavam projetos de controle populacional e/ou de planejamento familiar no país.

O relatório final da CPMI de 1993 refutou a interferência dos países do Norte global que responsabilizavam o crescimento populacional dos países do Sul pela miséria e pelo desequilíbrio ecológico. Além disso, considerou que o conceito de explosão demográfica adotado pelos países desenvolvidos continha forte conteúdo ideológico (BRASIL, 1993):

Ao discorrer sobre essa interferência internacional o documento final da CPMI de 1993 destaca a existência do Relatório Kissinger (Implicações do crescimento populacional mundial para a segurança e interesses externos dos Estados Unidos – NSSM 200), documento confidencial e oficial de 10 de dezembro de 1974. De acordo com o relatório, o crescimento demográfico de alguns países menos desenvolvidos causaria problemas para a segurança nacional dos Estados Unidos, além de influenciar o acesso à matéria-prima mineral do subsolo desses países, da qual os EUA eram dependentes para o desenvolvimento da atividade industrial (BRASIL, 1993).

Apesar do fim da CPMI, a investigação da esterilização massiva de mulheres no Brasil, especialmente das negras, uma das preocupações centrais dos integrantes da comissão é a interferência externa sobre o Estado brasileiro e sua população. A maioria dos depoentes expuseram a atuação de organismos internacionais, citaram o Relatório Kissinger elaborado pelos Estados Unidos (NSSM-200) ou foram inquiridos sobre possíveis provas de que as instituições estrangeiras atuantes no país objetivassem mais o controle de natalidade que a promoção do planejamento familiar.

Segundo a deputada Brice Bragatto, que à época presidiu a CPI no Espírito Santo, cujo objetivo era analisar o alto índice de esterilização, a interferência dos EUA no controle do corpo das mulheres brasileiras representava violência. Bragato argumentava que a CPMI e o poder legislativo deveriam “[...] dar um basta à interferência estrangeira” (BRASIL, 1993, p. 70). Por sua vez, Luíza Barrios, coordenadora nacional do Movimento Negro Unificado, denunciou a “ação devastadora” da Bemfam na área do controle de natalidade e apresentou o documento “Ideologia controlista, teoria e prática” como prova do trabalho político e ideológico do médico Elsimar Coutinho⁸, professor da Universidade Federal da Bahia e membro relevante da Bemfam (BRASIL, 1993, p. 93-94).

As críticas à atuação das entidades estrangeiras marcaram as falas de diversas depoentes,

⁸ Segundo Bering (2014), Elsimar Coutinho era médico, professor da Universidade Federal da Bahia, diretor da Associação Brasileira de Entidades de Planejamento Familiar e pesquisador vinculado ao Centro de Pesquisas Biomédicas do *Population Council* e à Fundação Rockefeller. Ele e alguns membros da Bemfam são considerados representantes da corrente controlista, consolidada na bibliografia sobre o tema populacional no Brasil. Elsimar Coutinho foi um dos depoentes convocados pela CPMI de 1993.

a exemplo de Elza Berquó, demógrafa, pesquisadora e professora da Unicamp, Maria Betânia Ávila, presidenta da Rede Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos, e Antônio Henrique Pedrosa Neto, representante do Conselho Federal de Medicina (BRASIL, 1993). Ainda quando dos debates para aprovação do relatório final, a presidenta da comissão, a deputada Benedita da Silva (PT), explicou a importância das conclusões da CPMI a esse respeito:

[...] para que possamos garantir o máximo para que não haja no nosso País um controle de natalidade e, sim, um planejamento familiar com toda a eficácia, com todas as pesquisas garantidas e que nós, mulheres brasileiras, não sejamos cobaias de nenhum investimento no exterior, de nenhum país do mundo e que não possamos ser submetidas. Essa é a fiscalização e controle [sic] que queremos para a segurança nacional das mulheres deste País. (BRASIL, 1992c, p. 4.803).

Se é certo que essa denúncia de interferência estrangeira foi realizada por setores de esquerda e do movimento de mulheres negras, não se pode olvidar que também foi capitaneada pela ala mais conservadora, visando não apenas a repelir essa interferência internacional, mas a “proteger” as mulheres brasileiras através da pauta de “moralização dos costumes”. Para tanto, os atores religiosos se utilizavam da pauta de direitos humanos, nesse caso a denúncia de genocídio do povo negro, para se posicionarem contra as laqueaduras tubárias.

Um exemplo disso foi o depoimento prestado à CPMI de 1993 por Humberto Leal Vieira, descrito pelo relatório como um mero assessor legislativo do Senado, mas também presidente da Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família. A maior parte do depoimento de Humberto Leal à CPMI se destinou a descrever o caráter eugênico da *International Planned Parenthood Federation*, uma das principais financiadoras da Bemfam, bem como a perspectiva controlista do Relatório Kissinger, sustentada pelo depoente, quando discorre contra os supostos malefícios da pílula e do dispositivo intrauterino (DIU), esclarecendo a “[...] total ineficácia da camisinha” e ressaltando os benefícios dos métodos naturais que não seriam promovidos pelas instituições controlistas (BRASIL, 1992a, p. 8-9).

Conforme registrado em um pronunciamento do parlamentar Odacir Soares (PFL) durante a sessão do Congresso Nacional, Humberto Vieira havia enviado uma carta ao congressista alertando sobre o problema do controle populacional. A missiva apontava preocupação com os interesses imperialistas apresentados pelos documentos preparatórios à Conferência do Cairo, cujo objetivo seria impor o aborto e a esterilização como métodos de planejamento familiar, além de outros atentados contra a vida e a família. Esclarecia, ademais, que as manobras teriam preocupado especialmente o Estado do Vaticano, como representantes de risco à família e à própria humanidade (BRASIL, 1994).

O presidente da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, Dom Luciano Mendes de Almeida, segue a mesma linha ao criticar o controle de natalidade praticado através de

esterilizações com “intenção genocida, dentro de uma perspectiva racista”, defendendo o uso de métodos naturais em detrimento dos métodos contraceptivos artificiais. E ressalta a necessidade de analisar na CPMI também o problema do aborto, tendo em vista que “[...] crianças são eliminadas pelo aborto e mulheres são transformadas em estéreis pela ação externa”, pois “[...] a esterilização desejada não é mais frequente, muitas vezes sendo o convencimento médico que induz à esterilização” (BRASIL, 1993, p. 94-95).

Aqui, estou menos interessada em procurar “a verdade” sobre os reais interesses que motivaram a atuação de organismos internacionais do que perquirir como esses fatores forjaram a ideia de omissão do Estado brasileiro e fundamentaram a necessidade de atuação dos agentes estatais em defesa da soberania nacional. Isso se justifica especialmente porque essa necessidade de ação governamental não se dava apenas na criação e na implementação de políticas públicas de planejamento familiar, mas também na formulação de uma norma jurídica que embasasse a atuação estatal e servisse para conter “o excesso” de intervenções no corpo da mulher – como o parto cirúrgico e as esterilizações. O Estado brasileiro, portanto, tornar-se-ia indispensável na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos e um agente protetor dos corpos das mulheres.

Segundo as conclusões da CPMI de 1993 explanadas pelo relator, o senador Carlos Patrocínio (PFL/TO), as organizações internacionais e os Estados Unidos atuavam no Brasil para conter o crescimento populacional. E o fomento de esterilizações cirúrgicas nos corpos das brasileiras as tornavam “[...] pagadoras, com sua saúde e dignidade, de uma dívida que não é delas e que inclui o alto custo da política controlista, intervencionista” (BRASIL, 1993, p. 41-42).

Segundo essa perspectiva, portanto, laqueaduras tubárias representavam a concretização de interesses estrangeiros nos corpos das brasileiras. As mulheres brasileiras eram então constituídas a partir da figura da vítima, vulnerável a outros desejos que não os seus. Os algozes, por sua vez, eram materializados na figura das diversas organizações governamentais e não governamentais que atuavam no Brasil.

Notada a existência de uma literatura consolidada acerca da mobilização do sofrimento e do reforço à figura da vítima em meio a processos de reconhecimentos de direitos e de construção de certas pessoas enquanto sujeitos de direitos (BOLTANSKI, 2000; VIANNA, FARIAS, 2011; EFREM FILHO, 2017; FREIRE, 2016; SARTI, 2011), proponho que a formulação da mulher brasileira enquanto vítima passível de interesses internacionais foi amplamente difundida no curso da CPMI de 1993 e dos debates legislativos em torno dos projetos de lei voltados ao planejamento familiar.

A *performatização* da figura da vítima feminina servia sobretudo a dois propósitos. O primeiro deles era a proteção das próprias brasileiras, *mutiladas* para atender aos interesses estrangeiros. O segundo fim se refere à proteção dos corpos das brasileiras enquanto defesa

do Estado-nação. Sendo as mulheres suas nacionais, a proteção delas em face dos interesses estrangeiros era representativa da defesa da própria soberania nacional, pois, conforme reconhecido nas conclusões do relatório da CPMI, a atuação de governos estrangeiros e organismos internacionais refletia “[...] repercussões negativas sobre a soberania nacional” (BRASIL, 1993, p. 116).

Por sua vez, a “[...] mulher vítima de organizações internacionais” era produzida em decorrência do argumento de “[...] omissão do Governo Federal” na promoção de políticas de saúde voltadas à mulher, especialmente no que tange aos direitos sexuais e reprodutivos. O Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (Paism)⁹, formulado dez anos antes, era considerado mera aspiração dos movimentos sociais, e sua implementação na rede pública estava em estado embrionário (BRASIL, 1993, p. 116). Sua efetivação foi defendida expressamente por vários depoentes, a exemplo de Elza Berquó; Aníbal Faúndes, ginecologista e pesquisador da Unicamp; Maria Betânia Ávila; e Jurema Werneck, médica, feminista e representante do movimento de mulheres negras (BRASIL, 1993).

Segundo o relatório, a ausência de atuação governamental – quanto ao acesso a métodos ou informações relativas à regulação da fecundidade – associada à crescente demanda da limitação da prole fez com que “[...] métodos radicais como a esterilização e o aborto tenham se tornado tão frequentes” (BRASIL, 1993, p. 38). A omissão também ocorreria no campo legislativo. Apesar de ser o método contraceptivo mais utilizado naquela época, não havia legislação específica que regulamentasse o planejamento familiar nem a realização das cirurgias de esterilização (BRASIL, 1993). A omissão do Estado brasileiro era consenso entre os depoentes e chegou a ser reafirmada nas conclusões da CPMI de 1993. Por sua vez, a inércia governamental permitiria a atuação de organismos internacionais sobre os corpos das mulheres brasileiras, o que ensejaria efeitos sobre a soberania nacional. Esses fatores estavam interligados através de coprodução, na medida em que cada um somente existiria em decorrência do outro.

Apesar de comissão ter oficialmente concluído que o governo brasileiro foi omisso, jamais investigou o *modus operandi* de governos estrangeiros e organismos internacionais (BRASIL, 1993). Proponho que a ausência de política pública efetiva e as atuações dos governos federal, estaduais e municipais sejam compreendidas mais como resultados da conivência e da cumplicidade de agentes centrais do Estado brasileiro diante de ações estrangeiras no país do que propriamente de omissão. Isso porque não se pode dizer que havia desconhecimento das práticas dessas entidades pelo governo federal – no curso da CPI de 1983, a orientação oficial

⁹ O programa foi apresentado em junho de 1983 pelo ministro Waldir Arcoverde, por ocasião do seu depoimento à CPI de 1984. O texto do Paism foi elaborado com a participação da médica Ana Maria Costa, integrante da equipe do Ministério da Saúde, identificada com o movimento de mulheres e ligada a diversas militantes feministas, e da socióloga Maria da Graça Ohana, da Divisão Nacional de Saúde Materno-Infantil.

do Estado brasileiro para promover o controle do crescimento populacional era explícita.

Se tomamos como referência os estudos foucaultianos sobre governamentalidade (FOUCAULT, 2021), não é difícil perceber que a população era o foco central do debate da CPI de 1993. Os cálculos, os percentuais e as análises possibilitavam o manejo populacional, que deveria reduzir o crescimento demográfico. Assim, caberia aos agentes de Estado dirigir esforços governamentais na orientação das condutas reprodutivas da população, no sentido de fomentar o planejamento familiar e a paternidade responsável, mas essencialmente visando a reduzir as taxas de natalidade. O que importa aqui não é somente a figura do corpo isoladamente considerado, objeto do poder disciplinar. A tecnologia biopolítica se movimenta a partir do conceito de população e se centra no conjunto dos processos, como a proporção dos nascimentos, as taxas de reprodução e a fecundidade da população (FOUCAULT, 2010).

As condutas sexuais da população passam a ser objeto de análise e alvo de intervenção, sendo cada vez mais discutidas nas instituições públicas, principalmente nos espaços responsáveis pela elaboração das normas jurídicas regulatórias dessas condutas, maneira mais efetiva de atender aos objetivos do momento, seja da direção natalista, seja da antinatalista. Desse modo, conforme analisou Foucault (2015), o sexo se torna problema econômico e político da população; nesse contexto, cabe ao poder público regulamentar a incidência das práticas contraceptivas e a maneira de tornar as relações sexuais fecundas ou estéreis. O Direito brasileiro, além de interferir na norma jurídica elaborada, também interfere nas questões relativas à fecundidade quando, por exemplo, agentes de Estado estabelecem quais pessoas não podem procriar e quais são obrigadas a ser fecundas e produzir filhos. Ou seja, o uso de práticas contraceptivas passa a ser de relevância estatal: o corpo está a serviço do Estado.

Ainda sobre a atuação do Estado brasileiro: o próprio Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (Inamps)¹⁰ promovia a esterilização cirúrgica em mulheres trabalhadoras formais com acesso aos seus serviços de saúde, a despeito de inexistir lei ou qualquer norma infralegal autorizadora do procedimento (BARROSO, 1984, p. 177). Em termos estritamente jurídicos, a inexistência de uma norma que regulamentasse a esterilização cirúrgica enquanto método contraceptivo implicava que nenhum convênio poderia ser firmado, tampouco órgão ou agente público poderia, lícitamente, participar deles. Se, porém, na prática os convênios entre as ONGs e os entes públicos existiam e produziam o efeito de esterilizar diversas mulheres no país, especialmente dentro de hospitais públicos, isso aponta mais para atuação do que para omissão governamental. Também indica que nesses casos não havia uma linha bem definida entre o legal e o ilegal. Não existia lei disciplinadora do planejamento reprodutivo, mas

¹⁰ Observe-se que esse período é anterior à criação do Sistema Único de Saúde. O Inamps, ligado ao Ministério da Previdência e Assistência Social, fornecia atendimento em saúde somente a pessoas com empregos formais e que contribuíam para a Previdência Social.

isso não impedia que agentes públicos fizessem convênios para a esterilização de mulheres nos próprios hospitais públicos, com as mesmas instituições internacionais que posteriormente viriam a ser investigadas por acusações de controle demográfico da população brasileira.

Nesse ponto, em diálogo com os estudos de Das (2020) sobre os acontecimentos em torno da Partição da Índia ocorridos em 1947, entendo que a construção da narrativa de omissão do Estado brasileiro, a atuação estrangeira direcionada aos corpos femininos e a necessidade de proteção da soberania nacional forjaram a ideia de que a defesa da soberania da nação se dava pela proteção das mulheres brasileiras. Das (2020) explica como a figura da mulher raptada foi utilizada como fator de mobilização para o restabelecimento da honra da nação indiana como espaço puro e masculino. As mulheres indianas raptadas deveriam ser recuperadas e devolvidas às suas famílias de origem; as mulheres mulçumanas, por sua vez, deveriam ser entregues ao “outro lado”.

Diante do silêncio das mulheres, que não lhe narravam suas vivências durante os conflitos da Partição, Das (2020) se propõe a analisar as convenções acionadas para tornar visível o sofrimento das mulheres no discurso nacionalista. Ela explica que os episódios de violência, aqui expressos através do rapto de mulheres, foram compreendidos como decorrentes de um estado de exceção, o que autorizaria o Estado a executar medidas extraordinárias. A partir da compreensão da generificação do sofrimento, a antropóloga expõe que a figura da mulher raptada, representativa da desordem social como desordem sexual, viabilizou as condições necessárias para que o Estado fosse constituído “[...] essencialmente como um contrato social entre *homens* encarregados de manter em suspenso a violência masculina contra as mulheres” (DAS, 2020, p. 48, grifo no original).

A desordem se caracterizava justamente porque desmantelou a troca ordenada de mulheres. O Estado, portanto, deveria reconstruir a “ordem” como atributo da nação masculina. A seu tempo, o contrato sexual funcionaria como um acordo para manter as mulheres no espaço doméstico sob a autoridade e o controle de certos tipos de homens – pais e maridos. Por fim, o estado de desordem vivenciado durante os eventos da Partição, analogamente ao estado de natureza hobbesiano, era representado pela guerra mútua entre hindus e mulçumanos pelo controle de mulheres (DAS, 2020).

A autora ainda deixa claro que o interesse pelas mulheres não se baseou na sua condição de cidadãs, mas na definição das mulheres enquanto seres sexuais e reprodutivos, tanto que a maioria das “mulheres recuperadas” tinham entre 12 e 35 anos. O restabelecimento das mulheres em sua família era fundamental para restituir a honra da nação masculina. Paradoxalmente, contudo, a lei não considerava se a mulher desejava ou não retornar à sua família original. Caberia às assistentes sociais, enquanto figuras de autoridade, definir o retorno delas a suas famílias de origem, na medida em que sabiam quais eram as verdadeiras preferências das mulheres.

Seguindo o rastro deixado por Das (2020), procuro argumentar que, durante os debates da CPMI de 1993, a soberania nacional se materializava nos corpos das mulheres brasileiras, especialmente em seus úteros, territórios essenciais para o pleno exercício das funções reprodutivas. A alegada omissão do Estado brasileiro era responsável direta por permitir a atuação dos algozes estrangeiros, e caberia à nação brasileira conter essa interferência externa. Conforme ressaltou o ministro da Saúde da época, o médico Adib Jatene, a posição do governo brasileiro quanto ao planejamento familiar sempre foi “[...] no sentido de defesa da soberania de cada nação sobre a questão de defesa da liberdade de o casal ou indivíduo decidir livremente sobre o assunto e da necessidade de se oferecer assistência integral à saúde da mulher” (BRASIL, 1993, p. 106). Também sob as justificativas de respeito à soberania e necessidade de proteção da população contra investidas internacionais de empresas e organismos, também foi amplamente debatida no Congresso Nacional, no curso do processo legislativo do projeto de lei (PL) nº 209, a viabilidade de proibir a participação de empresas, capitais estrangeiros, instituições e organismos internacionais em ações e pesquisas de planejamento familiar no país (BRASIL, 1995).

A partir dessa formulação, considero que a figura da mulher enquanto vítima mutilada, que não consentiu ou não havia sido devidamente informada sobre a laqueadura tubária, foi utilizada como símbolo mobilizador e justificador da necessidade de atuação do governo brasileiro. Caberia, portanto, ao Estado brasileiro abandonar sua omissão e, de forma ativa, proteger nossas mulheres dos algozes internacionais. Mas seria o Estado brasileiro capaz de proteger as mulheres brasileiras? Ou os agentes de Estado acabariam por promover, tais como faziam as ONGs estrangeiras, medidas controlistas pautadas em parâmetros de gênero, sexualidade, raça, classe e território?

A resposta ao binômio interferência estrangeira/mutilação de brasileiras ocorreria através do acionamento da imagem de Estado protetor. Por sua vez, este deveria atuar na elaboração de leis regulamentadoras do planejamento familiar, na implementação de políticas públicas voltadas à saúde integral das mulheres e no rechaço a qualquer ingerência internacional sobre os corpos das brasileiras.

Atenta à construção da ideia do Estado protetor, Iris Marion Young (2003) elabora uma crítica ao Estado de segurança desenvolvido durante a administração de George W. Bush. A filósofa explica que os Estados Unidos teriam assumido a lógica de proteção masculina, segundo a qual o Estado tem o mesmo papel do homem cavalheiro, protetor, corajoso e virtuoso, que se mantém vigilante em favor da proteção da população. Na análise de Young (2003), a lógica da proteção masculina do Estado não se destina exclusivamente às mulheres – serve de modelo para entender a relação do Estado com toda a sua população.

Ainda segundo Young (2003), o ponto central da proteção masculina é gerar uma relação

de subordinação das pessoas que estão na posição de serem protegidas. Estas, por sua vez, devem ceder parcela de sua autonomia para garantir sua proteção e muitas vezes ficam privadas de criticar as atitudes do Estado protetor, sob a justificativa de que as medidas são adotadas para melhor protegê-las. Ao fim, a população deve ser grata pela proteção e pela segurança que lhes são ofertadas.

Compreendo, na esteira dos estudos de Young (2003), que a lógica da proteção masculina do Estado foi acionada no curso da CPMI de 1993 e dos debates legislativos prévios à Lei nº 9.263/96 para reivindicar a proteção das mulheres e impedir que organismos estrangeiros pudessem financiar o planejamento familiar no Brasil. Os cuidados dispensados através da norma jurídica disciplinadora das esterilizações cirúrgicas ocorreriam visando ao melhor para as próprias mulheres. Dessa maneira, não lhes caberia questionar a exigência de idade mínima acima da capacidade civil, a quantidade mínima de filhos ou mesmo a necessidade de autorização marital para poder pôr fim à sua função reprodutiva. Conforme dispôs Young (2003), elas deveriam ceder parte da sua autonomia e ser gratas pela proteção recebida, afinal estavam garantidas a maternidade e a reprodução legítima no seio da família heterossexual, pautada no casamento e na subordinação ao marido.

Não pretendo defender que o Estado é masculino e que as leis e políticas públicas resultantes de sua atuação representariam necessariamente opressões às mulheres, conforme já foi defendido por algumas teóricas feministas, a exemplo de Olsen (2000). Não se trata de postular um gênero fixo ao Estado, mas de argumentar que, nesse momento, ele foi performado tanto através da ideia do homem cavalheiro, que protege, defende e cuida das suas mulheres, como através de formas *maternais* de proteção estatal, já que a esterilização é entendida precipuamente como um problema de mulheres (CARRRANZA, 2004; LUGONES, 2017).

Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2017) analisam a mútua constituição entre gênero e Estado, explicando que as relações e *performances* de gênero existem através do Estado e que os processos de Estado são igualmente atravessados por dinâmicas e/ou dispositivos generificados. Nessa perspectiva, para além da *performance* do Estado masculino protetor que expliquei anteriormente, os debates travados nas duas Comissões Parlamentares de Inquérito aqui analisadas apontam que os conceitos de nação, soberania, território e fronteiras são generificados nos corpos das mulheres brasileiras e por meio deles. Por outro lado, muitas demandas requeridas quando da CPMI de 1993 – como as disputas pela implementação de políticas públicas de planejamento familiar, a produção de denúncias de esterilização massiva de brasileiras e a exigência de regulamentação legal –, bem como os procedimentos administrativos

decorrentes da aplicação da Lei nº 9.263/96¹¹, apresentam-se como estatizações do gênero.

SOBRE TERRITÓRIOS: NORDESTE, CORPO FEMININO E ÚTERO

Até aqui procurei demonstrar como o Estado-nação foi fundamental para a análise dos fatores biopolíticos, das pressões internacionais e da atuação de organizações estrangeiras no engendramento do controle demográfico no interior do país. Não se pode perceber o território brasileiro, no entanto, como fator uniforme para a oferta de planejamento familiar. O Nordeste despontou como espaço fundamental na promoção das políticas de controle de natalidade, sendo reconhecido pelo presidente João Figueiredo como uma região prioritária de atuação governamental, conforme depoimento do ministro Danilo Venturini à CPI de 1984 (BRASIL, 1986).

Ao longo do relatório da CPI de 1984, elaborado pelo senador Almir Pinto (PDS/CE), a pobreza é reiteradamente associada ao Nordeste e, em menor medida, à população rural. Internacionalmente, a contenção populacional era considerada necessidade dos países subdesenvolvidos, e no interior do Brasil havia um subterritório considerado a fonte da pobreza, onde deveriam ser reforçadas medidas de redução das taxas de fecundidade. As áreas rurais e o Nordeste são apontados como os espaços que apresentavam a menor redução da taxa de fecundidade, mesmo que este seja descrito como a região do país em que “[...] existem programas organizados de Planejamento Familiar em funcionamento já há bastante tempo” (BRASIL, 1984, p. 5.021).

De acordo com o depoimento prestado pelo ministro do Estado-Maior das Forças Armadas Waldir Vasconcelos, o que ocorria nessa região era a “pobreza gerando pobreza” (BRASIL, 1985b, p. 4.372). O ministro se utiliza de imagens de famílias nordestinas para desenvolver o argumento de que, devido à ausência de informações contraceptivas, as mulheres nordestinas e pobres tinham uma quantidade excessiva de filhos, o que fazia com que essas famílias se envolvessem num ciclo de “miséria e desinformação” (BRASIL, 1985b, p. 4.372).

¹¹ Aqui me refiro às burocracias e aos pareceres emitidos pela equipe multiprofissional, quando a mulher procura uma unidade do SUS com o objetivo de realizar a laqueadura tubária.

Imagem 1. Mãe nordestina com seus filhos¹²

VIÚVA - 33 anos - 12 filhos (17 anos - 8 meses)



CONJUNÇÃO DA MISÉRIA E DA DESINFORMAÇÃO

— Pobreza gerando pobreza —

Fonte: Depoimento do ministro Waldir Vasconcelos à CPI de 1984 (BRASIL, 1985b, p. 4.372).

A partir da exposição da figura 1, o depoente estabelece uma associação entre ausência de planejamento familiar, pobreza, desnutrição, dificuldades de aprendizagem e a permanência dos filhos em situação de miserabilidade, em um verdadeiro processo de responsabilização racializante das famílias nordestinas e pobres, especialmente das mulheres, pela sua própria pobreza:

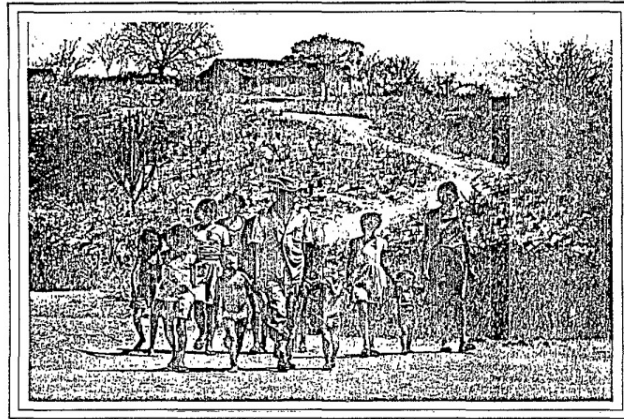
Vê-se, [sic] por aí que ela teve o primeiro filho aos 16 anos, vários filhos já morreram. Isso é a pobreza extrema. E aqueles filhos dela, quando cresceram, certamente vão crescer sob o regime de subnutrição (...) e serão homens e moças com capacidade intelectual reduzida, o que vai proporcionar, [sic] aquela evasão de 5 milhões de crianças no primeiro ano do primeiro grau. Os filhos dessas famílias é que concorrem para essa evasão. Uma moça que foi mãe aos 16 anos de idade, tem 12 filhos (...), já é uma derrotada pela vida. (...). Mas o pior, [sic] é que os filhos e as filhas delas, nascidos assim, subnutridos, sem instrução, sem nenhum apoio e assistência, vão ser pobres, [sic] e incapazes o resto da vida, e vão realizar o mesmo que a mãe e o pai, vão gerar pobreza. Então é pobreza gerando pobreza. (BRASIL, 1985b, p. 4.372-4.373).

A imagem 2 é acionada pelo ministro como “[...] outra família pobre, uma família com 8 filhos, morando numa casa de sapê, sem nenhuma higiene”. Também é utilizada como representativa dos “analfabetos do Nordeste”, que não são capazes de construir o Nordeste, mas apenas gerar mais pobreza (BRASIL, 1985b, p. 4.375). Ainda segundo a argumentação do

¹² A má qualidade das imagens decorre da fonte original do Diário Oficial da União.

ministro Waldir Vasconcelos, os recursos nacionais são insuficientes para proporcionar a saúde e a educação capazes de atender ao rápido ritmo de crescimento da população.

Imagem 2. Família nordestina com seus 8 filhos



CONJUNÇÃO DA MISÉRIA E DA DESINFORMAÇÃO
——— Pobreza gerando pobreza ———

Fonte: Depoimento do ministro Waldir Vasconcelos à CPI/84 (BRASIL, 1985b, p. 4.375).

Em outros momentos, portanto, a pobreza aparece associada à suposta degeneração da população brasileira. O ministro Danilo Venturini utiliza a questão da segurança nacional¹³ e da necessidade de pessoas para compor as Forças Armadas para explicar que não se deve “[...] considerar apenas a quantidade, mas também a qualidade do elemento humano” (BRASIL, 1986, p. 4.975). No mesmo sentido, o ministro Waldir Vasconcelos esclarece que as Forças Armadas não se preocupam com o número de jovens, mas com “sua qualidade”. E conclui discursando sobre as supostas causas de incapacidades apresentadas pela população, a exemplo da “subnutrição, da deficiência dentária e da insuficiência de peso e altura” (BRASIL, 1985b, p. 4.366). Hélio Aguinaga, enquanto presidente da Cpaimec, também promoveu uma associação entre a deficiência alimentar e a população nordestina para concluir que o problema do Brasil era a qualidade, não a quantidade, da população (BRASIL, 1985b). Por sua vez, a proposta não era fomentar a efetivação dos direitos humanos básicos visando a eliminar a insegurança alimentar e reduzir a desigualdade social, mas promover atividades de “planejamento familiar”.

Nessas narrativas oficiais, portanto, a reprodução das classes baixas e nordestinas era responsável pela geração de brasileiros de baixa qualidade física e intelectual que não

¹³ A segurança nacional e a ideia de que o país precisava de uma grande quantidade de pessoas para ocupar os espaços vazios e integrar as Forças Armadas eram utilizados pelo governo militar até então, para promover uma política natalista.

interessavam ao Brasil, alusão indisfarçável a um processo de degeneração que intersectava raça, classe, sexualidade e gênero (MCCLINTOCK, 2010). Eram as mulheres nordestinas, racializadas e miseráveis que não sabiam se reproduzir adequadamente. Esses elementos se constituíam mutuamente e por consequência também ensejavam a produção de filhos, futuros cidadãos nacionais de baixa qualidade física e mental, portanto insuficientemente bons para servir ao Estado, a exemplo do que os ministros supracitados mencionaram sobre os possíveis integrantes das Forças Armadas.

Já a CPMI de 1993, apesar do enfoque nos elementos de gênero e raça, também deixa transparecer a peculiaridade do Nordeste brasileiro. Diversas depoentes, a exemplo de Maria Betânia Ávila e Luíza Barrios, ressaltaram que nessa região havia uma concentração da prestação de serviços de planejamento familiar (BRASIL, 1993), o que fazia com que os maiores índices de esterilização de mulheres fossem observados principalmente em estados nordestinos.

Também era no Nordeste que se concentravam os recursos e serviços prestados pelos organismos internacionais. Segundo os dados descritos no relatório final, os recursos enviados pelo Banco Mundial eram destinados a projetos de serviços básicos de saúde e planejamento familiar no Nordeste (BRASIL, 1993), e a BEMFAM, considerada uma das principais ONGs em funcionamento no Brasil, tinha atuação prioritária no Nordeste (BRASIL, 1993).

Em consonância com os documentos oficiais, as mulheres mais ricas tinham melhores condições de escolher os métodos anticoncepcionais de acordo com suas condições de saúde (BRASIL, 1984). Estudos demonstravam que a esterilização de mulheres no Brasil, associada ao parto cesariano, foi amplamente difundida a partir dos anos 1970, mas ainda era constituída como possibilidade daquelas que podiam pagar pelos procedimentos, o que fazia com que os índices de esterilizações femininas aumentassem junto com a renda familiar (DALSGAARD, 2006; BARROSO, 1984).

Essa verdade não se aplicava às esterilizações realizadas no Nordeste, no entanto. Nos termos do relatório da CPMI (1993, p. 45), dados de 1986 indicavam que, no Brasil, as esterilizações pagas representavam 59,5%, enquanto 40,2% ocorriam gratuitamente. Apesar disso, o Nordeste era a única região do país onde havia preponderância da gratuidade sobre o pagamento. Tal inversão poderia ser explicada pela atuação de entidades controlistas e de interesses político-eleitorais, além da evidente participação do Inamps.

A predominância de esterilizações no Nordeste associada à ausência de dados oficiais eram os indicativos utilizados pelo movimento de mulheres negras para questionar a maior incidência de laqueaduras em mulheres racializadas (BRASIL, 1993, p. 94). Luíza Bairros, coordenadora nacional do Movimento Negro Unificado, em seu depoimento à CPMI de 1993, detalha a correlação entre raça e região:

[...] entre as mulheres negras, o processo de esterilização ganha um significado especial. Primeiro porque quando esses dados são observados de acordo com a Região, [*sic*] existe uma modificação total em relação a todas essas informações que são colocadas para o Brasil. Se pegamos uma Região como a Região nordestina, onde vive cerca de metade da população brasileira[,] e considerando que no Nordeste a maioria da população é negra, percebemos que entre as mulheres esterilizadas no Nordeste cerca de 66% são negras. Percebemos também que, a depender da composição racial das Regiões, existe uma incidência das ações controlistas que são diferenciadas (BRASIL, 1992b, p. 14).

Se tomo de empréstimo o repertório de que se valeu Lélia Gonzales (2020, p. 94), penso ser possível apontar a existência de uma “divisão racial do espaço no país”, também descrita nos argumentos de Luíza Bairros: 64% da população branca se concentram na região mais desenvolvida do país (Sudeste); a população negra, quase na mesma proporção (69%), concentra-se no resto do país, sobretudo em regiões mais pobres, caso do Nordeste e de Minas Gerais¹⁴. Não se pode dizer, portanto, que as “ações destinadas ao planejamento familiar” atingiam todos de igual forma. Além da questão nacional, dimensões de gênero, sexualidade, raça, classe e território marcavam aquelas que necessitavam de acesso aos métodos contraceptivos. Ressalto que esses elementos não se apresentam de forma isolada, mas através de “reciprocidades constitutivas”, conceito formulado por Efreim Filho (2017, p. 35), para quem as relações sociais se fazem umas através das outras, em dialéticas cortantes, ou seja, produzem-se em seus entrecruzamentos.

Anteriormente, argumentei que o corpo estava a serviço do Estado, mas, enquanto objeto de longo debate nas comissões parlamentares, esse corpo não pode ser analisado como um corpo assexuado ou alheio às relações de gênero. Ele tem sexo. Compõe-se em meio àquelas relações. É sobre o corpo das mulheres que se delibera e se propõe regulamentação, e tal controle pode ocorrer de forma a encorajar ou desencorajar as mulheres a ter filhos.

Conforme expliquei, no curso da CPMI de 1993, os corpos das brasileiras eram performativizados enquanto territórios a serem defendidos e sobre os quais deveria ser fortalecida a soberania nacional. Em troca dessa proteção, cabia às mulheres cumprir sua função reprodutora e gerar filhos para a nação¹⁵. Nesses termos, não eram os corpos de todas as mulheres que seriam protegidos, mas essencialmente daquelas em idade reprodutiva. As esterilizações, à medida que extinguíam a função reprodutiva, deveriam ser controladas pelos impactos demográficos gerados, entre outros fatores.

14 Dados mais recentes confirmam a teoria da divisão racial do espaço. Segundo o PNDA de 2015, a concentração de população preta e parda é maior nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, respectivamente (IBGE, 2016).

15 Esse contexto era o resultado de apenas um dos aspectos do relatório da CPMI de 1993. Outra perspectiva relevante é a da esterilização massiva de cunho racista, denunciada por parte do movimento de mulheres negras. Sobre isso recomendo a leitura de Damasco, Maio e Monteiro (2012).

Das relações de poder, a de gênero é a que desponta como a mais explícita ao longo dos diversos debates travados nas CPIs. O uso de métodos contraceptivos era raramente apresentado como sendo também de responsabilidade masculina. Em resposta à questão relativa à possibilidade de realização de esterilizações nos homens durante a CPI de 1984, o ministro da Previdência e Assistência Social Hélio Beltrão explicou que

[...] as mulheres, o que elas têm de diferente dos homens, nesse particular, é que elas ficam com o problema, enquanto o homem se evade do problema. Então, a mulher vai bater nos nossos ambulatórios. O homem vamos ter que caçá-lo por aí [...]. (BRASIL, 1985c, p. 4.404).

Por outro lado, no curso da CPI de 1984, a figura do homem era acionada por meio da qualidade de provedor. A “paternidade responsável”, enquanto responsabilidade financeira do homem sobre seus filhos, estava expressa nos depoimentos de Oscar Alves (BRASIL, 1985a, p. 4.316); do ministro Danilo Venturini (BRASIL, 1986, p. 4.975); e do ministro Waldir Vasconcelos (BRASIL, 1985b, p. 4.376).

Aqui, é importante atentar para os aspectos de gênero, sexualidade, classe e raça presentes nesse uso. Quanto aos primeiros deles: enquanto os homens deveriam sustentar economicamente seus filhos, paradoxalmente, caberia às mulheres o uso de métodos contraceptivos. Mais uma vez, são os corpos delas que eram passíveis de controle e medicalização (FOUCAULT, 2015).

Ainda sobre o corpo da mulher enquanto território passível de controle, no qual se deve utilizar os métodos contraceptivos: foram debatidos diversos problemas decorrentes do uso desses métodos ao longo dos depoimentos da CPI de 1984, mas o foco principal era a dúvida quanto a um aspecto do dispositivo intrauterino (DIU): se era método abortivo ou microabortivo¹⁶. De igual modo, a figura do aborto foi constantemente acionada para justificar a necessidade do planejamento familiar, em especial das cirurgias de esterilizações femininas. De acordo com o deputado Oscar Alves (PDS/PR):

[...] o combate ao aborto deveria ser, talvez, o carro-chefe do planejamento familiar [...] e o povo já diz “é melhor prevenir do que remediar”. E a maneira de prevenir o aborto, a maneira mais eficaz, sem dúvida é evitar a gravidez indesejada. (BRASIL, 1985a, p. 4.316).

Essa associação é evidente no texto do relatório final da CPI de 1984, que distingue as laqueaduras tubárias das situações de aborto e infanticídio. No texto, é expressamente mencionado que as questões referentes à reprodução, sob o viés jurídico, pautavam-se pela

¹⁶ Esse debate se apresentou nos depoimentos de Oscar Alves, secretário de Saúde do estado do Paraná e doutor em ginecologia e obstetria; de Murilo Belchior, presidente do Conselho Federal de Medicina; e de Waldyr Arcoverde, ministro da Saúde.

“[...] defesa intransigente da vida humana” (BRASIL, 1984, p. 5.027).

Além de defender as laqueaduras como uma alternativa ao aborto, o relator, senador Almir Pinto, sustentou que a regulamentação da laqueadura tubária e sua implantação na área de saúde reprodutiva evitariam o abandono e a exposição de crianças e adolescentes a situações de vulnerabilidade social, diminuindo a quantidade de crianças e adolescentes dependentes do Estado e de suas ações assistenciais (BRASIL, 1984). Considerando que as mulheres de classes alta e média faziam amplo uso de métodos contraceptivos, o fornecimento de esterilizações cirúrgicas pelos órgãos públicos viabilizaria o acesso à população pobre, ao passo que resultaria na contenção de problemas sociais, especialmente os relacionados à infância. Além de um direito reprodutivo, portanto, a laqueadura corresponderia a uma “política social”.

Apesar de a laqueadura tubária ter sido acionada, no curso de ambas as CPIs, enquanto um exercício de liberdade reprodutiva, em várias situações ela era colocada como uma decisão que não caberia à mulher, mas ao médico e apenas se atendesse certas condições. Etelvino de Souza Trindade, presidente da Sociedade de Ginecologia e Obstetrícia de Brasília, ao depor à CPMI de 1993, define a esterilização cirúrgica como um “[...] método de indicação médica” (BRASIL, 1993, p. 78). Longe de representar autonomia feminina, a regulamentação das cirurgias de esterilização deveria se cercar de outras autoridades capazes de avaliar e referendar a decisão da mulher. As duas comissões parlamentares de inquérito apresentavam versões opostas sobre os corpos das mulheres brasileiras e suas funções reprodutivas a partir de perspectivas biopolíticas. Em um primeiro momento, elas eram responsáveis pela procriação de filhos indesejados à nação brasileira; pobres demais, dependiam do Estado para sobreviver, causando abalo nas contas públicas e inviabilizando a própria prestação de serviços públicos.

Já em 1993, as mulheres eram tidas como corpos reprodutivos que deveriam exercer suas funções e produzir uma quantidade de filhos suficiente para a manutenção da paridade, conforme demonstra o texto do relatório final, na sessão “Aspectos demográficos”, ao tratar dos impactos das esterilizações na taxa de reposição (BRASIL, 1993). Se não o faziam, era porque estavam sendo massivamente esterilizadas, devido ao engano promovido por entidades estrangeiras, ao induzimento por parte dos médicos ou à influência da cultura de laqueadura tubária existente no Brasil. O que há de comum nas duas situações é a ideia de que as mulheres não sabiam, por si só, se reproduzir adequadamente. Era necessária a proteção de alguém que compreendesse o que era melhor para elas e, conseqüentemente, para a população brasileira. Essa proteção estatal seria materializada através da lei.

Considero que essa tutela estatal ocorre a partir do que Foucault (2008) denominou “poder pastoral”. Segundo o autor, a palavra “governar” não se refere ao governo de um Estado, de um território ou de uma estrutura política, mas a “[...] pessoas, indivíduos ou coletividades”, os governados (FOUCAULT, 2008, p. 164). É para elas que se volta a proteção governamental.

Sendo assim, “governar” significa seguir “[...] um caminho ou fazer seguir um caminho” (FOUCAULT, 2008, p. 162). Em outros termos, a governamentalidade expressada pelo poder pastoral conduz os indivíduos (ou a população) pelo melhor caminho¹⁷. O poder pastoral, de profundo viés cristão, apresenta-se como um poder benfazejo, relativo ao cuidado, direcionando esforços para a proteção e a salvação do rebanho. Paradoxalmente, é um poder que almeja a salvação de todos e de cada um.

Os discursos variam e as demandas mudam, mas no centro de todo debate estão a mulher e sua condição de reprodutora e geradora de filhos. Aqui, portanto, a “proteção estatal” serve de poder individualizante, mas não olvida que desse cuidado resulta a manutenção da função reprodutiva e, em última análise, a geração do componente populacional. Proteger essas mulheres, especialmente seus úteros, é o que garante a tríade povo – território – Estado. Por isso compreendo que tanto o incentivo às laqueaduras tubárias como a imposição de limites à sua realização representam duas faces da mesma moeda. Os corpos das mulheres, enquanto corpos que reproduzem, são objeto de disputa, e sua regulamentação implica mais um exercício de poder e controle.

Nesse ponto, inspirada na ligação entre mulher, nação e reprodução (ANTHIAS, YUVAL-DAVIS, 1989; COROSSACZ, 2009), proponho que o quadrinômio soberania – território – nação – desenvolvimento era materializado na tétrade autonomia – corpo – mulher – combate à pobreza, como reflexos em que cada um desses elementos ligados ao Estado espelha as noções associadas ao indivíduo, nesse caso, às mulheres brasileiras. Proteger a soberania da nação brasileira se apresentava na necessidade de proteção do corpo feminino e na promoção de sua autonomia¹⁸. Defender o desenvolvimento nacional, no limite, representava o combate à pobreza fomentado pelo “planejamento familiar” das mulheres de baixa renda.

Destarte, o útero representava a última fronteira do território corpo, sendo, portanto, fundamental à manutenção dos seus fins, da reprodução heterossexual. Esses corpos não importam apenas enquanto tais, mas por serem portadores de úteros. É o útero, enquanto território do corpo feminino, que precisa ser controlado. As reflexões acerca dos direitos sobre esse espaço nem sempre ocorrem considerando que ele integra uma unidade, um ser humano. O útero é um território que, destacado do corpo, pode ser problematizado como o *locus* de geração de filhos e produtor da população. Para alcançar essas finalidades, esse território tão cercado de polêmicas é amplamente disciplinado e tutelado.

17 Para discussão sobre o poder pastoral e outros exercícios tutelares do poder estatal, recomendo Souza Lima (1995).

18 Conforme mencionei anteriormente, a autonomia feminina não era bandeira defendida por todos os atores sociais, especialmente aqueles ligados à Igreja e a valores conservadores, que advogavam a regulamentação legal para vedar a prática de esterilização cirúrgica.

O útero e suas trompas se apresentam como territórios fronteiriços. E, tal como fronteiras, situam-se no limiar entre o certo e o errado, o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido, a vida ou a morte, o natural ou o artificial, a fertilidade ou a seca, a maternidade ou sua rejeição. A depender da forma como é utilizado pelas mulheres, esse espaço, o útero, facilmente transita entre conceitos opostos. Não à toa, os métodos contraceptivos dirigidos às mulheres são envoltos por diversas polêmicas, como a suspeita de que o DIU seria um método abortivo, a ideia de que o aborto deve ser considerado crime contra a vida, de que a laqueadura é uma mutilação ou de que o ideal são os métodos naturais.

A CPMI de 1993 e a própria LPF deixam transparecer que esses territórios fronteiriços devem ser fluídos e maleáveis. O ideal é que essas fronteiras sejam flexíveis e moldáveis o suficiente para que se adaptem aos mais diversos interesses ou interferências, seja de organismos internacionais, seja do Estado brasileiro, seja dos saberes médico e jurídico, seja dos políticos, seja mesmo da vontade dos maridos e companheiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da aparência de neutralidade de gênero que a Lei nº 9.263/96 se esforça para apresentar, o estudo aqui proposto expõe como essa norma jurídica foi elaborada para “solucionar” um problema das mulheres, não de todas nem de igual forma, mas especialmente das pobres, negras e nordestinas. Os corpos femininos eram tutelados especialmente em razão de sua função reprodutiva, enquanto portadores de úteros que serviriam para a procriação de filhos legítimos, bem como para geração de um contingente populacional considerado adequado pelo Estado. Através dessa dupla função, a proteção das mulheres brasileiras se apresentava como defesa da própria soberania nacional; a partir da lógica da proteção masculina do Estado, a tutela dos corpos femininos foi reivindicada para impedir que organismos estrangeiros pudessem financiar o planejamento familiar no Brasil.

Este estudo sobre a LPF do Brasil tenta refletir sobre o modo como o manejo da esterilização feminina é envolto por fatores biopolíticos e disciplinares. Os dados iniciais nos possibilitam problematizar até que ponto a esterilização cirúrgica ainda é utilizada a partir de padrões de sexualidade e gênero, com o objetivo de promover mais vigilância e disciplina sobre o corpo da mulher, em especial da racializada, pobre e periférica. Isso tudo sem olvidar que o exercício da sexualidade, ao ensejar eventualmente a reprodução, também interessa ao Estado, na medida em que se reflete em demandas populacionais de interesse particular aos mecanismos biopolíticos e de governamentalidade.

26 anos após a promulgação da primeira Lei de Planejamento Familiar do Brasil, sua aplicação pelos agentes de Estado ainda pode apontar quais pessoas não podem procriar – a exemplo das denúncias de laqueaduras forçadas e da destituição do poder familiar de filhos recém-nascidos – e quais têm a obrigação de serem fecundas e produzir filhos, o que indica o uso da autonomia individual, fundamento jurídico para os direitos reprodutivos, de forma seletiva e estratificada.

REFERÊNCIAS

1. AGUIÃO, Silvia. **Fazer-se no Estado: uma etnografia sobre o processo de constituição dos LGBT como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.
2. ANTHIAS, Floya; YUVAL-DAVIS, Nira. Introduction. *In: ANTHIAS, Floya; YUVAL-DAVIS, Nira (org.). **Woman-Nation-State***. Cambridge: Macmillan, 1989. p. 1-15.
3. BARROSO, Carmen. Esterilização Feminina: liberdade e opressão. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, p. 170-180, 1984. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsp/a/JMFSk6DkY3MVQRThkJhw9WJ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 3 abr. 2023.
4. BHERING, Marcos Jungmann. **Controle da Natalidade no Brasil: um estudo sobre o Centro de Pesquisas e Assistência Integral à Mulher e à Criança**. 2014. Tese (Doutorado em História das Ciências). Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, 2014.
5. BRASIL. **Ata da 255ª sessão, em 5 de dezembro de 1984, p. 5019-5031**. Brasília (DF): Congresso Nacional, 1984. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/diarios/ver/5002?sequencia=73>. Acesso em: 9 dez. 2021.
6. BRASIL. **Anexo à Ata da 6ª reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito**, em 10 de maio de 1983. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF), n. 210, 1 nov. 1985a, p. 4.310-4.319.
7. BRASIL. **7ª Reunião, realizada em 17 de maio de 1983**. Comissão Parlamentar de Inquérito criadas com o objetivo de investigar problemas vinculados ao aumento populacional brasileiro. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF), n. 72, 17 abr. 1985, p. 684-698.
8. BRASIL. **Anexo à Ata da 15ª reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito**. Diário do Congresso Nacional (Seção II), n. 211, Brasília (DF), 2 nov. 1985b, p. 4.365-4.380.
9. BRASIL. **Anexo à Ata da 17ª reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito**, criada com o objetivo de investigar problemas vinculados ao aumento populacional brasileiro, realizada em 20 de setembro de 1983. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF) n.

- 212, 5 nov. 1985c, p. 4.401-4.408.
10. BRASIL. **Anexo à Ata da 8ª reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito**. Diário do Congresso Nacional. Brasília (DF), n. x, 6 dez. 1986, p. 4.974-4.981.
 11. BRASIL. **Atas da 6ª à 8ª Reuniões, realizadas em 12, 13 e 19 de maio de 1992**. Suplemento ao nº 21. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF) n. 21, 17 jun. 1992a., [s.p.].
 12. BRASIL. **Atas da 12ª e 13ª Reuniões, realizadas em 16 e 23 de junho de 1992**. Suplemento ao nº 30. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF), 5 ago. 1992b, [s.p.].
 13. BRASIL. **16ª Reunião, realizada em 8 de dezembro de 1992**. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF), n. 219, 23 dez. 1992c, p. 4.797- 4.803.
 14. BRASIL. Congresso Nacional. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito. **Relatório final nº 2, de 1993**: criada através do requerimento nº 796/91-CN, destinada a examinar a incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil. Brasília: 1993. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/85082>. Acesso em: 03/04/2023.
 15. BRASIL. **Pronunciamento de Odacir Soares**. Diário do Congresso Nacional, Brasília (DF) 5 ago. 1994, p. 4.369-4.373.
 16. BRASIL. **Projeto de Lei da Câmara nº 114/1994** (nº 209/91, na Casa de origem). Diário do Senado Federal, Brasília (DF), n. 177, 27 out. 1995, p. 1.819-1.830.
 17. BRASIL. **Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9263.htm. Acesso em: 13 jun. 2023.
 18. BRASIL. **Lei nº 14.443, de 2 de setembro de 2022**. Diário Oficial da União, Brasília (DF) n. 169, 05 set. 2022.
 19. BOLTANSKI, Luc. **El amor y la justicia como competencias**: tres ensayos de sociología de la acción. Trad. Inés Maria Pousadela. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000.
 20. CARRANZA, María. Sobre una relación prolífica. El papel de la salud en la propagación de la esterilización contraceptiva en Costa Rica. **Dynamis**, Barcelona, v. 24, p. 187-212, 2004. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/113912>. Acesso em: 3 abr. 2023.
 21. CARVALHO, Layla Pedreira. **Da esterilização ao zika**: interseccionalidade e dinâmicas transnacionais nas políticas de saúde para as mulheres. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-08082018-091628/publico/2017_LaylaDanielePedreiraDeCarvalho_VOrig.pdf. Acesso em: 13.jun.2023.
 22. COROSSACZ, Valéria Ribeiro. **O corpo da nação**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
 23. DALSGAARD, Anne Line. **Vidas e esperanças**: esterilização feminina no Nordeste. Trad. Luciano V. de Carvalho. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

24. DAMASCO, Mariana Santos; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, v. 20, p. 133-151, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/NLv5Bs6zRGHhZCZ8859x9dS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 13 jun. 2023.
25. DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. Trad. Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
26. EFREM FILHO, Roberto. A reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/yqB44RTrVnJ86584ccHk8qp/?lang=pt>. Acesso em: 13.jun.2023.
27. EFREM FILHO, Roberto. **Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território**. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/983959>. Acesso em: 13 jun. 2023.
28. FARIAS, Juliana; LAGO, Natália; EFREM FILHO, Roberto. Mães e lutas por justiça. Encontros entre produção de conhecimento, ativismos e democracia. **Sexualidad, Salud Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 146-180, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/NFsvcFnDTC8WX388M8YdysD/?lang=pt>. Acesso em: 3 abr. 2023.
29. FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura. Perspectivas antropológicas sobre documentos: diálogos etnográficos na trilha dos papéis policiais. In: FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (org.). **Etnografia de documentos: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. p. 17-52.
30. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Edição estabelecida por Michel Sanellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
31. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Ghilhon Albuquerque. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
32. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
33. FREIRE, Lucas. Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 58, [s.p.], 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/XQCRF7rhBdhCgJH5RS4NK8m/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 3 abr. 2023.
34. GONZALEZ, Lélia. Mulher Negra. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 94-111.
35. LUGONES, María Gabriela. Matronato? Gestiones maternas de protección estatal. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 51, [s.p.], 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pPgVcPCNGPjh8vXHDfvSC9p/abstract/?lang=es>. Acesso em: 3 abr. 2023.

36. MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
37. OLSEN, Francis. El sexo del derecho. *In*: RUIZ, Alicia (org.). **La identidade feminina y el discurso del derecho**. 1. ed. Buenos Aires: Biliós, 2000. p. 25-43.
38. SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/6SsSn5qbWRPcryFFqvb6TyQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 abr. 2023.
39. SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
40. VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. *In*: CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues.; LIMA, Antônio Carlos de Souza; TEIXEIRA, Carla Costa. (org.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2014.
41. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, p. 79-116, jul./dez 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/VL8rMW8kJGpHgxBZwWt9bMt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 abr. 2023.
42. VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, Campinas, [s. p.], 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pWRzSNMsG4zD8LRqXhBVksk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 3 abr. 2023.
43. SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, p. 51-61, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/6SsSn5qbWRPcryFFqvb6TyQ/>. Acesso em: 13 jun. 2023.
44. YOUNG, Iris Marion. The logic of masculinist protection: reflections on the current security state. **Sings. Journal of women in culture and society**, Chicago, v. 29, n. 1, p. 1-25, 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/375708>. Acesso em: 3 abr. 2023.

Monique Ximenes Lopes de Medeiros

Professora do Instituto Federal da Paraíba. Doutora em Ciências Jurídicas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2202-9782>. E-mail: moniqueximenes@yahoo.com.br

Tramas do cuidado nos limiões da vida e da morte: violência, gênero e tempo nas periferias da cidade de São Paulo¹

Woof of care on the thresholds of life and death: violence, gender and time in the peripheries of the city of São Paulo

Milena Mateuzi Carmo

Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil

RESUMO

Neste texto, trato dos efeitos da violência decorrente de *guerras* envolvendo homens do Estado e do crime que recaem sobre famílias que moram nas periferias da cidade de São Paulo. Demonstro que os impactos vão muito além dos corpos diretamente vitimados, imiscuindo-se nas relações de familiares e vizinhos, perdurando no tempo. Argumento que a violência, absorvida pela vida ordinária, é experimentada e enfrentada não somente por linhas de raça e classe social, mas também por gênero. Enquanto são os homens que estão diretamente envolvidos em conflitos ligados ao controle de territórios produzidos pela necropolítica – sendo, portanto, as vítimas e os perpetradores diretos de homicídios, agressões e prisões –, sobre as mulheres recaem a dor da perda e as sobrecargas financeiras e emocionais acumuladas pela responsabilidade do cuidado, demandada por aqueles que estão vivos e pela tarefa cotidiana de (re)construir mundos devastados. Sem reafirmar dicotomias de gênero, o objetivo do artigo é demonstrar como a infiltração da violência na vida ordinária produz territórios e subjetividades *generificadas*. Defendo, enfim, que agenciamentos e estratégias cotidianas realizadas por mulheres para manter a vida são também dimensões produtivas desses territórios, profundamente ancoradas em experiências femininas relacionadas ao árduo, silenciado e criativo trabalho do cuidado.

Palavras-chave: Periferias, Violência do Estado, Cuidado, Marcadores Sociais da Diferença, Relações de Gênero.

¹ O presente trabalho contou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001; do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil; e da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da Universidade de São Paulo– PR-CEU-USP. Agradeço à leitura atenta e afetuosa de Laura Moutinho, bem como a fundamental orientação durante toda minha pesquisa de doutorado da qual o presente artigo é fruto.

Recebido em 09 de novembro de 2022.

Avaliador A: 17 de janeiro de 2023.

Avaliador B: 18 de janeiro de 2023.

Aceito em 29 de maio de 2023.



ABSTRACT

In this text, I deal with the effects of violence resulting from wars involving men from the State and the crime that falls on families living on the outskirts of the city of São Paulo. I demonstrate that the impacts go far beyond the directly victimized bodies, interfering with family and neighborhood relationships, a situation maintained over time. I argue that violence, absorbed by ordinary life, is experienced and faced not only along the lines of race and social class, but also that of gender. While men are directly involved in conflicts over the control of territories produced by necropolitics – being, therefore, the direct victims and perpetrators of homicides, assaults and arrests–, it is women who bear the pain of loss, financial burden and emotional care accumulated by the responsibility required by those who are alive and by the daily task of (re)building devastated worlds. Without asserting gender dichotomies, it aims to demonstrate how the infiltration of violence in ordinary life produces genderified territories and subjectivities. Finally, I defend that agencies and strategies in everyday life carried out by women to maintain life are also productive dimensions of these territories, deeply anchored in female experiences related to the hard, muted and creative work of care.

Keywords: Outskirts, State Violence, Care, Social Markers of Difference, Gender Relations.

INTRODUÇÃO

Era manhã de sábado do mês de abril de 2016. Cerca de 20 mulheres encontravam-se sentadas em círculo na sala de entrada do Serviço de Medida Socioeducativa do Capão Redondo², na periferia da zona sul de São Paulo. Eram trabalhadoras daquele serviço, as chamadas técnicas³; ativistas⁴ de coletivos da região; e familiares de jovens que cumpriam alguma medida socioeducativa ali. O objetivo do encontro, organizado por elas, era discutir

2 O Serviço de Medidas Socioeducativas em Meio Aberto (MSE) compõe o serviço público vinculado à política de assistência social cujo objetivo é acompanhar adolescentes de 12 a 18 anos que cometeram *atos infracionais* e, portanto, cumprem serviço de medida socioeducativa em meio aberto ou prestam serviços comunitários. Tais serviços foram implementados a partir do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) de 1990, de modo a combinar sanções punitivistas a medidas socioeducativas.

3 Como são denominados os profissionais que trabalham no MSE e desenvolvem atividades de acompanhamento dos jovens.

4 Emprego aqui “ativistas” e “ativismo” por considerar a melhor forma de sintetizar a multiplicidade dessas dominações.

o genocídio da população negra, pobre e periférica a partir das experiências das mulheres ali presentes e engajar as familiares na luta⁵. Havia um consenso entre as organizadoras de que aquelas mulheres tinham pouco espaço – tanto na família como na vizinhança, e principalmente em instituições estatais – para falar sobre o sofrimento gerado por mortes e prisões de seus familiares. A partir de diversas experiências profissionais e de ativismo, as organizadoras sabiam que aquelas mulheres se sentiam julgadas e culpabilizadas pelo que ocorrera com os homens de suas famílias. Por essa razão, buscavam criar um ambiente onde se sentissem à vontade para falar sobre como eram afetadas pelas violências que atingiam mais diretamente os corpos de seus filhos, netos, irmãos, sobrinhos e maridos.

Andreza⁶, uma jovem mulher negra, trabalhadora do MSE, moradora da região e parte de um dos coletivos de ativistas locais, fez a abertura do encontro, falando sobre o propósito do dia⁷. Em sua introdução, Andreza buscou explicitar os princípios que orientavam a reunião. Ao definir as ações da polícia como violentas e racistas, descrevendo o Estado como genocida, sua intenção era produzir um campo moral que problematizasse a prática policial cotidiana naqueles territórios – com assassinatos, prisões e abordagens violentas – como resposta *natural* a quem “fez coisa errada”. Ao responsabilizar a polícia e o Estado, também buscava criar um ambiente no qual as familiares não se sentissem ainda mais culpadas e constrangidas pelos atos dos jovens. Aos poucos, começaram a falar, algumas reforçando as restritas possibilidades de desabafar: “Essa é a primeira vez que falo sobre isso assim”.

As vozes se intercalavam. Episódios de violência se sobrepunham em um cotidiano marcado por preocupação, impotência, medo, vergonha e culpa. As mulheres relatavam o sofrimento de não ter controle sobre as ações dos jovens, sobre a preocupação gerada cada vez que saíam de casa para trabalhar, sobre o sentimento de impotência e a dor causada pelas perdas. Falavam também sobre a culpa que carregavam pelo “envolvimento”⁸ dos jovens, intensificada

5 Naquela época, eu participava da reunião não como pesquisadora, mas como ativista, pois fazia parte de um coletivo que atuava na luta contra o genocídio da população negra da periférica da zona sul da cidade, o Juventude e Resistência.

6 Todos os nomes aqui foram alterados para manter o anonimato das interlocutoras.

7 Para análise sobre a trajetória de jovens adultos moradores das periferias, ativistas e com ensino superior é relevante compreender como as políticas de ações afirmativas nas universidades têm promovido a renovação de saberes, pautas, formas de organização e de produção assim como transformações da subjetividade em territórios periféricos, ver CARMO et al (2022) e para uma discussão a respeito dos desafios impostos pelas políticas de cotas neste âmbito, ver NEVES (2022).

8 “Envolvimento” é um termo de uso corrente no meu campo referente a jovens dos quais se suspeita que praticam algum tipo de crime ou façam uso de drogas que os aproximam do crime local. Essa palavra designa uma relação, mais do que a realização de alguma atividade, o que sugere que se trata mais de uma ligação a um mundo e a pessoas do que denotação de um ato em si. Essa aproximação também se refere a uma mudança de comportamento

por rumores da vizinhança e acusações por parte da própria família.

Foi naquele dia que conheci dona Aurora. Em tom desolado, aquela mulher branca de não mais que um metro e sessenta, sentada em uma das cadeiras do círculo, começou a contar sua história. A fisionomia abatida, os ombros arqueados e as raízes brancas dos cabelos, insinuando uma pintura não retocada há tempos, eram marcas que sugeriam um corpo abandonado e em sofrimento. Aurora estava naquela reunião porque acompanhava seu neto, Caio, então com 16 anos, no cumprimento de sua liberdade assistida⁹. Seis meses antes, o jovem havia saído da Fundação Casa¹⁰ e, naquela ocasião, cumpria medida socioeducativa em meio aberto por tráfico de drogas. Dona Aurora disse que estava muito triste, pois ainda não havia se recuperado da morte de um de seus filhos, Leandro – pai de Caio –, ocorrida há pouco mais de um ano. Disse-nos que Leandro fora assassinado por um vizinho, “um noia”, palavra que proferiu, mas logo corrigiu, afirmando não gostar de utilizá-la, porque era assim que rotulavam seu outro filho, Miguel, executado pela polícia 20 anos antes. Leandro era o segundo filho de Aurora a ser vítima de assassinato.

Com a morte do pai, Caio ficou profundamente abalado, assim como toda sua família. Segundo Aurora, ela e a outra filha, Luciana, não conseguiram dar a atenção necessária ao garoto, que, devido à dificuldade em lidar com a perda, acabou se envolvendo com drogas e indo para o “caminho errado”.

A história de dona Aurora comoveu a todas nós pela sobreposição de tantos eventos violentos – a morte de dois filhos e a internação de seu neto –, mesmo que seu caso, infelizmente, não fosse uma exceção. As mulheres presentes ali não se surpreendiam – o que não significava que a escuta era menos dolorosa – com a história de Aurora, justamente porque partilhavam da experiência da perda, do sentimento de impotência e do medo de que o evento pudesse acontecer novamente de forma ainda mais dramática. Por essa razão, essas narrativas tocavam em dores conhecidas, um conhecimento adquirido pela experiência que Veena Das chamou de “venenoso” (DAS, 2020).

na casa e com a família.

⁹ Liberdade assistida é um tipo de medida socioeducativa em meio aberto aplicada a adolescentes que cometeram ato infracional tendo por fim “acompanhar, auxiliar e orientar o adolescente”, de acordo com o Art. 118 da Lei 8069/1990, ECA.

¹⁰ A Fundação Casa (Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente) é um órgão público vinculado à Secretaria da Justiça e Cidadania cujo fim é executar medidas socioeducativas de regime fechado. A instituição é oriunda da antiga Fundação Estadual do Bem-estar do Menor (Febem), cujo nome foi modificado em 2006, para adequá-lo ao ECA. Embora tenha ocorrido essa mudança no nome, é importante ressaltar que movimentos sociais e pesquisas acadêmicas continuam a ressaltar o viés punitivista da instituição, assim como a contínua violação de direitos humanos dos jovens internados.

Ao me aproximar de dona Aurora e de outras mulheres com familiares presos ou mortos, ficou evidente outro tipo de impacto causado pelas violências relacionadas à intensificação da força repressiva estatal (FELTRAN, 2011; TELLES, 2013, 2016, 2019)¹¹ e à ampliação do mundo do crime nas periferias da cidade de São Paulo (FELTRAN, 2011), não relacionadas ao corpo diretamente vitimado pela tortura, pelo encarceramento e pelo homicídio. Efeitos que não eram capturados nem pelas taxas de homicídios, nem pelos boletins de ocorrência, nem pelas denúncias contra o genocídio de jovens negros pobres e periféricos. São consequências que se infiltram nas relações, nas subjetividades, nas famílias, nos projetos de futuro, que perduravam no tempo como memória dolorosa, trauma ou constante iminência, limitando as possibilidades re(habitar) cotidianos destruídos pela violência. Argumento que esses efeitos são profundamente generificados. Em outras palavras, enquanto homens pobres, sobretudo negros, são os principais alvos da ação violenta do Estado – praticada por meio de homicídios, de prisões e da agressão policial – e os que se engajam em atividades criminosas, as mulheres sofrem com as sobrecargas emocionais e econômicas, geradas por perdas e prisões que impactam diretamente a tessitura da vida, cabendo a elas a árdua tarefa de reconstruir seus mundos.

Neste texto, trago alguns fragmentos da etnografia que realizei durante minha pesquisa de doutorado (CARMO, 2022), parte dela realizada junto à família de Aurora. A partir de alguns recortes das conversas que tive com ela e com sua filha Luciana durante mais de 6 anos de trabalho de campo, busco refletir sobre o modo como os eventos violentos se imiscuem nas relações e no cotidiano de famílias que moram em territórios marcados pela presença da força repressiva do Estado e do crime, produzindo efeitos de forma generificada e perdurando no tempo. Discuto também como a difícil tarefa de (re)habitar o mundo é realizada em termos de gênero, sobretudo através do cuidado. Minha intenção não é tratar da produção de vocabulários, lutas e sujeitos políticos, mas, como nos sugere Veena Das (2020), descer ao ordinário para acompanhar como essas mulheres (re)constroem suas vidas depois de eventos críticos em contextos marcados por medo, insegurança e ameaça constantes. Meu argumento é que, no esforço em tornar a vida novamente viável para elas mesmas e para suas famílias, evitando que mais sangue seja derramado, essas mulheres reconfiguram e ressignificam relações com outras

¹¹ Necessário destacar que, embora as pesquisas demonstrem que as taxas de homicídios caíram drasticamente nas duas últimas décadas no estado e na cidade de São Paulo – o que muitos estudos atribuem, dentre outras razões, ao surgimento do PCC –, é importante destacar que os assassinatos cometidos pela polícia apresentaram crescimento. (ACAYABA, ARCOVERDE 2020). Além disso, é importante sublinhar que a experiência cotidiana com as abordagens violentas da polícia, bem como com o encarceramento, têm sido vividos com frequência e intensidade cada vez maiores nas periferias. A taxa de pessoas encarceradas cresceu em mais de 900% desde 1990, passando de 90.000 para 820.000 em 2021. São Paulo, aliás, concentra um terço da população prisional do país. Prisão e violência policial são dimensões da violência estatal que se conectam à necropolítica para além dos casos das mortes.

mulheres. Relações essas que são tecidas a partir de práticas de cuidado e do “conhecimento venenoso” partilhado por quem viveu experiências semelhantes. Sustento ainda que, fazendo isso, elas estariam produzindo outras gramáticas e moralidades (MOUTINHO, 2012) que não apenas mitigam os efeitos das violências como também contribuem para (re)construir relações, territórios, subjetividades e lutas.

GUERRA, EVENTO E CUIDADO

Excelentes trabalhos com foco na vida ordinária têm sido produzidos no sentido de compreender a reprodução e os efeitos da violência (BIRMAN; PIEROBON, 2021; CHO, 2008; DAS, 2020; HAN, 2012; ROCHA, 2014; VIANNA, 2022; VIANNA; FARIAS, 2011). Tais investigações sugerem que, a partir do mergulho no ordinário, é possível notar como os eventos críticos produzem impactos que lançam a vida diária numa atmosfera de medo e desconfiança. Veena Das (2020), referência para muitas dessas autoras, reflete sobre essa questão a partir de dois grandes eventos deflagrados durante a consolidação do Estado-nação indiano: a violência durante a partição da Índia em 1947 e os tumultos decorrentes do assassinato da primeira-ministra Indira Gandhi em 1984. Das reflete sobre como tais eventos não se limitam apenas às violências ocorridas durante os conflitos, demonstrando como penetram na vida ordinária e são guardados nas memórias dos relacionamentos, tornando o mundo habitado frágil e perigoso, onde o ceticismo se incrusta em uma vida cotidiana amedrontada (DAS, 2020).

Durante cerca de 10 anos não apenas de trabalho de campo, mas também de ativismo e amizades, acompanhei o dia a dia de mulheres que trabalhavam nos serviços públicos nas periferias da cidade de São Paulo, mais especificamente na zona sul¹², e a rotina das mães, esposas, avós, irmãs e tias que diariamente recorriam aos serviços, à procura de algum suporte que garantisse melhores condições de vida para suas famílias. Nesse cotidiano, vi também mulheres que se avolumavam nas filas em frente aos presídios masculinos em dias de visitas, as mesmas que, a partir de diversas manobras e esforços, *esticavam* o dinheiro do mês para enviar regularmente o *jumbo*¹³ a familiares presos (LAGO, 2019). Eram as familiares que também ficavam na linha de frente do ativismo na luta contra o genocídio da população negra, pobre

12 Distritos do Jardim Ângela, Campo Limpo, Jardim São Luís e Capão Redondo.

13 Cesta com produtos essenciais, tais como alimentos e produtos de higiene, enviados mensalmente pelas famílias de pessoas presas (STABILE, 2020).

e periférica. Presenças femininas e ausências masculinas que demonstram as sobrecargas que recaem sobre as mulheres nos esforços ordinários para manter a vida de quem vive em territórios assolados por políticas de extermínio.

Emprego aqui a noção de “guerra” apoiando-me na interpretação que algumas autoras têm construído a respeito dos conflitos, tensões, éticas e estéticas que envolvem homens do Estado e do “mundo do crime” a partir do enquadramento de “guerras de homens” (ROCHA, 2014; BIRMAN; PIEROBON, 2021). Não pretendo afirmar que o Estado e o crime estão em lados opostos e simétricos das trincheiras do conflito, ao contrário: estão enredados em relações desiguais, violentas e ilegais constituídas mutuamente como forças produtivas dessas margens territoriais e estatais (DAS; POOLE, 2004). A polarização entre crime e Estado é ela mesma um mecanismo dessas guerras justamente por produzir uma dicotomia entre o bem e o mal a partir da qual a violência é legitimada. De um lado estariam os *trabalhadores*, os *homens de bem*, as famílias heteronormativas brancas moradoras dos centros da cidade e dos *bons lugares* das periferias que necessitariam de proteção. Do outro lado, projetam-se as figuras dos desempregados, *vagabundos* e *bandidos*, os moradores negros de regiões mais empobrecidas das periferias e de favelas, territórios racializados a partir de um processo que Jaime Alves (2011) chama de simbiose espaço-raça, em que a banalização de corpos negros provocaria também a vitimização de brancos, embora não na mesma frequência e quantidade. Os homens de bem representam uma masculinidade hegemônica branca, que arroga a detenção da ordem aos brancos, tendo ao seu lado a violência legítima do Estado. Essa violência se impõe sobre corpos e territórios periféricos e racializados que figuram como lugares da desordem e do perigo, o que Feltran chama de “guerra justa de homens brancos” (FELTRAN, 2017, p. 27).

Também não pretendo desprezar o entendimento de que essa força se trata de um exercício da necropolítica (MBEMBE, 2016) que tem se realizado de forma cada vez mais sofisticada e contundente, conforme se aprofunda o avanço do neoliberalismo. Observo tais guerras, aliás, a partir da perspectiva desse conceito, que ajuda a compreender o modo como o racismo opera na produção de inimigos internos e políticas de extermínio contemporâneas. Utilizo “guerra”, enfim, para abarcar os episódios de violência no cotidiano e descrever a atmosfera de medo e ameaça que envolve a vida doméstica das famílias com quem conversei. Novamente, de acordo com Daniel Hirata e Carolina Grillo (2019), “guerra” é um conceito não apenas empregado por governos que aprofundam suas políticas de extermínio empenhados na *guerra contra o crime*; também tem sentidos totalmente distintos, é uma palavra utilizada por muitos daqueles que vivem nos limiares da vida e da morte para definir sua luta pela sobrevivência.

Ao me aproximar das mulheres das famílias desses homens consumidos por guerras, pude perceber que tanto elas como toda a família eram também sorvidas pelo campo gravitacional produzido em torno dos conflitos. O mundo do crime e a violência estatal produzem uma atmosfera de tortura, medo e ameaça que atinge, de diversas formas, todos que moram em territórios onde essas forças operam. Contudo, afetam de modo mais contundente pessoas e famílias influenciadas por eventos específicos – envolvimento de familiares com o crime ou com drogas, mortes, prisões etc. –, produzindo múltiplas consequências não apenas para aqueles que são as vítimas diretas, mas também desdobramentos que se infiltram nos corpos e nas memórias de suas famílias.

Não pretendo estabelecer uma polarização entre homens e mulheres que os definiria como estritamente envolvidos com o crime, enquanto a elas caberia se engajar no trabalho do cuidado. Uma parcela pequena dos homens moradores desses territórios está no crime, enquanto alguns se engajam com o trabalho do cuidado. As mulheres também estão no crime, como a bibliografia sobre o tema tem ressaltado, principalmente ocupando o lugar de namoradas e esposas (FELTRAN, 2011; LAGO, 2019). Cabe ainda destacar que nem todas as moradoras das periferias assumem os compromissos relacionados às tarefas do cuidado, embora ele seja imposto a quase todas, se não todas, elas. O que argumento é que as masculinidades e feminilidades são remodeladas em torno dessa guerra contínua que implica relações violentas entre os homens do crime e do Estado, em um processo no qual gênero e Estado (mas também o crime) se produzem mutuamente (VIANNA; LOWENKRON, 2017).

Em seu trabalho sobre a epidemia do vírus Ebola em Serra Leoa, ao investigar a razão que leva as mulheres a morrer mais de doenças do que os homens, Denise Pimenta (2019) afirma ter encontrado o *amor*, isto é, a forma romantizada do trabalho do cuidado que mulheres, desde a infância, realizavam, investindo “tempo, dedicação, paciência e força física; mas também um engajamento que leva a perdas, exaustão, debilitação física, bem como possíveis doenças e morte” (PIMENTA, 2019, p. 12). Assim como Pimenta, ao me aprofundar nesse contexto de guerra, também encontrei o cuidado, que apareceu de forma complexa e ambígua, pois não só era vivido como sobrecarga que gerava sofrimento como também se tornava elemento constitutivo de subjetividades e lutas. Neste sentido, argumento que tais guerras não são as únicas forças produtivas desses territórios. As mulheres permanecem em uma atuação naturalizada e invisível, mas profundamente poderosa, de manutenção da vida, sobretudo em territórios marcados pela violência.

A seguir, trago dois episódios ocorridos na família de Aurora relacionados a um

evento específico, o assassinato de Leandro¹⁴, que se conecta, por sua vez e de várias formas, à morte do filho mais velho, executado pela polícia 20 anos antes. Utilizando os termos de Veena Das, pretendo discutir como os tentáculos desses eventos penetraram a vida cotidiana da família e da vizinhança de dona Aurora, produzindo efeitos que perduram no tempo, cuja intensidade não necessariamente diminuem com o passar dos anos. Adriana Vianna (2022) fala da impossibilidade de domesticar o tempo pela linearidade, ao refletir sobre a indignação de uma mãe diante da condenação dos assassinos de seu filho. A mãe diz: “Oito anos? Presa estou eu, que vou ficar a vida toda sem meu filho, presa estou eu!”. Vianna situa a fala dessa mãe como um *estilhaço* anunciador de um tempo presente sombrio, um presente que se entrecruza constantemente com as lembranças do passado e imaginações do futuro envolvidas no *processo de encontrar novamente um lugar no mundo* após a morte alguém. Os episódios de que trato nas próximas páginas demonstram como os efeitos de um evento violento não necessariamente se esvaem com o tempo, mas, ao se infiltrarem nas relações, produzem uma condição frágil no qual outras formas de violência emergem e o sofrimento reaparece. Baseada no complexo e generificado processo de (re)habitar o mundo após a morte, busco demonstrar como mulheres tecem redes de cuidado que envolvem família, vizinhança e moralidades no sentido de manter vida em contextos instáveis e violentos.

“ENGOLIR O CHORO” PARA RECONSTRUIR A VIDA

Aí a vida teve que seguir outra vez, minha filha. Eu secar as lágrima, engolir choro. Do Leandro ninguém ameaçou nada, mas tinha minha filha, minhas netas, e mais ainda o filho do Leandro, que desde os dois aninhos eu criei, que ele morava com o pai. A mãe abandonou [...]. Mas eu sozinha com a Luciana também, que ela ficou muito fraca também, que eles se davam muito bem. Tinha as filhas dela e tinha o Caio. E eu fiquei sozinha, meu. Sozinha pra poder enfrentar... Outra vez catei *meus* caquinho... Catei braço, perna, tanto que no momento... Eu deitada numa cama e... Eu vendo tudo, o Caio já usar droga, já tinha uma semana, duas *semana*. Eu senti um suicídio de dentro da minha barriga, não foi da cabeça, saiu daqui. Mas uma vontade... Um suicídio, parecia que a minha cabeça estava aqui na barriga. Aí, menina, eu falei: “Não, meu Deus!”. Aí uma neta minha... Eu ouvi uma neta minha, parece que caiu alguma coisa: “Vó, vó!”, aí eu despertei. (AURORA)

14 As falas que trago aqui de Aurora e Luciana foram de conversas que tive com elas ao longo de mais de seis anos de visitas à casa das duas. Foram realizadas em momentos diferentes, conforme descrevo no texto, e em momentos em que me encontrei sozinha com cada uma delas. Minha estratégia era pedir para ligar o gravador cada vez que um assunto que eu considerava interessante aparecesse. Todas as falas transcritas aqui estão gravadas.

Aurora me disse essas palavras contraindo a face e deslizando a mão pelo corpo, como se a dor ainda estivesse em seu ventre. A morte de Leandro, ocorrida pouco mais de um ano antes de nossa conversa, trazia para o presente os efeitos da morte de seu filho mais velho, Miguel, executado pela polícia em 1994 em um assalto, quando tinha 18 anos. Leandro era o filho do meio, mais novo que Miguel e mais velho que Luciana. Diferentemente de seu irmão, Leandro foi assassinado por um vizinho. De acordo com os relatos, houve uma briga desencadeada pela tentativa do vizinho em roubar a cocaína que estava na carteira de Luciano. “Cortou bem assim”, disse Aurora percorrendo seu pescoço com o dedo para mostrar onde se localizava o ferimento. Na época, Leandro tinha 32 anos. Ele e seu filho Caio, de 14 anos, moravam com Aurora em uma casa “de frente” para a rua, e Luciana, com as três filhas, na casa dos fundos, no distrito do Capão Redondo. A dor e a revolta decorrentes da perda do primeiro filho, Miguel, foram, de certa forma, trabalhadas pelo tempo e acomodadas na vida da família, ao longo dos mais de 20 anos decorridos. Com a morte violenta de Leandro, contudo, a perda de Miguel se tornava novamente presente, conectando os dois eventos.

O enfrentamento da situação foi realizado por Aurora e por Luciana. “Não conseguia ir atrás do Caio em biqueira, sabia que ele estava sofrendo, mas não tinha forças para ajudar”, disse Aurora. “Não conseguia ficar sozinha em casa com a minha mãe e ver ela chorando”, disse Luciana. Mãe e filha diversas vezes me contaram que, algumas horas antes de ser morto, Leandro brigara com Caio, chegando a agredi-lo fisicamente. Caio respondeu que nunca mais queria ver o pai. Horas depois, recebia a notícia do assassinato. Segundo Aurora, ao ser comunicado, Caio foi se deitar e agiu *como se fosse mentira*. Depois disso, “se afundou nas drogas”, disseram. Esse episódio era lamentado frequentemente por ambas e visto como a causa do envolvimento ainda mais intenso do adolescente com atividades criminosas.

O sofrimento gerado pela perda de Leandro era compartilhado e se potencializava nas relações no interior da família. A fraqueza de Luciana era acentuada pelo pesar de Aurora. Perceber que Caio se “perdia nas drogas” e não ter forças para ajudá-lo aumentava o sentimento de culpa e a dor das duas mulheres. Quando conheci a família, em meados de 2016, vi o grande esforço de ambas para se recuperarem de mais uma morte. Essa nova perda penetrava as relações, colocando-as em uma espécie de suspensão, como se estivessem “doentes”, diziam elas. O que mais me chamava a atenção, contudo, um dos motivos pelos quais passei a acompanhar a família, era o esforço empreendido por ambas em continuar com a vida.

No fragmento da fala de Aurora, considero que há alguns elementos fundamentais para compreender os efeitos de eventos violentos na vida de famílias que possuem algum familiar envolvido diretamente nos conflitos. “Meu mundo caiu”, “meu chão se abriu”, “não conseguia

levantar da cama”, “Não tive forças”, “Minha vida acabou” “Não conseguia fazer mais nada” foram expressões que ouvi de Aurora e Luciana e de outras mulheres que tiveram parentes assassinados. A partir dessas frases, elas tentavam expressar a perda de sentido, a aniquilação de seus mundos pela violência desferida sobre os corpos de seus familiares, sobretudo homens, capazes de provocar dores sentidas em seus próprios corpos e indizíveis, a não ser por metáforas. A forma que Aurora encontrou para traduzir sua dor foi descrevendo um corpo desmontado, com órgãos embaralhados e partes desmembradas: cabeça, barriga, braço, perna.

Diversas situações que vivi junto a Aurora e a Luciana revelaram o modo como as perdas de Miguel e Leandro estavam enredadas em seus corpos, manifestando-se no cotidiano, como a sensação de morte desencadeada pelo cheiro da cocaína que Aurora sentiu, ao passar a roupa do filho, ou os *surtos* vivenciados por Luciana após a prisão de Caio, quando ela chegou a quebrar todo o banheiro, recentemente reformado com muito esforço pela família. Argumento que, quando Aurora mobiliza a expressão “engolir o choro”, ela fala da ausência de condições que lhe permitam elaborar e comunicar o sofrimento, mas também da necessidade de não sucumbir a ele, pois é preciso assegurar a função *generificada* de manter a existência de outras pessoas que dela dependem. O corpo precisa estar novamente pronto para assumir as tarefas cotidianas do cuidado da família, também arruinada. “Eu fiquei sozinha para enfrentar”, disse Aurora.

“Engolir o choro” é uma expressão que demonstra a necessidade de não sucumbir à dor e responder aos chamados externos, a obrigação moral do cuidado, que constitui gênero: é preciso sair de dentro de si e, mesmo carregando o peso da dor, cuidar daquelas e daqueles que também sofrem. No caso de Aurora, o marido foi embora, os filhos mais velhos morreram. Ela e Luciana se dividiam para suprir as necessidades das netas e do neto em um contexto em que as mulheres se veem sozinhas na tarefa do cuidado, que envolve realizar esforços para que ninguém mais morra.

Detenho-me um pouco mais na expressão “engolir o choro”, muito popular também em outras situações em que é preciso “levantar a cabeça” e não “sucumbir ao sofrimento” e uma forma de repreender crianças, sobretudo meninos, de modo a treiná-los socialmente para não chorar. No caso tratado aqui, denota uma impossibilidade de sofrer no espaço e no tempo. É necessário cuidar dos outros. Como afirma Camila Fernandes (2018), o tempo do cuidado tem seu ritmo cíclico, intermitente e constante, distinto do cronológico. Dessa forma, seria também distinto do tempo do luto, sendo este quase paralisado. Desse modo, os tempos do cuidado e do luto se sobreporiam em um cotidiano pesado e arrastado, embora repleto de obrigações. Aurora e Luciana elaboravam suas dores e projetavam todas as suas energias e esperanças de futuro no cuidado. Disse a avó: “Eu prometi para o Leandro que cuidaria do filho dele!”.

“Engolir o choro”, portanto, é a condição de vida de mulheres que vivem em territórios racializados, precários em termos de políticas do cuidado, que precisam enfrentar as tarefas de manter a si e a suas famílias para que violências não se repitam. “Engolir o choro” também representa a impossibilidade de chorar por aqueles cuja morte não é lamentada, porque o sofrimento que tais perdas provocam não é reconhecido nem respeitado. O lamento não encontra eco, pois essas mulheres se sentem constantemente julgadas e culpabilizadas pelo *envolvimento* com o crime e também pela morte.

Por fim, “engolir o choro” denuncia a inexistência de espaços para chorar, para lamentar a perda das pessoas que compunham seus mundos. O luto também é vivido pela perda do mundo até então conhecido. Ao chorarem, essas mulheres ouvem dos maridos que “não cuidaram direito do filho”; os colegas de trabalho dizem que o filho, “pela cara, boa coisa não era”; as patroas, que era “melhor estar morto do que desaparecido”; a vizinhança, que o menino “nunca foi coisa boa”. Essas e outras falas reproduzem moralidades que estigmatizam jovens negros e pobres e culpabilizam suas mães. Falas que “cortam por dentro”, como disse Aurora, que silenciam e transformam o ato de “engolir o choro” numa forma de viver o cotidiano.

Considero uma passagem no trabalho de Veena Das (2020) especialmente inspiradora para compreender a fala de Aurora. Ao refletir sobre o significado do ato de testemunhar o crime inerente à ordem social, a autora se vale da interpretação proposta por Lacan a respeito do lamento de Antígona, figura da mitologia grega. O irmão de Antígona, Polinice, foi morto quando tentou atacar o reino de Tebas. Creonte, tio de Polinice e então rei de Tebas, não permitiu que lhe fossem realizados ritos funerários, o que significava o sentenciamento do sobrinho ao *esquecimento eterno*. Antígona se rebelou contra a ordem do rei e tentou sepultar o irmão *com as próprias mãos*, razão pela qual foi condenada à morte por Creonte. Lacan afirma que é a partir desse cenário trágico, uma zona entre duas mortes – de Antígona e do irmão –, que a protagonista pode proferir a *verdade insuportável*, o caráter criminoso da própria ordem social. Isto é, ao reafirmar a singularidade do irmão, Antígona questiona a legitimidade da regra do Estado, que comete o crime de apagar completamente a “singularidade de um ser até na sua morte” (DAS, 2020, p. 96).

Das argumenta que essa passagem oferece elementos importantes para a compreensão do surgimento da voz *generificada* em um momento de transgressão. A figura de Antígona ofereceria “um caminho em que poderíamos pensar na voz como uma criação espetacular e desafiadora do sujeito por meio do ato da fala” (DAS, 2020, p. 97). A autora se vale da cena para refletir sobre a criação do sujeito *generificado*, contrapondo, no entanto, a fala *espetacular e desafiadora* de Antígona ao *gesto de luto* no qual muitas mulheres encontram uma forma para

(re)habitar o cotidiano após a devastação. Afirmo Veena Das:

Essa imagem de retroceder evoca tanto a ideia de um retorno como a de voltar a habitar o mesmo espaço agora marcado como um espaço de destruição, no qual você deve novamente viver. Daí o sentido do cotidiano em Wittgenstein como o de algo recuperado. O modo como você toma para si tal espaço de destruição, não mediante uma ascensão à transcendência, mas mediante uma descida ao cotidiano [...]. (DAS, 2020, p. 97).

“Engolir o choro”, portanto, pode ser entendido como o movimento inverso ao surgimento da voz desafiadora. Figuraria como uma forma encontrada por Aurora de retomar o cotidiano diante da impossibilidade de lamentar publicamente. “Engolir o choro” se constituiria em uma maneira generificada de habitar novamente um contexto em que as relações de gênero delegam a responsabilidade do cuidado somente às mulheres. Nesse contexto, o distanciamento afetivo, a desresponsabilização com o cuidado e até mesmo a violência com que os homens da família se relacionam com crianças e mulheres são naturalizados. “Engolir o choro” seria também uma forma de lidar com a moralidade sobre a qual se sustenta o julgamento vindos dos vizinhos, que individualiza e dirige o problema da violência para a família do bandido (FELTRAN, 2011), evitando, assim, a cruel possibilidade de que os jovens de suas famílias também se encontrem nessas situações.

Os corpos das mulheres seriam o receptáculo do sofrimento, da mitigação dos efeitos da violência e do enraizamento de dores silenciadas. Desse modo, sugiro que “engolir o choro” é uma forma ambígua de retornar ao cotidiano após a devastação, constituindo-se em um agenciamento complexo operados por mulheres, a partir do qual elas também se constituem como sujeitos *generificados*:

A formação do sujeito como sujeito generificado é então moldada por meio de transações complexas entre a violência como o momento originário e a violência que se infiltra nas relações contínuas e se torna um tipo de atmosfera que não pode ser expulsa para um fora. (DAS, 2020, p. 97).

Neste sentido, ao se voltar ao cuidado como forma de (re)habitar o mundo, entendo que Aurora, diferentemente de Antígona, não se encontra em uma zona de duas mortes, mas em uma zona de vida e morte. Nesse lugar, ela e sua filha se esforçam na produção da vida. Como afirma Janet Carsten (2007), a perda é absorvida, transformada e, com o tempo, torna-se uma fonte de remodelação através de processos cotidianos de parentesco. A fala de Aurora explicita o lugar central do cuidado nesses movimentos de reconstrução, um cuidado que representa, por um lado, estafa, sobrecarga e opressão, e, por outro, a possibilidade de continuar a vida. Disse

Aurora:

Se a gente cai, cai o caquinho. Só Deus, mesmo, é Deus e muitos amigos... Olha, é Deus e os amigos que restam. Os amigos vão te fortalecendo pra você se reerguer. E a família, porque, se não fosse essas meninas... Se não fosse o Caio... O pai dele confiou em mim! Eu vou ter que sair dessa cama... E nem tomar mais calmante, que eu *tava* me entupindo de calmante, coisa que eu nunca precisava *de* tomar: calmante. Levantei, me ergui. Que é que eu fiz? Com 20, 25 dias, eu sentada aqui, eu falei: “Vai lá, filha, pega uma cerveja, *vamo* tomar”. Peguei uma cerveja e sentei aí. Aí uma vizinha logo comentou: “nossa, a senhora tá comemorando a morte do teu filho?”. Aí eu fiz igual a você, só olhei nos olhos dela, entendeu? E aí comecei a seguir a vida por causa do Caio, por causa da Manuela, por causa da Julia. Aí a minha filha, com um mês, ela descobre que ela estava grávida da Beatriz. (AURORA)

Sentada na pracinha em frente à sua casa, Aurora me dizia essas palavras. Nesse trecho ela reafirma a importância das relações para a reconstrução de seu mundo, principalmente as tecidas pelo cuidado, para seguir em frente. Ela também sinaliza como o lugar do silêncio não é um lugar passivo. Diante da acusação da vizinha, que a perguntou se estava comemorando a morte do filho, ela apenas olha, mas não se trata de um movimento inerte, ao contrário, é uma ação intimidatória, que deixa o silêncio fazer seu trabalho. Ainda nesse fragmento de fala, há algo ainda mais relevante: o território como lugar de disputas atravessadas por opressões e agenciamentos *generificados*.

Aurora chamou Luciana para tomar cerveja na praça em frente a sua casa, na mesma rua onde seu filho foi morto e onde sua família é apontada como *amaldiçoada*. Com este movimento ela busca se reapropriar de um território que já foi destruído e (re)habitado muitas vezes depois dos assassinatos dos filhos. Novamente ele não era o mesmo para a família, marcado por mais uma morte e por rumores. Aurora, assim como outras mulheres que viveram e vivem situações semelhantes, ao habitarem tais zonas de vida e morte, produzem agenciamentos para continuar suas vidas em território marcados pelas guerras. Como me disse Aurora:

“Então eu tive perdas e tive muitos ganhos...se falar que fico lamentando a morte dos meus filhos, não dá! Eu prefiro não lembrar...lembro deles com carinho, mas eu não lembro mais assim, não quero nem ver, não vejo foto também. A gente tenta também não escutar assunto, quando tão falando de assunto eu também fujo, e eu prefiro mais as criança, e é isso aí...vou pra festinha...sabe? Aí foda-se quem fala que eu sou culpada, eu não dei uma arma na mão dele! Eu não dei um pó! Eu dei leite materno!”. (AURORA)

“Engolir o choro”, enfim, não representa uma tentativa das mulheres de retomarem os assuntos da vida para esquecerem os mortos – trata-se, na verdade de uma operação para “absorver os venenos, cuidar da reparação dos relacionamentos” (DAS, 2020, p. 258), reconstruir

relações e a si mesmas.

NEM LÁGRIMAS, NEM SANGUE DERRAMADO: UMA MORALIDADE FEMININA

Aí esse cara que deu a facada nele, aí a história é louca, meu. Aí, tá bom, todo mundo sabia quem era esse cara, que ele morava aqui na Irene. Aí minha filha, a do meio, estuda na Irmã Dulce, aí o que aconteceu? Ela fez amizade com a menina. Menina pequenininha, amiga dela, tudo bem. Aí passou... Aí num dia, ela falou assim: “Mãe, posso trazer a minha amiga pra cá?”. Falei: “Pode!”. Aí, tá bom. A gente foi buscar a menina, aí não sei o que a gente comentou que ela falou assim: “Ah, meu tio chama Juninho”. Aí eu falei pra ela assim: “Juninho?”. Ela falou assim: “É!”. Eu falei: “Junior Santos?”. Ela: “É!”. Eu falei: “Mãe, ela é sobrinha do cara que matou meu irmão, não acredito nisso!”. Tratei normal, superbem... Não desfiz da menina, que ela não tem culpa, né? Beleza. Aí falei pra Diego: “Mô, ela é filha do cara que matou o Leandro!”. E ele: “Mô, sério?”. “É sobrinha!” E ele: “Sério?”. Eu falei: “Sério!”. Aí eu falei: “Vamo lá comigo?”. Tinha que levar a menina. Ah, meu Deus do céu! Aí *descemo* pra levar a menina. Quando eu tô, quem sai da casa dela? Aí ela falou assim: “Ah, tia, ele que é meu tio!”. Porque eu fiquei o dia inteiro perguntando, né? Ela: “Tia, ele que é o Juninho!”. Eu olhei pra cara dele e sentei. Fiquei anestesiada. Comecei a chorar, gritar! Eu não conseguia ter reação. Subia em cima dele ou deixava como que tava? Falei: “Meu, se eu sair daqui, se eu ir [*sic*] em cima dele, ele pode me matar!”. Entendeu? Saber que eu sou irmã do cara que ele matou... Fiquei anestesiada! Até a irmã dele falou pra mim assim: “Que foi, Luciana?”. Falei: “Não, porque a minha amiga...”. E nessa hora que eu *tava* descendo, uma menina tinha acabado de falecer! Então tudo bateu! Aí eu falei assim: “Putá, a Sabrina acabou de falecer ali em cima!”. Ela: “Nossa, você era amiga dela?”. E eu não era amiga, só conhecia ela de vista. Eu falei assim: “Era, era maior amiga dela!”. Mentira, eu *tava* chorando em choque por causa que [*sic*] eu tinha acabado de ver o cara! Eu falei: “Meu, não acredito nisso que eu tô vendo! Deus tá me testando!”. Aí tudo bem, passou. Aí cheguei, também contei pros caras da biqueira, falei tudo o que tava acontecendo... Aí depois do quê... Acho que uns três meses, conseguiram catar o cara. Porque tem que ter o auxílio do PCC, não pode chegar e matar. Tem que ter o auxílio... Não tinha como eu esconder... Aí contei tudo! Porque ele era um noia, então, assim, quem que ia cobrar? Tinha que ter cobrado no dia. Não pode passar... Passou por quê? Já tinha uns quatro anos já que tinha acontecido isso. Aí beleza. Só que aí eu fui, conversei com os caras, falei: “Meu, tem que pegar!”. Aí conseguiram pegar ele! Aí me avisaram: “Luciana, tamo com o cara aqui!”. Beleza, o que que aconteceu? Fui pro barraco. Fiquei de cara a cara com ele de novo! Fui eu e o Caio, né? Aí fiquei de cara... Só que os *caras* queria que eu ou o Caio matasse. Eu falei: “Eu não tenho isso. Não é de mim. O Caio também não tem!”. Aí os *caras* *falou* assim: “Então nós vai ter que liberar!”. Aí eu falei: “Libera!”. Ainda assim, no dia eu falei: “Quebra a mão dele, sei lá...”. Sabe? Eu *tava* com raiva, mas os *caras* queria me dar uma arma na minha mão pra *mim* atirar. Eu falei: “Não, eu tenho três *filha*, eu não sou uma pessoa ruim, sabe? Eu não sou uma pessoa ruim... Meu irmão não vai voltar. Que eu vou poder fazer? Vou matar ele? Não, não vou, não quero!”. Sei lá, tudo nessa vida tem um porquê, sei lá. Aí deram essa chance pra ele. Aí os *caras* *falou* assim: “Então, a irmã do cara tá te dando outra chance, você nasce de novo! Porque se ela quisesse, *cê* tinha morrido!”. Meu, foi todo mundo do PCC,

os cara tudo... Quando eu cheguei no barraquinho ali, assim, menor que isso aqui... Tava sentado lá os caras com facão, com arma, tudo... Eu me senti super mal, porque eu falei, “Meu...você imagina eu...deixa Deixa pra lá”. Minha filha ainda continua amiga dessa menina. Eu sou amiga da irmã dele. Aí veio o pai dele aqui. O pai dele é crente, da igreja, veio me agradecer, sabe? Fizeram até uma oração aqui. Agradei. Falei, “Meu, se eu matasse ele...”, eu ia acabar com a minha vida, porque... Eu não tenho essa coragem assim, eu sou uma pessoa boa, não tenho essa coragem de matar uma pessoa! Assim, só se fosse, sei lá, na hora que eu visse, cê tá ali, pronto. Mas passou anos... Ele não vai trazer meu irmão... Então, pra mim, deixa pra lá! Deixa na mão de Deus...(LUCIANA)

Luciana me contou essa história quando a visitava em sua casa, cerca de dois anos após a conversa com Aurora que descrevo na seção anterior. O episódio narrado por ela ocorrera havia menos de um ano, ao menos quatro anos depois do assassinato de Leandro. Na época do crime, Juninho havia fugido, pois “os caras do PCC” queriam capturá-lo. Além disso, foi aberta uma investigação por parte da polícia que “não deu em nada”, como disse Luciana.

Ao ser capturado, anos depois do homicídio, Juninho ficou no cativo com os homens do PCC por dois dias. Durante esse período, Luciana e Aurora recebiam repetidas ligações dos “caras”, que as informavam a respeito da condição do homem e as pressionavam para que decidissem o desfecho da situação, isto é, aplicar ou não a pena capital contra Juninho. Aurora não conseguiu dormir naquelas noites, como me disse em outra ocasião. Quando soube que o rapaz estava sendo torturado e sem comer, pediu que dessem comida e água para ele. Luciana e Caio foram obrigados a passar uma das noites no cativo para decidir se matariam o rapaz. Depois de conversarem muito entre si, Aurora, Caio e Luciana resolveram que não o matariam. “Isso não está dentro da gente”, disse Luciana, concluindo que matar alguém acabaria com suas vidas. Aurora disse ainda que Caio ficou com medo de que achassem que ele era *frouxo* ou *covarde* por não ter apertado o gatilho, ao que ela respondeu que isso não traria seu pai de volta, apenas mais sangue e dor. Os “caras” do PCC libertaram Juninho.

Alguns dias depois do episódio do cativo, a família do rapaz foi até a casa de Aurora agradecer a decisão. Luciana disse que o pai de Juninho era evangélico e até fez uma oração para todos ali na sala. Aurora não se arrepende e falou que essa foi a melhor escolha, não aguentaria ver mais uma “mãe chorando” pela morte de um filho, como ocorreu com ela duas vezes.

O episódio dramático, sem dúvida muito doloroso tanto para a família de Aurora quanto para a de Juninho, nos ajuda a refletir sobre as múltiplas formas como a violência se imiscui nas relações e no cotidiano. Os laços tecidos entre ambas as famílias foram contaminados pelo assassinato ocorrido quatro anos antes. Ainda que durante esse tempo Aurora e Luciana tivessem retomado minimamente suas vidas, um acontecimento trivial – a visita de uma amiga da filha – desencadeou um conjunto de acontecimentos que levou a família a reviver as dores

da perda e a ser colocada em situações igualmente dramáticas e violentas, aproximando-a mais uma vez dos conflitos em torno dessas guerras, ou seja, da morte.

Durante os dias em que Juninho esteve no cativo, Aurora, Luciana e Caio vivenciaram novamente a sensação de um tempo suspenso e ameaçador. Nessa situação, porém, diferentemente dos eventos anteriores, as duas tinham uma margem um pouco maior de decisão, enquanto ocupantes da posição nada confortável de quem arbitra a vida e a morte de outra pessoa. Argumento que, na situação vivenciada pela família, três moralidades e forças constitutivas desses territórios se destacam e se sobrepõem: o *proceder* do crime, isto é, o código de conduta de homens *envolvidos* com práticas criminosas, profundamente associado à gestão de conflitos nos territórios e à produção de masculinidades; a identificação das pessoas que não querem ser vinculadas à violência, mas sim à *paz* e à *honestidade*; e uma moralidade construída por mulheres a partir do conhecimento venenoso adquirido pela experiência de ter familiares assassinados, enquanto *bandidos* ou *noias* que não querem mais ver mais “sangue derramado”. Argumento que a decisão da família atravessou essas três moralidades em tensão.

O homem que matou Leandro era o conhecido *noia* do bairro. Caio, assim como o filho mais velho de Aurora, também vinha sendo chamado de *noia* na vizinhança por contrair dívidas com os traficantes e não pagá-las, além de roubar objetos em casa para comprar drogas, como disse Luciana. O *noia* é diferente do ladrão ou dos homens do crime que constituem o poder local. Enquanto esses são orientados pelo *proceder*, isto é, um ideal de conduta que envolve “disciplina, respeito, caminhada, consideração, mente e visão” (HIRATA; GRILLO, 2019, p. 564) para fazer o “certo” (BIONDI, 2018; HIRATA; GRILLO, 2019) e obter prestígio na trajetória do crime, o *noia* é aquele que descumprir com a palavra, não paga dívidas, rouba e mata na *quebrada*. Juninho era um *noia* e matou sem permissão do PCC, portanto passou a estar na mira do comando.

Luciana informou aos “caras” que Juninho estava novamente no bairro depois de um tempo desaparecido. Ela o fez porque seria a única possibilidade “de alguém fazer alguma coisa” em relação à morte do irmão, mas também porque ela “tinha que contar”. Essa expressão, “ter que contar”, denota sua submissão a um poder local de gestão de conflitos, indissociável e interno à ação do Estado, submissão que se realiza nessas zonas de guerra ou nos campos de força da necropolítica. Como afirma Telles, são

mecanismos de gestão da ordem local que não se faziam (como não se fazem) à margem da lei do Estado, pois são ativados nos campos de força que se estruturam nos pontos de interseção – e de fricção – das forças da ordem (e seus modos de operação) e nas microrregulações da vida cotidiana, plasmadas nas formas de vida. (TELLES, 2013, p. 369).

Essa gestão é realizada por homens mais presentes e mais íntimos de moradoras e moradores do que agentes do Estado. No caso em questão, muitos desses homens também cresceram com Luciana, um deles até mesmo já foi seu namorado. Ela disse: “Já pensou, eles ficam sabendo que eu vi o cara e não contei? Tô ferrada”. A melhor decisão foi contar.

Luciana teve um choque ao se ver frente a frente com o assassino de seu irmão, passados quatro anos do assassinato. O episódio desencadeou um conjunto de decisões éticas e morais, questões abstratas, de fato, mas relacionadas aos assuntos cotidianos: contar ou não para o tráfico? Matar ou não o assassino de seu familiar? Continuar ou não a amizade com a família de Juninho?

A situação explicita as forças tensionadas no território. Dentre elas o Estado, às vezes mostrando sua face assassina e implacável de fazer morrer, como no assassinato de Miguel; outras vezes, como no caso da morte de Leandro, fazendo-se distante, ineficiente e burocrático, atuando de forma a deixar morrer (FOUCAULT, 2012). Bem como as forças do crime cujos homens disputam o controle do território, mediando conflitos a partir de uma sociabilidade violenta (MACHADO DA SILVA; MENEZES, 2019) orientada pela “*ética do guerreiro*” (HIRATA; GRILLO, 2019). Entre essas *guerras de homens* (BIRMAN; PIEROBOM, 2021; ROCHA, 2014) as mulheres produzem subtextos criando outras moralidades do que somente aquelas orientadas pela experiência masculina.

Não ter matado Juninho, não significava, tanto para Aurora e Luciana, mas também para Caio, perdoar o assassinato, mas sim escolher não ultrapassar um limite de si, de sua família e de relações com a vizinhança. Representava a mobilização de um campo moral que se distinguia das práticas violentas do *mundo do crime*, como o assassinato e a tortura. Como afirmam Silva e Menezes (2019), uma forma de se afastar da *sociabilidade violenta* e de reafirmar para os outros e para si mesmo que são pessoas pacíficas e *de bem*. “Caio tem um bom coração”, “isso não está na gente”, diziam Luciana e Aurora.

A decisão de não matar também está sustentada na manutenção das relações a partir da experiência das mulheres. Aurora e Luciana não querem ver mais sangue e lágrimas: “não precisa de mais uma mãe chorando”. Dessa maneira, quando a família decide não matar, toma essa decisão a partir do conhecimento venenoso (DAS, 2020) de perder pessoas amadas por mortes violentas. Esse conhecimento generificado a partir da experiência da dor leva ao saber de que mais mortes não curam feridas, apenas geram mais sofrimentos.

As difíceis operações cotidianas do luto vivido não apenas durante quatro anos desde a morte de Leandro, mas há 20 anos, desde que Miguel fora assassinado, talvez tenham oferecido

um solo mais estável para evitar mais mortes. A complexa reconstrução de suas vidas, depois de tantas perdas, ofereceu um conhecimento a partir do sofrimento que pode sugerir outros caminhos possíveis que não apenas a reprodução da violência. Camila Pierobon (2018), inspirada nos trabalhos de Veena Das, observa uma ética *generificada e uma solidariedade* entre mulheres que *sofrem e choram* (PIEROBON, 2018), isto é, que compartilham o *conhecimento envenenado* de ter familiares presos, torturados ou mortos e aqui não me refiro apenas às mães, mas às outras mulheres das famílias que igualmente compartilham da obrigação do cuidado. A autora afirma que tal conhecimento lhes permite ver e sentir a dor umas das outras: sentir a dor da outra é sentir novamente a própria dor. Assim, quando Aurora fala sobre não querer ver mais uma mãe chorando, ela está se referindo a essa ética e solidariedade entre mulheres com tal conhecimento envenenado. Ela sabe, que ao ver mais uma mãe chorando, poderá chorar novamente, pois isso significa também intensificar a violência em seu território.

Faz-se necessário também chamar atenção para as relações tecidas na vizinhança dos territórios mais populares da cidade. Grande parte dos trabalhos que se esforçam para compreender o cotidiano de regiões periféricas, sobretudo aqueles que se preocupam com gênero, ressalta a relevância dessas relações como fundamentais para a gestão da vida (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020; OLIVEIRA-MACEDO, 2021; MARQUES, 2010; OLIVEIRA, 2022). Aqui, não se trata de romantizar relações de vizinhança e amizade, elas mesmas repletas de tensões, rumores e violências. Mesmo em meio a esses conflitos, entretanto, tais relações são fundamentais para manutenção da vida, sobretudo a vida entre mulheres. A escolha de não matar Juninho envolve manter a estabilidade, sempre instável, das relações com a vizinhança. Um novo assassinato poderia provocar vários tipos de rumores, associando novamente a família ao crime e à morte, além de promover o rompimento definitivo das relações de sua família com a de Juninho, o que poderia provocar algum tipo de retaliação. Dessa maneira, enfrentar os boatos que se dirigiam a Caio, que o pintavam como “frouxo” ou “covarde” por não ter correspondido a uma masculinidade que vingaria a família seria menos prejudicial do que os efeitos de mais uma morte.

Trata-se, portanto, de não ultrapassar certos limites morais que constituem cada uma das pessoas daquela família. Trata-se também de fazer a manutenção das relações, aquelas tecidas entre membros da família e as desenvolvidas também com a vizinha, tecidas ao longo do tempo. Aurora, Luciana e Caio sabem dos contornos de seus mundos, tão dolorosamente tecidos e, naquele momento, realizar uma vingança cujo desfecho seria a morte de alguém significaria ultrapassar perigosamente limites.

Há um esforço em não se contaminar por essa sociabilidade violenta: “Isso não é nosso”,

“Não está na gente”, “Minha vida acabaria”, “Eu tenho minhas filhas”. Essas falas expressam um limite para si e para o mundo. Matar outra pessoa seria ultrapassar esses limites e correr o risco de novamente colapsar suas vidas, destruir a frágil segurança alcançada com o tempo. Todos os três sentem ainda muita raiva do rapaz e gostariam até que o machucassem, mas matá-lo seria uma morte também para suas vidas.

Por fim, gostaria de retornar à ideia de que nesses territórios assolados por guerras, as e os habitantes não estão passivamente submetidos à destruição, como nos sugere Veena Das. O crime e sua ética do guerreiro – que produz e é reproduzida por homens – são, em si mesmos, efeitos do extermínio do Estado, ou seja, formas de habitar uma “zona liminar entre a resistência e a auto-destruição” (HIRATA; GRILLO, 2019, p. 569). No entanto, não são apenas as moralidades moduladas pela experiência masculina, principalmente daqueles envolvidos em guerras, que produzem territórios, resistências, relações, moralidades e subjetividades. As experiências de mulheres a partir do trabalho cotidiano de tecer relações, cuidar e enlutar produzem campos morais que reforçam laços de solidariedade no sentido de mitigar os efeitos das violências, reconstruindo mundos devastados e evitando que sejam novamente destruídos. Isso não quer dizer que tais relações sejam permanentemente harmônicas e pacíficas – pelo contrário, são repletas de tensão, desconfiança e medo, mas permanecem vivas para que a morte não volte a acontecer.

CONCLUSÃO

Os dois momentos etnográficos trabalhados no texto demonstram como as guerras entre homens do crime e do Estado não se circunscrevem apenas a eles, produzindo uma multiplicidade de efeitos que se imiscuem nas relações e no cotidiano de famílias e vizinhanças desses territórios. A partir do assassinato de Leandro, é possível notar como os tentáculos da violência penetram na família de Aurora e nas relações com a vizinhança, criando efeitos de forma generificada e que não se esvaem de modo linear no tempo. A morte de Leandro não apenas se conectou ao passado, com a perda do irmão mais velho, 20 anos antes, despertando e amplificando dores, memórias e rumores; também se movimentou a partir de movimentos cíclicos e ondulatórios nos anos que se seguiram, mostrando seus tentáculos em diversos episódios, alguns deles dramáticos, como o caso narrado por Luciana.

O primeiro episódio, um relato de um momento muito próximo ao assassinato de

Leandro, demonstra como a dor da perda é partilhada por todos os membros da família. Não é apenas a mãe que tem sua vida estilhaçada, mas também a irmã e o filho. O sofrimento de cada uma das pessoas da família ressoava mutuamente, dificultando ainda mais a tarefa de retomar a vida. Além disso, ao sobrepor a morte ocorrida no passado, levantava dores e memórias de um tempo em que esse tipo de assassinato tinha menos espaço para ser entendido e elaborado e lançava novamente a família para o centro dessas guerras. A segunda morte não apenas transformava mais uma vez a família em uma *família de bandido*, mas trazia a ideia de uma *casa amaldiçoada*.

“Engolir o choro” foi a expressão empregada por Aurora para descrever seu esforço de não sucumbir ao sofrimento e responder à demanda por cuidado do restante da família, sobretudo das crianças. Era preciso lutar pela vida e habitar seu mundo mais uma vez, constituído também pelo território que serviu de palco para os assassinatos de seus filhos. Aurora e Luciana orientaram suas vidas para cuidar das crianças, principalmente de Beatriz, que nasceu reafirmando esse compromisso com a vida. “Será que foi o Leandro que voltou, mãe?”, perguntou Luciana para a mãe, em um arroubo de esperança diante da continuidade da vida.

Mesmo com esses esforços de nutrir a vida, contudo, os efeitos da morte de Leandro não se esvaíram com o tempo. Mesmo que o luto tenha sido trabalhado ao longo dos anos e o futuro da família tenha sido projetado com esperanças renovadas, um episódio casual – a visita da amiga da filha de Luciana – fez com que a violência novamente irrompesse e a frágil segurança conquistada ao longo dos anos fosse ameaçada. O segundo momento etnográfico demonstra como o assassinato de Leandro envolveu em sua órbita muitas outras pessoas e forças para além da vítima e do perpetrador. Além da polícia (o Estado), que aqui aparece como incompetente e desinteressada, e do crime, que surge como um implacável regulador dos conflitos locais, as famílias de Aurora e de Juninho foram enredadas em torno da morte e atuaram no sentido de evitá-la. Em dolorosas e complexas operações éticas e morais a respeito de como lidar com o sofrimento e traçar possibilidades de futuro, Aurora e Luciana decidem manter a vida do homem que matou Leandro. Esse desfecho, longe de curar as feridas ou dissolver de uma vez por todas os efeitos da violência que se enredaram no cotidiano, é mais um arranjo na busca pela manutenção da vida nesses limiares de vida e morte.

Os agenciamentos e estratégias realizadas por mulheres como Aurora e Luciana no sentido de manter a vida são também dimensões de produção desses territórios. A atuação não implica apenas oposições meramente reativas (TOSOLD, 2020) ou mitigadoras da violência masculina – está relacionada à experiência *generificada* do cuidado, que, apesar de naturalizado e invisível, se constitui como um elemento fundamental para criar e preservar famílias, relações,

lutas e vidas.

Juninho ainda mora no bairro e permanece sob a mira do tráfico. Caio se envolveu mais intensamente com o crime e acabou sendo preso ao completar 18 anos. A sobrinha de Juninho continua frequentando a casa de Luciana, e ela, junto com Dona Aurora, tem se esforçado, em um cotidiano tenso, para manter as netas na escola, diminuir os riscos de vida de Caio e evitar que as meninas “façam algo errado se metendo pelos becos” do bairro. Continuam, enfim, absorvendo os venenos e cuidando da reparação dos relacionamentos (DAS, 2020).

REFERÊNCIAS

1. ACAYABA, Cíntia; ARCOVERDE, Léo. Número de mortos pela PM em 2020 é recorde em SP; policiais dos batalhões da região metropolitana mataram 70% mais. **G1 São Paulo** [online]. São Paulo, 14 jul. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/07/14/numero-de-mortos-pela-pm-em-2020-e-recorde-em-sp-policiais-dos-batalhoes-da-regiao-metropolitana-mataram-70percent-mais.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2022.
2. ALVES, Jaime Amparo. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial. **Revista do Departamento de Geografia – USP**, São Paulo, v. 22, p. 108-134, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.7154/RDG.2011.0022.0006>. Acesso em: 30 out. 2022.
3. BIONDI, Karina. **Junto e misturado**: uma etnografia do PCC. São Paulo: Terceiro Nome, 2018.
4. BIRMAN, Patrícia; PIEROBON, Camila. Viver sem guerra? Poderes locais e relações de gênero no cotidiano popular. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 01-23, jun. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186647>. Acesso em: 30 out. 2022.
5. CARMO, Milena Mateuzi. **Tramas do cuidado entre a vida e a morte**: agenciamentos femininos nas periferias de São Paulo. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2022.tde-30012023-200602>. Acesso em: 30 out. 2022.
6. CARMO, Milena Mateuzi; MOUTINHO, Laura; KLEIN, Charles. Periferias nas universidades: ecos femininos das políticas de ações afirmativas. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 10, p. 124-152, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.20336/rbs.906>. Acesso em: 07 jun. 2023.
7. CARSTEN, Janet. Introduction: ghosts of memory. *In*: CARSTEN, Janet (org.). **Ghosts**

- of memory**: essays on remembrance and relatedness. Blackwell Publishing, 2007.
8. CHO, Grace. **Haunting the Korean Diaspora**: shame, secrecy, and the forgotten war. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
 9. DAS, Veena. **Vida e palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. Trad. Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
 10. DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: comparative ethnographies. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **Anthropology in the margins of the State**. 1. ed. Santa Fe: School of Research Press, 2004.
 11. FELTRAN, Gabriel Santis. **Fronteiras de tensão**: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
 12. FELTRAN, Gabriel Santis. A categoria como intervalo: a diferença entre essência e desconstrução. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510005>. Acesso em: 30 out. 2022.
 13. FERNANDES, Camila. O tempo do cuidado: batalhas femininas por autonomia e mobilidade. *In*: Rangel, Everton.; Fernandes, Camila; Lima, Fátima. (org.). **(Des)Prazer da Norma**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.
 14. FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. *In*: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 285-315.
 15. GUIMARÃES, Nadya Araújo; Vieira, Priscila Pereira Faria. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 98, p. 1-18, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3498.002>. Acesso em: 30 out. 2022.
 16. HAN, Clara. **Life in debt**: times of care and violence in neoliberal Chile. Berkeley: University California Press, 2012.
 17. HIRATA, Daniel. Veloso.; GRILLO, Carolina Christoph. Crime, guerra e paz: dissenso político-cognitivo em tempos de extermínio. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 3, p. 563-571, set./dez., 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S01013300201900030002>. Acesso em: 30 out. 2022.
 18. LAGO, Natália B. **Jornadas de visitas e de lutas**: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão. 2019. Tese (Doutorado em antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-20122019-174339>. Acesso em: 30 out. 2022.
 19. MARQUES, Eduardo. **Redes sociais, segregação e pobreza em São Paulo**. São Paulo: Editora Unesp; Centro de Estudos da Metrópole, 2010.
 20. MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>.

Acesso em: 30 out. 2022.

21. MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio.; MENEZES, Palloma Valle. (Des)continuidades na experiência de “vida sob cerco” e na “sociabilidade violenta”. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 3, p. 529-551, set./dez., 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S01013300201900030005>. Acesso em: 30 out. 2022.
22. MOUTINHO, Laura. “Sobre danos, dores e reparações: the Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana”. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). **Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA, 2012. p. 275-296.
23. NEVES, Paulo. Sistemas de classificação racial em disputa: comissões de heteroidentificação em três universidades brasileiras. **MANA**, v. 28, n. 3, e283206, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0406>. Acesso em: 07 jun. 2023.
24. OLIVEIRA, Alessandra Kelly Tavares. **Gritos e silêncios: um mergulho no cotidiano e na intimidade de mulheres negras ativistas da periferia sul de São Paulo**. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2022.tde-25112022-133831>. Acesso em: 30 out. 2022.
25. OLIVEIRA-MACEDO, Shisleni. **Salve quebradas! Raça, educação e articulações feministas na periferia de São Paulo**. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2021.tde-12112021-134026>. Acesso em: 30 out. 2022.
26. PIEROBON, Camila. **Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/19691>. Acesso em: 30 out. 2022.
27. PIMENTA, Denise. **O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-17062019-142750>. Acesso em: 30 out. 2022.
28. ROCHA, Luciane Oliveira. **Outraged mothering: black woman, racial violence, and the power of emotion in Rio de Janeiro’s African diaspora**. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – The University of Texas, Austin, 2014.
29. STABILE, Arthur. Em SP, famílias só poderão entregar comida e itens de higiene a presos pelos correios. **Ponte** [online]. São Paulo, 23 de mar, 2020. Disponível em: <https://ponte.org/em-sp-familias-so-poderao-entregar-comida-e-itens-de-higiene-a-presos-pelos-correios/>. Acesso em: 30 out. 2022.
30. TELLES, Vera da Silva. Prospectando a cidade a partir de suas margens: notas inconclusas sobre uma experiência etnográfica. **Contemporânea**, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 359-373, 2013.

31. TELLES, Vera da Silva. Cidade: produção de espaços, formas de controle e conflito. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 46, n.1, p. 15-41, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/2423>. Acesso em: 30 out. 2022.
32. TELLES, Vera S. Apresentação: figurações da “guerra urbana”. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 3, p. 521-527, set./dez., 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S01013300201900030001>. Acesso em: 30 out. 2022.
33. TOSOLD, Léa. Por uma vida sem barragens: corpos, territórios e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 63, n.3, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178182>. Acesso em: 30 out. 2022.
34. VIANNA, Adriana. Tempos, dores e corpos: considerações sobre a “espera” entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. In: BIRMAN, Patrícia *et al.* (org.). **Dispositivos Urbanos e a trama dos viventes: ordens e resistências**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
35. VIANNA, Adriana. Desassossego: palavras, tempos e relações em um percurso etnográfico. **EXILIUM Revista de Estudos da Contemporaneidade**, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 69-95, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/14655>. Acesso em: 20 mar. 2023.
36. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. Guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, 37, p. 79-116, jul./dez., 2011.
37. VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, Campinas, 51, p. 1-61, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>. Acesso em: 30 out. 2022.
38. WACQUANT, Loic. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: F. Bastos, 2001, Revan, 2003.

Milena Mateuzi Carmo

Pós-doutoranda na Universidade Federal do ABC. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1716-0233>. E-mail: mmateuzi@gmail.com

O fazer da “entrega voluntária”: moralidades, acusações e biopolítica sobre corpos que gestam¹

The making of the safe surrender of babies: moralities, accusations and biopolitics on gestating bodies

Alessandra de Andrade Rinaldi

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil

Giulia Escuri

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil

André Luiz Coutinho Vicente

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Juliana Nunes da Rocha

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Nesta pesquisa exploramos uma série de processos de “entrega voluntária” - Lei nº 13.509/17- que tramitaram na comarca do Rio de Janeiro entre 2020 e 2022. Analisamos ações de destituição e extinção do poder familiar visando apreender como são construídas moralidades sobre reprodução, maternidades e feminilidades nas práticas de justiça voltadas à Infância e à Juventude. Apesar de termos encontrado documentos que dizem respeito às mulheres e seus parceiros, demos relevo às narrativas elaboradas sobre o universo feminino e suas marcações sociais. Nossa intenção foi compreender a gestão estatal desse tema que, apesar de amparado por uma neutralidade jurídica, se concretiza com base em distintas diferenciações das pessoas, de seus corpos e territórios.

Palavras-chave: Entrega voluntária, Práticas de justiça, Moralidades, Biopolítica.

¹ Pesquisa realizada com Bolsa de Produtividade do CNPq PQ-2021 Processo nº 306790/2021-1.

Recebido em 09 de setembro de 2022.
Avaliador A: 12 de dezembro de 2022.
Avaliador B: 19 de janeiro de 2023.
Aceito em 31 de maio de 2023.



ABSTRACT

In this research we explore a series of “safe surrender” processes, established by Law No. 13.509/17, which were processed in the judicial district of Rio de Janeiro between 2020 and 2022. We analyze actions of dismissal and extinction of family power to apprehend how moralities on reproduction, maternities and femininities are built on the practices of justice in the scope of childhood and youth. Although we found documents that concern women and their partners, we highlighted the narratives about the feminine universe and its social markers. Our intention was to understand the state management of this subject, which, despite being supported by a legal neutrality, is materialized based on distinct differentiations of people, their bodies and territories.

Keywords: Safely Surrendered Baby, Practices of justice, Moralities, Biopolitics.

INTRODUÇÃO

Instituída legalmente em 2017 pela Lei nº 13.509/17 (BRASIL, 2017), a “entrega voluntária” nos possibilita refletir sobre os efeitos da recusa da maternidade na vida de algumas mulheres² que optam por encaminhar à adoção os bebês por elas gestados. A fim de refletir sobre o assunto, buscamos compreender como são conduzidas as ações de destituição de poder familiar (DPF) e/ou extinção de poder familiar que envolvem esse dispositivo legal e tramitaram na comarca do Rio de Janeiro entre 2020 e 2022³.

De acordo com Rinaldi (2020), a propositura de uma ação de destituição do poder familiar é de competência do Ministério Público, mas pode ser movida por um parente do infante ou do jovem quando se entender, segundo o artigo 1.637 do Código Civil de 2002, que um pai ou uma mãe “abusou de sua autoridade ou faltou com os deveres a eles inerentes” (BRASIL, 2002). Nesse caso, competirá ao juiz da Infância e da Juventude decidir, em caráter “liminar ou incidentalmente”, o destino da criança ou do jovem envolvido, que ficará sob a tutela do Estado

2 Utilizamos o termo “mulher” neste texto, pois todos os documentos analisados se referem dessa maneira às pessoas cisgênero identificadas documentalente. Dessa forma, optamos por manter o uso da categoria “mulher”, cientes de possíveis deslizos nos quais tal categoria pode incorrer. De todo modo, é importante enfatizar a não reificação dessa categoria e o esforço de não produzir a invisibilização de pessoas que podem engravidar e dar à luz, fazendo – ou não – parte do circuito que analisamos.

3 O corte temporal será mais detalhado no item sobre metodologia.

ou sob a guarda de “pessoa idônea” até a decisão final do magistrado⁴.

Já a extinção do poder familiar visa a evitar a propositura de uma ação de destituição de poder familiar, atendendo aos princípios da economia processual e do melhor interesse da criança. Tal dispositivo foi formulado objetivando a celeridade dos procedimentos legais de desligamento dos recém-nascidos de suas famílias de nascimento, almejando que os bebês “entregues” fossem rapidamente adotados. Por essa razão, diante da previsão do artigo 19-A, parágrafo 4º da Lei nº 13.509/17, poderá ser decretada a extinção do poder familiar e a consequente determinação de colocação da criança em família substituta. Isso ocorrerá após a realização da audiência prevista no artigo 166, parágrafo 1º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)⁵, na qual serão escutados os “genitores”, na presença de um juiz ou uma juíza da Infância e da Juventude, de um representante do Ministério Público e de um defensor público e/ou advogado.

Para os fins deste artigo, pretendemos analisar os documentos supracitados para apreender as gramáticas morais elaboradas nas *práticas de justiça* (SCHUCH, 2009; VIANNA, 2002) da infância e da juventude sobre essas mulheres que recusam a maternidade. Por meio desses autos processuais, almejamos entender os valores e saberes produzidos pela equipe técnica (psicólogos, assistentes sociais) e magistrados das varas da Infância, da Juventude e do Idoso em seus pareceres técnicos e sentenças, respectivamente. Não nos detivemos, entretanto, nesses atores. Optamos por analisar também as vozes das promotorias da Infância e da Juventude, das defensorias públicas, dos conselhos tutelares e das instituições de acolhimento, construtoras dos autos analisados. Essa opção metodológica resultou da compreensão de que o material analisado não é construído (MUZZOPAPPA; VILLALTA, 2011)⁶ apenas na esfera judiciária, resultando, também, de um “trabalho em rede”.

De acordo com Faraj, Siqueira e Arpini (2016, p. 731) o “trabalho em rede” prevê negociações, acordos, interações e adesões. Especificamente na área da Infância e da Juventude, trata-se de ações propostas com a intenção de discutir um acolhimento institucional, sua reversibilidade ou seus desdobramentos em uma destituição de poder familiar e/ou adoção.

4 No Brasil, no entanto, é comum que uma decisão sobre a DPF, ação requerida no geral pelo Ministério Público, seja feita por meio da suspensão “liminar” do poder familiar até que a decisão sobre a destituição seja proferida. Nessas situações, a criança pode ser separada do grupo de nascimento, por meio da suspensão, até que a decisão final seja dada. Isso não impede que ela seja conduzida a outra família, que deverá mover, em concomitância, um processo de adoção para filia-la.

5 Redação dada pela Lei nº 13.509/17.

6 Há que ser levado em conta que analisar práticas estatais é considerá-las resultados das ações dos atores que as constroem (MUZZOPAPPA; VILLALTA, 2011).

Nesse contexto, são envolvidos os profissionais dos conselhos tutelares, dos serviços de assistência social, de atenção à saúde e educação, bem como as pessoas ligadas às casas de acolhimento e ao sistema de Justiça (a Vara da Infância e Juventude, o Ministério Público e a Defensoria Pública). Essa forma de atuação representa a consolidação de troca de saberes e experiências entre profissionais de entidades distintas, visando à proteção integral da criança e do adolescente.

Desse modo, olhamos para as ações de destituição e extinção do poder familiar de modo apreender como são construídas moralidades sobre reprodução, maternidades e feminilidades nas *práticas de justiça* no âmbito da Infância e da Juventude. Apesar de termos encontrado documentos que dizem respeito às mulheres e seus parceiros, demos relevo às narrativas elaboradas sobre o universo feminino. Abordamos em menor proporção os temas da conjugalidade, da família e do parentesco, também emergentes nesses documentos. No entanto, não deixamos de nos atentar, ao refletir sobre o material pesquisado, a respeito das interconexões de marcadores sociais como raça, classe e gênero e das gramáticas morais sobre família, gênero e cuidado.

À luz de ideias organizadas segundo um modelo de comportamento social (DURKHEIM; MAUSS, 1981, p. 419) e de uma moralidade sobre o desempenho da função materna em nossa sociedade, consideramos que algumas dessas mulheres podem ser vistas como portadoras de comportamentos intoleráveis. Parafraseando Camila Fernandes (2017), podem ser tidas como “figuras da causação”⁷. Consideramos, no entanto, que as pessoas que optam pela “entrega” podem também ter sua escolha avaliada de forma distinta. Com base em Rinaldi (2015), ponderamos que os atores do direito e os integrantes da “rede” envolvidos nesses processos não agem pautados apenas em valores e direitos universais/dominantes. Nesses documentos, contornos morais criados no âmbito dos autos concorrem com noções sobre corpos, pessoas e direitos.

⁷ As “figuras da causação” (FERNANDES, 2017) são mulheres enquadradas como “perturbadoras” no cotidiano das favelas analisadas por Fernandes, acusadas de onerar o Estado por “fazerem filhos demais”.

A ENTRADA NO CAMPO, AS ESCOLHAS METODOLÓGICAS E A DESCRIÇÃO DOS PROCESSOS

Com o intuito de chegar aos objetivos apresentados, escolhemos o Rio de Janeiro como locus privilegiado. O caminho metodológico foi a análise documental de ações de destituição e de extinção de poder familiar que tramitaram na comarca do Rio de Janeiro, a partir da promulgação da Lei nº 13.509/17 (BRASIL, 2017). Para tanto, buscamos esses documentos nas varas da Infância e da Juventude da referida comarca⁸. Como esses processos tramitam em segredo de justiça, mantemos em sigilo as varas onde se desenrolam, assim como nomes e datas que caracterizariam os envolvidos.

Uma vez que o marco temporal era a promulgação do dispositivo legal, tínhamos a possibilidade de trabalhar com documentos produzidos a partir de 2018. Ao entrarmos no campo, contudo, encontramos tabelas de processos elaboradas pelas equipes técnicas das varas pesquisadas referentes ao corte temporal do período pandêmico, após 2020, quando os processos começaram a ser digitalizados e produzidos em suportes virtuais⁹. Sendo assim, apesar de o demarcador ser a promulgação da Lei nº 13.509/17, demos atenção especial ao período entre 2020 e 2022.

Levando em conta que os processos coletados tramitaram em diferentes contextos da Covid-19, trabalhamos com trechos dos autos produzidos em um cenário de teletrabalho e com excertos confeccionados em regime híbrido e presencial¹⁰. Refletimos sobre esses documentos à luz de Muzzopappa e Villalta (2011), compreendendo-os como peças resultantes do fluxo das práticas da Justiça da Infância e da Juventude, produzidas por diversos atores. De acordo com Rinaldi (2020), nas ações de destituição de poder familiar, assim como nas extinções de poder familiar, múltiplas vozes concorrem na produção de um discurso de verdade (FOUCAULT, 2001) sobre os motivos que ensejaram a “entrega”. São mulheres, casais, membros do conselho tutelar, promotores de Justiça, defensores públicos, juizes da Infância e da Juventude, psicólogos

8 Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa, Plataforma Brasil (CAAE: 58380022.5.0000.5582 - Parecer n. 5.485.159/23 de junho de 2022). Obtivemos a anuência de duas varas da Comarca do Rio de Janeiro.

9 Resoluções CNJ nº 314 e nº 318 de 2020 (BRASIL, 2020; 2020a).

10 Resoluções CNJ nº 314 e nº 318 de 2020. As resoluções nº 314 e 318 (BRASIL, 2020a; 2020b) são prorrogações da resolução nº 313, que “estabelece, no âmbito do Poder Judiciário, regime de Plantão Extraordinário, para uniformizar o funcionamento dos serviços judiciários, com o objetivo de prevenir o contágio pelo novo Coronavírus – Covid-19, e garantir o acesso à justiça neste período emergencial” (BRASIL, 2020b).

e assistentes sociais que atuam nas varas da Infância e da Juventude e/ou em instituições de acolhimento e/ou em maternidades, produzindo “apreciações” sobre os “motivos” da entrega.

A presente análise abrange um universo de 17 autos processuais que tratam de “entregas voluntárias”. Dentre esses, 15 versam sobre decisões manifestadas por mulheres nos hospitais maternidades imediatamente após o nascimento do bebê. Um auto trata de uma adolescente que registrou sua decisão na recepção do hospital, antes do parto. E outro relata uma “entrega direta” feita por uma gestante a um casal que conheceu através de redes sociais. Desses 17 processos, três foram transformados processualmente em “abandono”, originando ações de destituição do poder familiar. Isso porque, em dois casos, após informar a renúncia do recém-nascido, as puérperas deixaram o hospital. De acordo com a Justiça da Infância e da Juventude, como elas “se evadiram” do hospital, apesar de terem manifestado sua vontade à equipe técnica, não o fizeram em “juízo” (na presença da magistratura, da Promotoria da Infância e da Defensoria Pública); é por isso que tal ato é considerado “abandono”. Em outro processo, a mulher disse que gostaria de ficar com a criança e a visitou algumas vezes na casa de acolhimento, mas depois de algum tempo “deixou de aparecer”.

Dos 17 processos, 15 se referem a mulheres sem parceiras ou parceiros, algumas delas vítimas de violência sexual e “abandono conjugal”. Hegemonicamente são pobres¹¹ que não fizeram acompanhamento pré-natal, moradoras de regiões periféricas, e algumas são usuárias de drogas. Grande parte delas possui filhos de relações anteriores, não possui rede de apoio e vive em uma situação de extrema vulnerabilidade socioeconômica, agravada pelo contexto pandêmico. Dois autos envolvem casais com o mesmo perfil socioeconômico das mulheres, quando tomadas individualmente. Um deles optou pela entrega conjuntamente. O outro se voltava à decisão pós-parto de uma mulher “abandonada” pelo parceiro no período gestacional. Após o nascimento e o acolhimento da criança, o casal reatou. Uma vez que, na maternidade, essa mulher havia informado ao setor de psicologia e ao serviço social que não permaneceria com o recém-nascido, o bebê fora encaminhado a uma instituição de acolhimento. Já fora iniciada, portanto, uma ação de suspensão de poder familiar. Em razão desses trâmites, o casal precisou requerer a reintegração de poder familiar por meio da Defensoria Pública.

Quanto à identidade étnico-racial, não há informações sobre os que decidem encaminhar crianças à adoção. Há dados sobre os bebês, a maioria declarados “pardos”. Supomos que a escolha de registrar informações étnico-raciais dos infantes se deve ao interesse que esses dados têm para a gestão da Infância e da Juventude, que se ocupa da alimentação de informações

¹¹ Temos como horizonte a noção de Carneiro (2000), a qual registra que a pobreza no Brasil tem cor.

pertinentes aos bebês disponíveis à adoção no Sistema Nacional de Adoção¹².

UM BREVE PANORAMA CONTEXTUAL SOBRE A ENTREGA VOLUNTÁRIA

A entrega voluntária refere-se a situações em que a grávida, a puérpera e/ou o seu companheiro decidem, durante a gravidez e/ou após o parto, não ficar com a criança e entregá-la diretamente ao Poder Judiciário. De acordo com o artigo 19-A da Lei nº 13.509/17 (BRASIL, 2017), é um dispositivo destinado a apoiar as mulheres e/ou as famílias de origem da criança na reflexão sobre o ato e na tomada de decisão relativa a essa separação.

Trata-se de uma lei pensada para oferecer suporte para que a gestante/e ou parturiente e/ou a família de origem reflita sobre a decisão de não permanecer com sua criança, amadurecendo a ideia. Tudo isso apostando que esse instituto evitaria o “aborto em situações não previstas pela lei”, assim com o “infanticídio”, o “abandono de bebês” e as “adoções irregulares”¹³.

O termo “mãe abandonante” vem sendo pesquisado pela antropóloga Claudia Fonseca (2009; 2012). Segundo a autora, trata-se de uma categoria de acusação presente no contexto nacional em face da decisão da mulher de não se tornar mãe. Isso acarreta o agrupamento tanto das que deixam os recém-nascidos nas ruas, em lixões, quanto das que entregam os bebês legalmente nos órgãos institucionais especializados dentro deste termo.

Do modo analisado por Fonseca, na linguagem do dia a dia, o termo “abandono” se aplica a qualquer situação de separação entre mãe e filho. Diante do perigo da perpetuação do “abandono”, leis são criadas para “salvar” essa criança do risco. Sendo assim, podemos compreender, à luz de Fonseca (2009), a raiz da criação da lei da “entrega voluntária” abordada neste artigo. É importante considerar que, além da temática abordada, a atual política da “entrega voluntária”, garantida pela Lei nº 13.509/17 no Brasil – assim como o *accouchement*

12 Segundo o artigo 1º da Resolução nº 289 de 14 de agosto de 2019 do CNJ, trata-se de um instrumento cuja “finalidade é consolidar dados fornecidos pelos Tribunais de Justiça referentes ao acolhimento institucional e familiar, à adoção, incluindo as *intuitu personae*, e a outras modalidades de colocação em família substituta, bem como sobre pretendentes nacionais e estrangeiros habilitados à adoção” (CNJ, 2019).

13 Algumas dessas reflexões compõem o relatório CNJ 2022, do qual Rinaldi participou como consultora de pesquisa qualitativa, juntamente com Olívia Pessoa (CNJ; PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO, 2022).

*sous-x*¹⁴ na França –, busca, através do conservadorismo, uma forma de “evitar” o “abandono” e o infanticídio.

Conforme o texto da cartilha *Entregar de forma legal é proteger*, produzida pela Coordenadoria Judiciária de Articulação das Varas da Infância, da Juventude e do Idoso com o Poder Judiciário do Rio de Janeiro (CEVIJ, 2017), a justificativa para a “entrega voluntária” é evitar o “abandono” de recém-nascidos e impedir as mulheres de colocar esses bebês em risco de vida. A fundamentação francesa também conta com a participação de conservadores pró-vida, de acordo com Lefaucheur (2004). Segundo a autora, a política do parto anônimo na França busca evitar o “abandono” de recém-nascidos e o aborto, atualmente legalizado até a 14ª semana de gestação no país.

Retornando aos sentidos do texto da Lei nº 13.509/17, é possível constatar que esta foi formulada com vistas a agilizar os procedimentos de supressão do poder familiar, além de assegurar a rápida adoção de bebês, mediante a extinção do poder familiar e a consequente colocação dos recém-nascidos em uma família substituta. Tal dispositivo visa a evitar a propositura de uma ação de destituição familiar, atendendo aos princípios da “economia processual e do melhor interesse da criança” (BRASIL, 2017).

De acordo com esse instituto legal, a gestante que manifestar interesse em entregar o bebê para adoção antes ou logo após o nascimento será encaminhada à Justiça da Infância e da Juventude. Nesse contexto, será ouvida pela equipe interprofissional, que apresentará um relatório à autoridade judiciária, também considerando os eventuais efeitos do estado gestacional e puerperal (incluído pela Lei nº 13.509/17). Produzido o relatório, competirá à autoridade judicial encaminhá-la, com sua anuência, à rede pública de saúde e assistência social para atendimento especializado. No caso de decisão imediata, durante o pós-parto, compete aos hospitais maternidades informar às varas da Infância e Juventude e ao Ministério Público a “ocorrência”. A Lei nº 13.509/17 estabeleceu também no Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990) que o parto, assim como o ato da “entrega”, deve ser sigiloso, caso assim deseje a gestante. Vale mencionar, porém, que uma adolescente não poderá tomar essa decisão sem a autorização dos pais ou de um responsável, como um tutor, um parente ou um curador

14 A Lei nº 93-22, instituída na França em 1993, garante que mulheres realizem o parto de modo anônimo e entreguem os bebês para adoção sem preencher qualquer registro sobre sua própria identidade. O *accouchement sous-x* foi institucionalizado por essa lei, mas já era praticado há muitos anos. A partir de 1939, a política pró-natalista da Terceira República aprovou a lei “Código de Família”, que aumentou a punição para o aborto, criou um tipo de adoção que incluiu totalmente o adotado na família adotiva e ainda estipulou que todo departamento deveria ter uma *maison maternelle*, um lar materno, em tradução livre, onde grávidas pudessem ser admitidas secretamente, contando com a confidencialidade dos profissionais. A partir de 1941, todo hospital público passou a admitir gestantes que demandassem sigilo. Para maior aprofundamento sobre o cenário de entrega anônima na França, ver Lefaucheur (2004).

nomeado pelo juiz.

Ainda no mesmo dispositivo legal fica determinada a possibilidade de busca pela família extensa, desde que a mulher permita, posto que ela possui o direito ao sigilo. Caso esta seja a decisão, a procura por parentes que possam filiar o bebê nascido se dará no prazo de 90 dias, que pode ser prorrogado. A gestante ou parturiente tem o direito de não revelar a paternidade da criança, mas, caso escolha o contrário, o “genitor” deverá ser ouvido pela equipe multidisciplinar e manifestará se concorda ou não com a entrega. Caso se oponha, a pessoa declarada como pai pode requerer a guarda da criança.

Em situações de inexistência de paternidade declarada e/ou ausência de membros da família extensa que queiram ser guardiões legais do bebê, o poder familiar será extinto pelo Judiciário. Tal rito ocorrerá após a realização da audiência prevista no parágrafo 1º do artigo 166 lei em questão. Com base nesse artigo, a “genitora” será escutada na presença de um juiz ou uma juíza da Infância e da Juventude, um representante do Ministério Público, um defensor público e/ou um advogado. Após esse ato, poderá ser decretada a extinção do poder familiar e a consequente colocação em família substituta. Depois da audiência, a gestante tem um prazo de dez dias para arrependimento da decisão. Em tese, o processo não pode questionar a decisão da mulher nem insistir para que ela desista da sua escolha.

No entanto, nem sempre a condução da “entrega voluntária” ocorre sem constrangimentos. No fim de 2022, o tema foi amplamente discutido midiaticamente, principalmente nas redes sociais. Naquela ocasião, o jornalista Leo Dias comentou no programa de TV *The Noite*, conduzido por Danilo Gentili e transmitido pelo canal SBT, que tivera acesso “a uma trama extraordinária”. O entrevistador afirmou que o rumor se referia a uma estrela global que todo mundo achava que era “santinha”. Dias depois, a apresentadora de televisão Antonia Fontenelle sugeriu em uma transmissão televisiva que uma criança havia sido “jogada fora”.

A atriz a quem ambos se referiam era Klara Castanho, que desde a infância atuou em novelas da TV Globo, após estrear aos 6 anos na trama de horário nobre *Viver a vida*, de 2009. Após a fala de Fontenelle, Klara Castanho fez um pronunciamento por uma carta aberta no Instagram. Ela conta que foi estuprada e, meses depois, em uma consulta para verificar uma possível gastrite, uma hérnia ou um mioma, descobriu a gravidez. O diagnóstico ocorreu no fim da gestação. Castanho decidiu entregar o bebê para adoção. O sigilo foi quebrado desde a sala de parto, quando foi abordada por uma enfermeira que ameaçou contar o que ocorrera a um colunista (que seria Leo Dias)¹⁵. O caso veio a público e a atriz passou por diversas acusações

¹⁵ A íntegra da carta está disponível no Instagram pessoal da atriz. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/>

morais.

Trazer o caso de Klara Castanho, que vive em uma realidade de classe e de raça tão diferente da que vivenciam as mulheres que encontramos nos processos, abre caminhos para pensarmos as conexões entre “entrega voluntária” e *práticas de justiça*. Recorremos ao relato, apesar da clareza dos contrastes entre a vida da atriz e das mulheres empobrecidas que compõem as malhas do Poder Judiciário. A despeito disso, apostamos nas aproximações morais de gênero.

DA ENTREGA AO ABANDONO: ENTRE DIREITOS E AS MORALIDADES

À luz dos trabalhos de Vianna (2013) e Vianna e Lowenkron (2017), devemos entender os direitos como categorias associadas à comunicação entre esferas sociais. Desse modo, emoções, sentimentos e afetos dialogam com o Estado e o produzem. O “fazer e desfazer” desses “direitos” (VIANNA, 2013) está relacionado tanto às normativas legais e tradições administrativas como ao posicionamento de sujeitos morais e políticos.

É importante salientar a atuação cotidiana dos agentes estatais nesse jogo que mescla direitos, moralidades, legalidades e burocracias. Compreendemos o Estado, com base em Das e Poole (2008), não como um ente antropomorfo, mas uma entidade formada por pessoas que fazem valer valores, normas e leis. Parafraseando Fassin *et al.* (2013), não se trata de uma entidade neutra nem abstrata; ao contrário, trata-se de agentes, práticas, discursos e relações que conformam uma realidade concreta, historicamente situada, na qual circulam emoções, leis e afetos.

No que tange ao tema deste artigo, é possível afirmar que os profissionais que recebem mulheres e/ou casais que optam por entregar os bebês – seja nos hospitais, seja nos conselhos tutelares, seja nas varas da Infância e Juventude, seja nas instituições de acolhimento – não exercem suas funções pautados exclusivamente por uma neutralidade jurídica. Agem como pessoas que realizam densos cálculos burocráticos e morais, materializando percepções sobre gênero, raça, classe e instrumentos de Estado. A fim de concretizar essa discussão, refletiremos sobre alguns documentos de “entrega voluntária” relativos a mulheres pobres sem parceiros, em situação de rua ou usuárias de drogas que no ambiente hospitalar declaram “não desejar o

CfPvGDkuii1/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em: 28 mar. 2023.

bebê”.

Nos autos que envolvem mulheres que “evadiram” das maternidades após darem à luz, os motivos que as levam a abdicar dos bebês são formulados pelos profissionais dos hospitais, das casas de acolhimento e das varas da Infância e da Juventude, sem a presença de suas “vozes” nas peças processuais. Tanto nestes quanto noutros casos, as razões do ato são construídas, em grande parte, em relatórios psicossociais repetidos e ressignificados em diferentes fluxos processuais. Como ponderamos, apesar de serem peças processuais baseadas em uma linguagem de suposta neutralidade dos direitos e no apreço às garantias processuais, estão calcadas em moralidades voltadas a corpos, pessoas e suas marcações de gênero, território, raça e classe.

Trata-se de autos com poucas informações sobre essas mulheres. No que tange à forma como são narradas, apesar de terem afirmado que não queriam se tornar *mães*, as equipes técnicas, tanto dos hospitais quanto das instituições de acolhimento, as grafam como tais. Isso surge em menor proporção nos pareceres das varas da Infância e da Juventude. Levantamos a hipótese de que essas escolhas narrativas são frutos de visões que tendem a associar o corpo que gesta à ideia de mãe e a maternidade à ideia de uma suposta natureza.

Levando em conta as ponderações elencadas, trazemos de exemplo os trechos dos autos que envolvem Ana¹⁶, uma mulher das camadas populares que escolheu não se tornar mãe. Após dar à luz em um hospital da rede pública, registrou que gostaria de entregar a criança para adoção. Segundo disse, sua “decisão já estava tomada desde a descoberta da gravidez”. Nos documentos do hospital, consta que o neném tinha sífilis e uma deficiência auditiva resultante da doença¹⁷, por isso permaneceu internado na Unidade de Tratamento Intensivo (UTI).

Logo após o parto, Ana afirmou que não amamentaria para não criar vínculos afetivos com a criança. Ainda que “chorosa” (como mostra o texto produzido pela equipe do hospital), manifestou de modo categórico que não ficaria com a criança, pois não teria condições financeiras nem emocionais para cuidar do recém-nascido. Desse modo, após sua alta, não voltou mais a ver o bebê, mas ficou disponível para a entrevista com a assistente social e os trâmites que se seguiram. Ainda assim, quase um mês após a permanência do recém-nascido na casa de acolhimento, o relatório social produzido pela equipe classifica Ana como uma

16 Para garantir o sigilo dos processos, todos os nomes dos envolvidos são fictícios e as datas foram omitidas. Além disso, partes de uma mesma história podem ser usadas em contextos diferentes do nosso texto, utilizando nomes distintos para a mesma interlocutora.

17 Conforme Magdalena *et al.* (2017, p.1), a perda auditiva em recém-nascidos pode ser adquirida através, por exemplo, de infecções maternas durante a gestação. “Estes tipos de infecções, conhecidas como complexo TORSCH (toxoplasmose, rubéola, sífilis, citomegalovírus e herpes), são importantes causas de alterações congênitas no recém-nascido, incluindo a deficiência auditiva”.

“abandonante”¹⁸.

Desde o acolhimento até a data atual, a criança *encontra-se em situação de abandono familiar*, não recebendo nenhum tipo de visita ou contato telefônico, *por parte da genitora ou algum outro familiar*. (grifo nosso)

É possível perceber no trecho acima uma associação de sentidos entre as noções de “abandono” e “entrega”. Aproximando-nos dos trabalhos de Vianna (2013), Vianna e Farias (2011) e Vianna e Lowenkron (2017), pontuamos que essa sinonímia *construída* nos fluxos de alguns processos resulta de gramáticas morais de gênero que visam a estabelecer a ideia de que competem ao universo feminino a sujeição ao corpo, a suposta natureza e o imperativo da maternidade. Sendo assim, uma mulher grávida que opta por algo distinto, além do “destino” selado por seu corpo, contraria essa lógica. Mesmo que sua ação seja organizada em torno de cuidados e garantias ao recém-nascido, seu ato será compreendido como um “abandono”.

Por volta dos 30 anos, Clarissa¹⁹ teve sua primeira filha em parceria com Manoel, seu marido naquele momento. Ainda bebê, a menina foi diagnosticada com transtorno do espectro autista (TEA). Passados alguns anos, o casal se separou. Após a ruptura, a mulher teve um romance passageiro com outro rapaz e acabou engravidando. Única responsável pelos cuidados com a primogênita, Clarissa estava grávida, sem renda fixa nem apoio familiar. Aos nove meses de gestação, deu entrada em um hospital da rede pública. Durante o parto, declarou que não desejaria contato com o recém-nascido, “pois tinha vontade de entregá-lo à adoção”.

Após o nascimento do bebê, a mulher foi convocada a dar explicações sobre o motivo da entrega daquela criança. Clarissa declarou que não tinha condições financeiras nem psicológicas, pois cuidava de sua filha de apenas 3 anos. Ademais, não tinha nenhuma fonte de renda fixa. No mesmo dia, deixou o bebê no hospital, sem mais explicações. O documento feito pela equipe técnica daquela instituição não esconde o modo de tratamento destinado às muitas mulheres que optam pela “entrega voluntária”. De acordo com o relatório do serviço social da maternidade, contido nos autos processuais pesquisados, “a puérpera evadiu à noite da unidade, deixando o seu recém-nascido”. Apesar de ter expressado a vontade de não se tornar mãe daquele bebê, Clarissa se tornou, no fluxo de produção dos documentos da gestão da Infância e da Juventude, uma “mãe que deixa o seu recém-nascido”, “que *evade do hospital*, abandonando o seu filho” (grifo nosso).

¹⁸ A categoria “mães abandonantes” de Claudia Fonseca será mais bem trabalhada a seguir.

¹⁹ Todas as pessoas envolvidas nos processos de entrega voluntária receberam nomes fictícios, na intenção de, mesmo em uma construção etnográfica, manter o sigilo dos casos.

A fim de adensar a reflexão, trazemos trechos da ação de destituição de poder familiar, ainda em andamento, proposta pelo Ministério Público em face de Maria. Ela é moradora de rua e usuária de drogas. Ao dar à luz um bebê em um hospital maternidade, logo após o parto manifestou interesse em “entregar a criança em adoção”. Segundo os autos, Maria “evadiu, abandonando a criança”. Por ter deixado a unidade de saúde sem declarar a anuência da “entrega voluntária”, seu ato foi considerado um “abandono”. Em consequência, o Ministério Público ajuizou ação de destituição de poder familiar. Segundo a peça processual:

A Requerida é genitora da recém-nascida em epígrafe, não registrada pelo pai, institucionalizada desde a data no local. Conforme indicam os documentos acostados a esta, a Ré manifestou *a vontade de não ficar com a filha e abandonou a [RN]* ainda na maternidade, motivo pelo qual, após receber alta hospitalar, a criança foi encaminhada para o referido abrigo, onde se encontra até o momento *em estado de total abandono*. (grifos nossos)

Também trazemos outro documento exemplar, relativo a uma ação de destituição de poder familiar ajuizada contra Joice. Após dar à luz em um hospital na região metropolitana carioca, optou por “entregar” a criança ao Poder Judiciário. De acordo com relatório social e psicológico produzido pela equipe da maternidade,

Trata-se de recém-nascido XXX, cuja genitora informou o desejo de realizar a entrega voluntária. Realizamos abordagem à genitora que nos relatou o desejo de entregar RN para adoção; *mas preferiu manter RN junto a ela durante toda a internação. Amamentou e o chamou de “meu filho”*. [...]

Após ter alta do hospital, o bebê foi encaminhado a uma instituição de acolhimento, sob os cuidados do conselho tutelar. Posteriormente, Joice requereu a guarda da criança, ressaltando a impossibilidade financeira de cuidar de mais uma criança. No mês consecutivo ao acolhimento, compareceu à casa de acolhimento, informando que não havia “definido sua situação financeira”. Agendou uma nova visita, mas não compareceu.

Dias depois da última visita ao bebê, ela deixa de ir ao local e passa a evitar as ligações dos agentes. Mãe de mais três filhos, sem rede de apoio familiar nem emprego formal, desempregada e em extrema dificuldade financeira, Joice, pelos dados e relatos que acessamos, percebeu que não teria condições de exercer a maternidade e manteve sua escolha inicial pela entrega voluntária. Consta na decisão da equipe:

A requerente vem descumprindo os deveres inerentes ao poder familiar, uma vez que manifestou o desejo em reaver a guarda do *filho(a)* e o(a) *abandonou na entidade de acolhimento*, deixando de visitar a criança, bem como que não retornando os contatos das equipes técnicas da entidade de acolhimento e do Juízo. Dessa forma, *o que se vê*

é que {xx} encontra-se em evidente situação de violação de direitos, completamente abandonado(a) na instituição de acolhimento, o que justifica a adoção de medidas que visem a garantir seus direitos fundamentais. (grifos nossos)

Após quatro meses de acolhimento, em um trabalho conjunto, as equipes técnicas da casa de acolhimento e da vara da Infância e da Juventude informaram que “a genitora não cumpriu as metas previstas durante o período que solicitou e se afastou da criança”. Foi sugerido ao juízo que o caso prosseguisse, e o bebê foi encaminhado à adoção.

A IMPOSSIBILIDADE DE CUIDADO E A PRECARIZAÇÃO DA VIDA

Os registros elencados acima nos possibilitam refletir a partir de ponderações feitas por Cláudia Fonseca (2012) sobre a noção de “mães abandonantes”. A antropóloga nos convoca a pensar sobre os limites da noção de “abandono” e sua utilização em diferentes contextos. Segundo a autora, nem sempre que uma mulher decide “dar o filho em [sic] adoção” sua escolha reflete um ato de vontade, envolvendo, em vez disso, cálculos e ponderações afetivas e racionais sobre as condições de vida.

É possível pensar que, no contexto analisado, optar pela “entrega voluntária” pode ser um exercício de direito também resultante de um cotidiano de vulnerabilidade de gênero, social ou econômico ao qual essas mulheres estão submetidas. Inspirados em Fonseca (2012), é importante lembrar que, no cenário nacional, a moralidade sexual repressiva e a instabilidade financeira, geográfica e conjugal podem ser motivos que levam à entrega legal de uma criança.

De acordo com Márcia Leite (2020, p. 3), as políticas e os agenciamentos governamentais no Brasil, no contexto atual, vêm aprofundando precariedades históricas nas quais estão submersas as camadas populares de nossa sociedade. Segundo a autora, somos governados por uma “biopolítica da precariedade”²⁰, suportada por hierarquias e valores diferenciais da vida, capazes de multiplicar vulnerabilidades sociais.

Tal estado de coisas foi acentuado no Brasil durante a pandemia de covid-19 e no governo do presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), quando vivemos sob uma gestão que expôs algumas vidas à morte mais do que outras. Fomos assujeitados a políticas de saúde que

20 A “biopolítica da precariedade atuária”, conforme Leite (2020), de duas formas: a) “fazendo viver precariamente, expondo as pessoas ao risco de vida por meio da ausência do Estado”; e b) “fazendo morrer por meio da presença ativa do Estado”.

desconsideraram as singularidades sociais e a gravidade da pandemia. Estivemos sob a égide de políticas de Estado negacionistas, que desdenharam das pesquisas científicas sobre a covid-19, desencorajando o uso de máscaras, assim como as medidas de distanciamento social.

No contexto da pandemia, a população brasileira viveu experiências e efeitos associados à covid-19 muito diferenciados por pertencimentos de gênero, raça, território e classe social. Os danos ocasionados afetaram não apenas a saúde coletiva, mas a possibilidade de trabalho, de constituição de família e de exercício de parentalidade. Pontuamos que a impossibilidade de cuidar de um filho, ensejando uma “entrega voluntária”, pode ter sido consequência da pandemia em solo nacional, que acirrou vulnerabilidades econômicas e sociais.

A fim de discutir os nexos entre a impossibilidade de cuidado e a precarização da vida e pandemia de covid-19, analisamos trechos de autos que envolvem tanto mulheres sozinhas quanto casais. Nesses documentos, as peças de destaque são as narrativas sobre as razões causaram a “entrega”, construídas em voz ativa. Através destas, pudemos encontrar motivos construídos em torno da impossibilidade financeira de cuidar de uma criança ou de mais um filho, das dificuldades impostas pela escassez de emprego no país, assim como das consequências econômicas e dos efeitos da pandemia em suas vidas.

Encontramos algumas ações que tratam da renúncia do exercício parental como resultado da ausência de creches e de escolas, da falta de suporte ou de redes de apoio às mulheres, acentuada na pandemia de covid-19. Alguns desses documentos ressaltam desigualdades sociais e mazelas vividas cotidianamente por pessoas pobres, negras e de regiões periféricas e/ou rurais. É importante levar em conta que, num único auto processual, uma “entrega voluntária” comporta distintas razões concorrentes. Sendo assim, questões de ordem econômica podem concorrer com a simples recusa da maternidade. É possível ilustrar esse ponto por meio do excerto abaixo, extraído de um auto produzido pela equipe técnica do hospital, mas referenciando uma fala direta de Ana.

Paciente lúcida e orientada, porém bem chorosa no momento da abordagem. Relata que deseja entregar RN para a adoção, que reside com outras 5 pessoas, considerando seus filhos. Que quando Alison nasceu ficou emocionalmente mexida, mas que refletiu e se decidiu pela entrega legal para adoção, vislumbrando que *Alison estará numa família que poderá lhe ofertar estabilidade emocional e material*. Alegou que não foram apenas os aspectos financeiros que influenciaram na decisão, mas também aspectos emocionais e psicológicos para cuidar de mais um filho.

Com o intuito de adensar a reflexão sobre os nexos entre *precarização* da vida e abdicação da parentalidade, trazemos trechos de outro auto processual. Trata-se do documento que envolve o casal Elizabeth e Januário. Os dois são pais de uma menina. Ao tomarem ciência

de uma nova gestação, amadurecem juntos a decisão de encaminhar a criança à Justiça da Infância e da Juventude.

O casal mora em uma favela. Ela é diarista, mas se encontra desempregada; ele faz “bicos” (não tem vínculo empregatício). Ambos souberam da gravidez já em um estágio avançado, de acordo com o relatório psicossocial produzido pelos técnicos da vara da Infância e Juventude, pois

[Elizabeth] não teria apresentado indícios que caracterizassem a gravidez, mantendo sangramentos menstruais mensalmente e não desenvolvendo expressivo aumento abdominal, enjoos ou quaisquer outros sintomas típicos da gestação. Ela sentiu fortes dores na barriga e foi ao hospital, quando então descobriu que estava grávida. Diante da surpresa com a gravidez, referem não ter realizado acompanhamento pré-natal durante o processo gestacional [...].

Após o nascimento dessa nova criança, ainda na maternidade, optaram pela “entrega voluntária”. Segundo um relatório da equipe técnica do hospital, peça contida no processo, é possível “escutar a voz dos envolvidos”, mesmo que de forma indireta:

A equipe médica informou que a genitora expressou o desejo de entregar o bebê para adoção. Em abordagem, a genitora relatou ao Serviço Social que não deseja ter contato com o bebê, e que gostaria que sua vontade fosse respeitada. Explicamos todo o trâmite que envolve a notificação à Vara da Infância e Juventude, e mediante a resistência em externar as suas emoções, sugerimos o atendimento da Saúde Mental deste Hospital para a genitora. [...] Genitora demonstrou muita tristeza e resistência em dialogar sobre os motivos que a levaram a decidir por não ficar com o bebê. E, após sensibilização em atendimento social, aceitou conversar com um profissional da Saúde Mental.

É possível apreender no trecho citado que a equipe técnica da maternidade tem a expectativa de que Elizabeth se arrependa, “expresse sua dor” e/ou queira “ter contato com o bebê”. Assim como Elizabeth, Januário também narra no fluxo processual os motivos que os levaram à renúncia. Em respostas às perguntas diretas e às questões formuladas por uma equipe técnica, supostamente imbuída das intenções de demovê-los sobre a decisão, Januário

[...]compareceu ao Serviço Social e confirmou ser o pai biológico. Disse que juntamente com sua esposa decidiram não assumir o bebê neste momento por questões financeiras. [...] *Disse que estava preocupado com os trâmites legais, porque não queria ser penalizado por assumir que não tem condições de criar seu próprio filho.* (grifo nosso)

Apesar de expressar a certeza sobre a impossibilidade de cuidado, Januário manifesta, perante os representantes do Estado, o medo de sofrer sanções legais por não ter condições

de “criar o próprio filho”. Talvez porque compartilhe da ideia de que, nas práticas da Justiça da Infância e Juventude, é comum que populações vulneráveis sejam responsabilizadas pela situação a que foram expostas.

Há outro processo envolvendo a entrega voluntária e a precarização da vida no contexto da pandemia de covid-19. Trata-se dos autos que versam sobre a escolha de Jurema, uma mulher pobre e moradora de região periférica que dá à luz um bebê no chuveiro de sua casa. O bebê foi fruto de um relacionamento fortuito que teve com um rapaz de quem não tem informações. Em paralelo a esse relacionamento, sua mãe faleceu, e Jurema entrou em depressão. De acordo com o relatório da casa de acolhimento aonde o bebê foi encaminhado pela comissária da Infância e da Juventude

Durante sua gestação ela [...] iniciou um quadro depressivo e[,] lidando com o isolamento social, e sem autocuidado, desprovida de rede familiar, rede de apoio e meios de subsistência precária, motivo pelo qual [*sic*] expressa o desejo de entrega voluntária de seu bebê.

Levando em conta que os efeitos da pandemia são não só biomédicos, mas sociais, culturais, econômicos e psíquicos, é possível aventar a hipótese de que o ato de Jurema tenha sido entendido como o resultado desse estado de coisas. No âmbito processual, seu estado emocional foi pontuado como algo capaz de ensejar a decisão de entregar o bebê. Isso se soma ao fato de que não possuía rede de apoio, além de ter perdido a mãe e o benefício social a que tinha direito, além de “não querer mais um filho, pois já possui outros”. À luz de sua decisão, a equipe técnica da vara da Infância e Juventude produziu uma peça dirigida ao juízo, indicando que a criança fosse encaminhada à família substituta. Dessa forma, foi proposta ação de destituição de poder familiar.

OS FEMININOS IMPENSÁVEIS: A RECUÇA PELA MATERNIDADE E AS VIOLAÇÕES DE GÊNEROS

As relações entre os gêneros no âmbito do parentesco e da família vêm se transformando no contexto contemporâneo, processo iniciado nos anos 1950 (CHARTON; LEMIEUX; OUELLETTE, 2017). Nesse momento, ocorre a secularização de valores, a individualização e autonomização dos sujeitos e de seus direitos e a alteração dos projetos parentais e do imperativo de reprodução. Ter um filho deixa de ser uma prescrição moral cujo maior peso incide sobre o

universo feminino e torna-se uma escolha pessoal.

Ademais, de acordo com Fonseca (2004), a popularização da pílula anticoncepcional na década de 1960 e sua conseqüente promoção de ruptura entre sexualidade e reprodução contribuíram para a alteração das relações entre os gêneros, bem como dos sentidos de famílias e arranjos de parentesco. É importante considerar, entretanto, que, apesar de essas transformações terem ocorrido, não são vividas em contextos diferentes da mesma maneira. Sendo assim, *experiências sociais localizadas* de raça, classe e território, por exemplo, podem organizar sentidos distintos do que é desejar e/ou ser mãe ou da possibilidade ou impossibilidade de recusar a maternidade.

Retornando ao contexto pesquisado, como expresso no início do artigo, seguindo as trilhas abertas pelas reflexões de Fernandes (2017), nosso cenário de pesquisa abarca sobretudo mulheres periféricas, moradoras de subúrbios e favelas que engravidam fortuitamente por falta de acesso aos serviços de saúde e às políticas de contracepção. A maioria não possui parceiro e conduz a gestação sem rede de apoio.

Sendo assim, a ideia de maternidade como resultado de uma escolha e/ou de um projeto parental torna-se uma realidade distante. Importa considerar que, apesar de ser distante, há entre os documentos pesquisados mulheres que optam por não serem mães. Trata-se de decisões tomadas não só porque estejam sem parceiros ou em dificuldades financeiras, mas porque não querem *maternar*, rompendo, portanto, com a ideia de que existe um vínculo inextricável entre mulher e maternidade.

A título de exemplo, podemos citar o processo de extinção do poder familiar ajuizado em fevereiro em face de Jundiara, “genitora de um recém-nascido”. A criança por ela gerada nasceu e, ainda no hospital, Jundiara manifestou o interesse pela “entrega”. Um dia após o nascimento, a criança foi encaminhada à instituição de acolhimento. De acordo com o relatório social da casa de acolhimento:

Segundo informações presentes na decisão judicial, a genitora da criança, a Sra. Jundiara, havia manifestado *o desejo de entregar o filho* em adoção, sendo assim necessária a aplicação da medida de acolhimento institucional. Além disso, é importante dizer que, segundo relato da Maternidade, *a avó materna da criança estaria ciente de sua decisão e sem desejo de interferir na decisão da filha*. Segundo o mesmo relatório, a Sra. Jundiara não deu informações sobre o genitor do bebê. *Desde o momento do Acolhimento Institucional da criança, não houve nenhum contato da genitora, nem da família extensa.* (grifos nossos)

O acolhimento foi mantido por uma decisão judicial, e Jundiara foi intimada a depor em juízo para confirmar sua decisão. Após ser citada por e-mail, ela responde que não compreende

a razão da intimação, assim como “o motivo da audiência”, pois já ter manifestara que não desejava ficar com a criança. Sem compreender que seu desejo só pode ser selado “sob os constrangimentos de Estado” (EFREM FILHO; MELLO, 2021, p. 332), essa mulher é obrigada novamente a informar o que já havia dito: não quer ser mãe!

Os autos que envolvem Camila, uma adolescente que engravidou do ex-namorado, também se referem à recusa da maternidade. Apoiada pela família e diante da impossibilidade de recorrer ao aborto, tomou a decisão de realizar a entrega voluntária. Assim que entrou no hospital bradou seu desejo: “entregar a criança em adoção”.

Além dos autos acima, encontramos documentos que trazem narrativas de mulheres que recusam a maternidade em razão de terem engravidado como resultado de um estupro. Por esse motivo, encaminham os recém-nascidos à adoção. Trazemos trechos da peça que envolve Marcelina, mulher que teve seu corpo inscrito pela gramática da violência de gênero, tendo sido estuprada duas vezes pelo mesmo homem. Ela engravidou, mas não ficou com a criança.

Marcelina, moradora de uma favela carioca, deu entrada em um hospital da rede pública, informando à equipe do serviço social que entregaria o bebê para adoção. De acordo com o relatório de assistência social,

[...] Ao falar sobre a presente ação, foi bastante objetiva, revelando que a gestação foi fruto de violência sexual [...] [e] reiterou que não desejava ser mãe e que [o bebê] ficará bem em uma família adotiva [...] *durante a entrevista Marcelina se emocionou, chegando a chorar, quando se referiu aos dois estupros sofridos. Mas, não nos pareceu haver sofrimento pelo fato de não assumir a maternidade [...]* Ela não fez Boletim de Ocorrência sobre os dois estupros sofridos. Disse que não quer mexer com isso agora. Talvez no futuro. (grifos nossos)

Diferentemente de alguns autos anteriormente abordados, é possível perceber uma narrativa em “voz ativa”, certamente o resultado de uma “realidade construída” no âmbito da esfera administrativa (VIANNA, 2002). Mesmo levando isso em conta, é possível apreender que Marcelina “vocifera” a recusa dessa maternidade.

Sua escolha pode ser compreendida, entretanto, não apenas como uma recusa, mas como um *ato de resistência*, como uma definição dos contornos de sua experiência de vida. Diante do imponderável, Marcelina se recusou a conduzir sua vida se lembrando cotidianamente de sua violação. Uma vez que não teve acesso ao aborto legal – e já que não é possível saber, a partir dos autos, por que razão isso ocorreu –, cuidou de garantir os direitos da criança nascida, fazendo com que a Justiça da Infância e Juventude tratasse da adoção, garantindo o anonimato e sua vontade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa exploramos uma série de processos de entrega voluntária. Com base no material analisado, pontuamos que os fluxos de alguns destes documentos resultam de gramáticas morais de gênero que visam estabelecer a ideia de que compete ao universo feminino a sujeição ao corpo, a suposta natureza e o imperativo da maternidade. Sendo assim, uma mulher grávida que opta por um “destino” diferente daquele selado por seu corpo contraria essa lógica. Mesmo que sua ação seja organizada em torno de cuidados e garantias ao recém-nascido, até do ponto de vista do ordenamento legal, seu ato poderá ser compreendido como um “abandono”.

No âmbito processual, no entanto, foi possível notar que esses valores morais são negociados. Em outros termos, na construção dos autos, uma avaliação formalizada dos envolvidos não se faz somente através de categorizações, representações sociais e avaliações morais cristalizadas, mas também por meio de negociações que se dão na própria esfera do processo. O que as mulheres, seus parceiros e demais implicados têm a dizer sobre suas escolhas pode ser transformado em valor, e é por meio dele que serão avaliados pelos representantes da Justiça e pelos agentes do Estado.

A partir dessas ponderações, notamos que mulheres optam – a partir de uma série de cálculos racionais – por encaminhar infantes à adoção, rompendo convenções de gênero baseadas na associação entre feminilidade, instituto materno e cuidado. Decidem pela “entrega voluntária” porque não desejam ser mães – pelo menos não do infante em questão. Mas não só por isso. Abdicam do exercício parental, sozinhas ou com seus parceiros, por impossibilidade financeira, pela dificuldade de cuidar de mais um filho, pela escassez de emprego ou de uma rede de apoio.

A impossibilidade de cuidar de um filho, ensejando no encaminhamento do infante a adoção via entrega voluntária, pode decorrer do contexto pandêmico que acirrou as vulnerabilidades econômicas e sociais no país. Como dito, nesse cenário a população brasileira viveu e vive diferencialmente experiências e efeitos associados à covid-19 em razão de pertencimentos de gênero, raça, território e classe social. O fenômeno afetou não apenas a saúde, mas a possibilidade do exercício parental.

As mulheres renunciam ao exercício materno por diversos motivos, em decorrência da ausência de creches e de escolas e da falta de suporte ou de redes de apoio às mulheres, acentuadas em contexto de pandemia. Sendo assim, a “recusa” parental decorre de violências institucionalizadas nas práticas do Estado (DAS; POOLE, 2008). Além das violações de gênero,

inscritas na gestão estatal, encaminhar à Justiça da Infância e da Juventude um bebê nascido do próprio ventre pode ser uma resposta, um ato de resistência às violências sexuais a que são expostas. Por fim, “dar o filho em [sic] adoção” pode não ser um ato de vontade, mas a única saída possível, em razão de ter “sido abandonada” e/ou exposta à vulnerabilidade de gênero, social ou econômica, acentuada na pandemia de covid-19.

REFERÊNCIAS

1. BRASIL. **Lei nº 8.069**, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília (DF): Congresso Nacional, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm. Acesso em: 19 out. 2022.
2. BRASIL. **Lei nº 10.406**, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União, Brasília (DF), Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em: 02 jun. 2023.
3. BRASIL. **Lei nº 13.509**, de 22 de novembro de 2017. Dispõe sobre adoção e altera a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente), a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e a Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil). Brasília (DF): Congresso Nacional, 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113509.htm. Acesso em: 17 out. 2022.
4. BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 3.220**, de 2008. Regula o direito ao parto anônimo e dá outras providências. Brasília (DF): Câmara dos Deputados, 2008. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=389933>. Acesso em: 17 out. 2022.
5. BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Criança. Resolução Nº 289 de 14 agosto de 2019. Brasília, 2019.
6. BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. *Diagnóstico sobre o Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento*. Brasília, 2020.
7. BRASIL. Conselho Nacional de Justiça Presidência. Resolução nº 313, de 19 de março de 2020. Brasília: CNJ, 2020b.
8. CARNEIRO, Sueli. Pobreza tem cor no Brasil, por Sueli Carneiro. **Geledés**, 13 out.2000. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/pobreza-tem-cor-no-brasil/> Acesso em: 23 mar. 2023.
9. CEVIJ. **ENTREGAR de forma legal é PROTEGER**. Rio de Janeiro: Poder Judiciário

do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

10. CHARTON, Laurance; LEMIEUX, Denise; OUELLETTE, Françoise-Romaine. Lé désir d'enfant explore à travers les pratique de nomination. **Antropologie et Sociétés**, [S. l.], v. 41, n. 2, p. 157-173, 2017. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/as/2017-v41-n2-as03293/1042319ar.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2023.
11. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA; PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Relatório justiça começa na infância**: fortalecendo a atuação do sistema de justiça na promoção de direitos para o desenvolvimento humano integral. Brasília (DF): CNJ, 2022.
12. DAS, Veena; POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes: etnografias comparadas. **Cuadernos de antropología social**, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52, 2008.
13. DURKHEIM, Emile.; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 390-455.
14. EFREM FILHO, Roberto; MELLO, Breno Marques de. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.], n. 61, p. 323-349, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000300011>. Acesso em: 20 mar. 2023.
15. FARAJ, Suane Pastoriza; SIQUEIRA, Aline Cardoso; ARPINI, Dorian Mônica. Rede de proteção: o olhar de profissionais do sistema de garantia de direitos. **Temas psicol.**, Ribeirão Preto, v. 24, n. 2, p. 727-741, jun. 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2016000200018&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 29 mar. 2023.
16. FASSIN, Didier *et al.* **Juger, réprimer, accompagner**: essai sur la morale de l'État. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
17. FASSIN, Didier. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. **Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, São Paulo, n. 15, p. 1-26, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2467>. Acesso em: 21 mar. 2023.
18. FERNANDES, Camila. **Figuras de causação**: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/861571.pdf>. Acesso em: 19 out. 2022.
19. FONSECA, Claudia. A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, vol. 12, n.2, pp. 13-34, maio- agosto, 2004
20. FONSECA, Claudia. Abandono, adoção e anonimato: questões de moralidade materna

- suscitadas pelas propostas legais de “parto anônimo”. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, [S. l.], n. 1, p. 30-62, 2009.
21. FONSECA, Claudia. Mães “abandonantes”: fragmentos de uma história silenciada. **Revista Estudos Feministas**, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 13-32, 2012.
22. FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001.
23. LEFAUCHEUR, Nadine. The french “tradition” of anonymous birth: the lines of argument. **International Journal of Law, Policy and the Family**, [S. l.], v. 18, p. 319-342, 2004.
24. LEITE, Márcia Pereira. Biopolítica da precariedade em tempos de pandemia. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, p. 1-16, 2020. Disponível em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-23>. Acesso em: 26 mar. 2023.
25. LEO DIAS, Fontenelle, Kappaz: quem são os envolvidos no caso Klara Castanho. Uol, São Paulo. 2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/splash/noticias/2023/03/05/klara-castanho-leo-dias-antonia-fontenelle.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 02 jun. 2023.
26. MAGDALENA, Maitê Souza *et al.* Infecções congênitas: Fatores de risco para perda auditiva. *In: Seminário Científico do Programa de Pós-Graduação em Promoção da Saúde*. v. 2, Unisc, [S. l.], 2017. **Anais [...]**. Cidade: Unisc, 2017. Disponível em: <https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/scps/article/view/17896>. Acesso em: 24 mar. 2023.
27. MUZZOPAPPA, Eva; VILLALTA, Carla. Los documentos como campo: reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. **Rev. colomb. antropol.**, Bogotá, v. 47, n. 1, p. 13-42, 2011. Disponível em: <http://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/5879>. Acesso em: 29 mar. 2023.
28. RINALDI, Alessandra de Andrade. **A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890-1940)**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2015. v. 1.
29. RINALDI, Alessandra de Andrade. Ações de destituição do poder familiar em processos de adoção no Rio de Janeiro: valores morais e práticas legais. **Revista Sociais e Humanas**, [S. l.], v. 33, n. 2, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2317175847247>. Acesso em: 19 out. 2022.
30. SCHUCH, Patrice. **Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
31. VIANNA, Adriana. **Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento**. 2002. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2002.

32. VIANNA, Adriana. **O fazer e o desfazer de direitos**: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades. Rio de Janeiro: E-Papers, 2013. Coleção Antropológicas.
33. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 37, p. 79-116, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>. Acesso em: 19 mar 2023.
34. VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 51, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>. Acesso em: 25 mar. 2023.

Alessandra de Andrade Rinaldi

Professora Associada III no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutora em Medicina Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3805-0578>. E-mail: rinaldialedeandrade@gmail.com

Giulia Escuri

Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9768-321X>. E-mail: giuliaescuri@hotmail.com

André Luiz Coutinho Vicente

Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8428-5688>. E-mail: alcoutinho1996@gmail.com

Juliana Nunes da Rocha

Mestranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9563-2569>. E-mail: junuunes@hotmail.com

Outra vez o “sexo biológico”: o PL-346/2019, disputas políticas em torno do gênero e a controvérsia pública sobre a elegibilidade esportiva de pessoas trans¹

“Biological sex”, once again: the PL-346/2019 bill proposal, political disputes over gender and the public controversy about transgender people’s eligibility to sports

Maurício Rodrigues Pinto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

Este trabalho trata da controvérsia pública em torno do Projeto de Lei nº 346/2019, protocolado na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (Alesp) em abril de 2019, cujo objetivo é restringir a participação de pessoas trans em competições esportivas oficiais. De autoria do deputado estadual Altair Moraes (Republicanos/SP), o projeto que visa a estabelecer o “sexo biológico” como o parâmetro único da elegibilidade esportiva no estado de São Paulo acabou servindo de referência para outros projetos de lei de semelhante teor apresentados em casas legislativas municipais, estaduais e federal. Em um contexto marcado pelo avanço do conservadorismo, em especial após as eleições de 2018, parte-se da hipótese de que o PL 346 alinha-se à ofensiva antigênero e faz parte de uma série de disputas políticas articuladas em torno do gênero. Tal alinhamento não se daria apenas pelo cerceamento do direito de pessoas trans ao acesso a esportes de alto rendimento, mas também pela mobilização de repertórios que acenam para a reafirmação da cis-heteronormatividade e a institucionalização da transfobia.

Palavras-chaves: Ofensiva antigênero, Pânico moral, Elegibilidade esportiva, Pessoas trans no esporte, Transfobia.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

Recebido em 07 de novembro de 2022.
Avaliador A: 18 de janeiro de 2023.
Avaliador B: 23 de fevereiro de 2023.
Aceito em 07 de junho de 2023.



ABSTRACT

This paper deals with the public controversy over the 346/2019 bill proposal, presented in the Legislative Assembly of the State of São Paulo State Assembly (ALESP) in April 2019, which aims to restrict the participation of trans people in official sports competitions. The bill, authored by state deputy Altair Moraes (Republicans - SP), that aims to establish “biological sex” as the sole parameter for sports eligibility in the state of São Paulo ended up serving as reference for other bills with similar content presented in Brazilian municipal, state, and federal legislative houses. In a context marked by the advance of conservatism, especially after the 2018 elections, it is assumed that the 346/2019 bill proposal is aligned with the anti-gender offensive and that it is part of a series of political disputes articulated around gender. Such alignment could be observed not only in the curtailment of transgender people’s right to access high performance sports, but also in the mobilization of repertoires that nod to the reaffirmation of cisheteronormativity, the rebiologization of sexual differences, and the institutionalization of transphobia.

Keywords: Anti-gender offensive, Moral panic, Sports eligibility, Trans people in sports, Transphobia.

INTRODUÇÃO

A ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO DECRETA:

Artigo 1º - O sexo biológico será o único critério definidor do gênero dos competidores em partidas esportivas oficiais no Estado de São Paulo, restando vedada a atuação de transexuais em equipes que correspondam ao sexo oposto ao de nascimento.

Artigo 2º - A federação, entidade ou clube de desporto que descumprir esta lei será multada em até 50 (cinquenta) salários-mínimos.

(PL nº 346/2019, apresentado a ALESP pelo deputado estadual Altair Moraes, do Republicanos/SP, em 28 de março de/2019)

O presente Projeto tem como objetivo vedar a participação de atletas transexuais do sexo masculino, portanto *HOMEM [sic]*, ainda que vestido de mulher em competições desportivas, envolvendo o sexo feminino, portanto, *MULHERES [sic]*. Com a finalidade de não permitir a desproporcionalidade de forças nas lutas e demais esportes, uma vez que o indivíduo[,] mesmo vestido de mulher, com silicone no peito, querendo ter seios, que só mulheres possuem, castrando os seus instrumentos masculinos, querendo ter vagina, que só mulheres possuem[,] e que ainda que por possíveis distúrbios ou deformidades de qualquer ordem, se achem mulher, ainda assim[,] possuirá organismo, força e capacidade física MASCULINA, ou seja, do seu sexo natural: *HOMEM*, da sua essência masculina desde o seu nascimento.

(PL 2200/2019, protocolado na Câmara Federal pelo deputado federal Pastor Sargento Isidoro, do Avante/BA, em 10 de abril de 2019)

Quando você vira uma mulher trans, você não vai ganhar um time de vôlei. Você vai ter que ser uma jogadora boa. E você sendo um jogador bom, não quer dizer que vai ser uma jogadora boa, porque na sua transição existem muitos altos e baixos. Você pode engordar ou emagrecer, pode adoecer, pode ficar louca da cabeça ou pode se matar antes da hora, porque você entra em depressão. Você nunca sabe se vai chegar lá, entendeu? Você tem que ser você. Se você se sente uma mulher trans, seja uma mulher trans. Se você vai ser jogadora ou não, isso o tempo irá te dizer. (Tiffany Abreu *apud* VECCHIOLI; CARNEIRO, 2018).

Em 2 de abril de 2019, o deputado estadual Altair Moraes (Republicanos/SP) protocolou na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (Alesp) o Projeto de Lei nº 346/2019, que visava a estabelecer o “sexo biológico como o único critério para definição do gênero de competidores em partidas esportivas oficiais no Estado” (SÃO PAULO, 2019), impedindo atletas trans de participar de competições em consonância com a sua identidade de gênero. Ex-carateca e pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, Altair exercia o seu primeiro mandato como deputado estadual, referendado por 86.230 votos nas eleições de 2018. O esporte era uma de suas plataformas políticas, e ele se apresentava como um parlamentar que trabalha “acima de tudo, [para] preservar a célula *mater* da sociedade que é a família cristã” (ALTAIR..., 2019). O PL-346² fez com que Altair alcançasse maior visibilidade midiática e fosse alçado a um lugar de interlocutor no debate público acerca do direito de pessoas trans ao esporte. Numa entrevista para o site do seu partido, o Republicanos, Altair argumentou que o PL 346 não teria relação com homofobia ou transfobia; seria, em vez disso, uma “questão de justiça nos esportes”:

A nossa proposta trata de uma questão de justiça nos esportes. Ainda que haja terapia hormonal, uma pessoa que nasceu no sexo masculino não se desvincula totalmente da carga hormonal e muito menos da sua genética. E tudo isso é desproporcional, especialmente quando se trata de homens em times femininos. Como atleta, também posso falar com propriedade sobre esse assunto, já que homens têm muito mais massa muscular que as mulheres, são mais fortes, têm coração e pulmão maiores que as mulheres, entre outras características.

O nosso projeto se solidariza principalmente com as mulheres que sofrem uma grande desvantagem quando são obrigadas a disputar, no time adversário, com uma pessoa que nasceu no sexo masculino e se assumiu transexual. (ALTAIR..., 2019, grifos nossos).

² A justificativa apresentada acerca da pertinência e da relevância do PL-346 foi a seguinte: “Tal situação vem se repetindo em diversas modalidades esportivas, em que pessoas do sexo biológico masculino, após cirurgias de redesignação sexual, alteração do nome social, implantes mamários, gluteoplastias de aumento, [*sic*] e ininterruptos tratamentos hormonais, passam a integrar equipes femininas. [...] Pelo fato de terem nascido homens, o corpo foi moldado com auxílio do hormônio masculino testosterona. Já as mulheres atletas, [*sic*] não têm esse direito de uso do referido hormônio masculino para aumento de capacidade corporal, pois são monitoradas constantemente por exames antidoping. Caso as atletas sejam pegadas com alto nível de testosterona no sangue, elas serão punidas até mesmo com a perda de títulos conquistados anteriormente” (SÃO PAULO, 2019).

No início do mesmo ano, eu ingressava no doutorado em antropologia social com o propósito de estudar times de futebol amadores formados por pessoas LGBTI+. Os espaços ocupados por homens trans e pessoas transmasculinas e pelos times formados exclusivamente por esses sujeitos no universo futebolístico foram chamando a minha atenção, e fui estabelecendo uma maior interlocução com alguns desses atores. Dessa forma, o foco da minha pesquisa foi se voltando para os sentidos da prática do futebol para homens trans e pessoas transmasculinas e a importância das articulações que propiciaram a construção de espaços exclusivos, times acolhedores para esses sujeitos, que muitas vezes transcendiam a mera prática de uma atividade esportiva ou de lazer (PISANI; PINTO, 2021).

Enquanto etnografava treinos, jogos e eventos com a presença de times e atores transmasculinos da cidade de São Paulo, passei a acompanhar com interesse o debate sobre a proibição da participação de pessoas trans em esportes de alto rendimento que acontecia na esfera legislativa – e ganhava a opinião pública por meio de conteúdos publicados em variadas plataformas midiáticas. Ainda que, a princípio, não afetasse diretamente os interlocutores da pesquisa que realizo nem os impedisse formalmente de ocupar espaços públicos para jogar bola, havia certa apreensão com a possibilidade de aprovação de tais projetos. O medo era que os questionamentos a que pessoas trans são submetidas no cotidiano aumentassem e que a discussão pública em torno desses projetos de lei reverberasse em esportistas amadores, acarretando constrangimentos e hostilizações motivados pela exacerbação de discursos transfóbicos que passava a se observar naquele momento.

Por essa razão, assisti a algumas das sessões em que o PL 346/2019 foi colocado em pauta e quase chegou a ser votado. Também estive presente em algumas ações articuladas pela Frente Parlamentar em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+³, que tentava barrar o projeto e o avanço da ofensiva anti-LGBTI+, com maior impulso naquela legislatura.

Até o final de 2022, outros projetos de lei de semelhante teor, cuja base foi o texto do PL elaborado por Altair Moraes, foram protocolados em assembleias legislativas de onze estados e na Câmara dos Deputados (NOMURA, 2021; NOMURA, MALVEZZI, 2022). Tal tática

³ A Frente foi formalmente constituída em maio de 2019, a partir de proposta feita pela deputada estadual Erica Malunguinho (PSOL). A Frente atuou ao longo da legislatura de 2019-2022 sob a coordenação de Erica Malunguinho, com deputados e deputadas de diversas legendas em sua composição. Também participaram ativamente da Frente representantes da sociedade civil e de movimentos organizados em defesa da população LGBTI+ do estado de São Paulo.

repetia, de alguma forma, a estratégia adotada para apresentar o projeto Escola sem Partido⁴ em assembleias legislativas municipais e estaduais (MATTOS *et al.*, 2017). Um deles (BRASIL, 2019a) foi proposto pelo deputado federal Pastor Isidório (Avante/BA), destacado na epígrafe do artigo, protocolado oito dias depois do projeto apresentado por Altair na Alesp, de teor explicitamente transfóbico e contrário à autodeterminação de gênero por pessoas trans⁵.

Para Vencato e Corrêa Vieira (2022), a ofensiva conservadora em curso nas casas legislativas no Brasil tem um importante marco político na reação de diversos setores da sociedade contra o programa Escola sem Homofobia⁶, em 2011, mais conhecido nacionalmente como “kit gay”, apelido pejorativo dado por alguns deputados que se opuseram publicamente ao programa, em especial o então deputado federal Jair Bolsonaro, que chegou a afirmar que o material didático era “um estímulo ao homossexualismo, à promiscuidade” (BRASIL, 2010). Para essas autoras, essa ofensiva vem ganhando maior coesão a partir da defesa articulada do que se entende como “avanços ‘intoleráveis’ em algumas das ‘pautas progressistas’ no Executivo, no Legislativo e no Judiciário” (QUADROS; MADEIRA 2018, p. 516 apud VENCATO; CORRÊA VIEIRA, 2022, p. 14). É dessa forma que esse grupo conservador constrói sua identidade e engaja as suas bases eleitorais:

Nesse contexto, entram em cena um conjunto de ações que buscam evitar a ampliação de direitos LGBT e a descriminalização do aborto, ao mesmo tempo em [sic] que buscam o recrudescimento da legislação penal no país. A esse conjunto de

4 Movimento conservador criado em 2004 pelo advogado Miguel Nagib, que se apresenta como representante de pais e estudantes contrários à “doutrinação ideológica” de esquerda nas escolas. Em 2014, o então deputado estadual pelo Rio de Janeiro, Flavio Bolsonaro, pediu a Nagib que colaborasse na redação de um projeto de lei para colocar em prática as propostas do seu movimento, e o texto serviu de base para outros projetos, protocolados em casas legislativas municipais e estaduais, visando a limitar a atuação de docentes nas salas de aula: “Esse movimento parte da premissa de que professores e professoras não devem ser educadores, devendo limitar-se a transmitir matéria, sem tratar de assuntos atuais ou discutir valores. Qualquer coisa que ultrapasse a mera transmissão de conhecimentos poderia ser considerada ‘doutrinação ideológica’ e, por isso, passível de ‘estar em conflito com as convicções morais de estudantes e de seus pais’” (MATTOS *et al.*, 2017, p. 89).

5 De acordo com levantamento feito por Nomura e Malvezzi (2022), desde 2019 foram apresentados ao menos 122 projetos de lei em assembleias legislativas estaduais, que visam a atacar e cercar direitos da população LGBTI+. Dentre as principais pautas desses projetos de lei, 59 tratam da proibição do uso da linguagem neutra, e 28, dos banheiros multigênero; 19 PLs visam à proibição da veiculação de propagandas que promovam ou divulguem famílias ou conteúdos LGBTI+. 16 projetos de lei protocolados em assembleias legislativas visam proibir a participação de atletas trans em competições esportivas, mesmo que sejam consideradas elegíveis de acordo com os parâmetros definidos por órgãos esportivos internacionais.

6 O Escola sem Homofobia foi pensado como uma das ações do Brasil sem Homofobia (2004), programa federal voltado para o combate à violência e à discriminação contra a população LGBT e para a promoção da cidadania dessa população. O Escola sem Homofobia previa a elaboração de um material didático a ser distribuído nas escolas do país com o intuito de combater a homofobia. Produzido sob a supervisão de diversas organizações que atuam em prol do desenvolvimento da educação e da defesa dos direitos de cidadania da população LGBTI+, o material didático teve a sua circulação vetada pelo governo federal, cedendo às pressões de grupos políticos e religiosos conservadores.

ações também se soma o esforço da construção de uma identidade desse grupo de parlamentares como “de direita”, a ser utilizada como instrumento de ganho de votos nos processos eleitorais. A partir dos valores que norteiam o conservadorismo, esses deputados opõem-se frontalmente à pauta dos direitos humanos, reagindo contra uma “ameaça” oriunda de projetos identificados com a esquerda, como a igualdade e a retificação social. (VENCATO; CORRÊA VIEIRA, 2021, p. 14).

Baseadas na aliança entre parlamentares de direita e extrema-direita, lideranças religiosas e personalidades do espectro conservador com projeção em veículos de comunicação, vão se construindo controvérsias públicas que questionam e atacam os direitos conquistados por grupos sociais historicamente subalternizados. Miskolci e Campana (2017) identificam esses diversos atores articulados como *empreendedores morais*, cujo aspecto comum é o engajamento contra aquilo que denominam de “ideologia de gênero”:

Os empreendedores morais não formam um grupo coeso[,] e sua aliança é circunstancial. É em relação (dependente) com o que denominam de “ideologia de gênero” que constroem um espaço político-moral mais ou menos compartilhado por católicos, neopentecostais ou outros grupos e indivíduos que se identificam com ele. O campo discursivo de ação contra a temida “ideologia de gênero” tende a ser reconhecido como politicamente de direita, mas também atrai e agrega um público que – em meio à crise econômica recente e às denúncias de corrupção em diversos países latino-americanos – passa a se afirmar apartidário e/ou insatisfeito com a política institucional. (MISKOLCI; CAMPANA, 2017, p. 742).

Os textos dos projetos de lei apresentados propunham a regulação da elegibilidade esportiva pelo parâmetro do “sexo biológico”, tentando estabelecê-lo como o critério único para a determinação do gênero de atletas. A evocação de tal categoria, de acordo com Viviane Vergueiro (2015), atua para a reafirmação da cisgeneridade e do binarismo por meio da tentativa de associá-lo à noção de “natureza”: “É fundamental, portanto, notar como alguns conceitos – como o de ‘sexo biológico’ – têm na sua própria naturalização – em oposição ao gênero ‘cultural’ – uma maneira de produção da cisgeneridade enquanto normatividade” (VERGUEIRO, 2015, p. 62).

Foram acionadas noções que por muito tempo têm sido mobilizadas no âmbito dos esportes de alto rendimento, justificando regulações do corpo e do sexo – em especial nas modalidades esportivas praticadas por mulheres – em nome da “defesa da justiça nos esportes” e da garantia do “equilíbrio entre homens e mulheres” diante de uma ameaça da participação de mulheres que não condizem com normas e expectativas em torno da feminilidade cis-heteronormativa. Outro argumento que tais textos deixam transparecer é a ideia de que a excelência atlética, esportiva, é própria de homens cisgênero, como fica bem exemplificado no texto do projeto de lei protocolado pelo deputado federal Sóstenes Cavalcante (BRASIL,

2019b). Ao defender “o equilíbrio entre esporte masculino e feminino”, reforça a naturalização da ideia de superioridade dos corpos masculinos em relação aos femininos:

A participação de atletas do sexo masculino que, após cirurgias de redesignação sexual e/ou tratamentos hormonais, passam a integrar equipes femininas, realidade presente em algumas modalidades esportiva do país, causa evidentes desequilíbrios técnicos e coloca em risco a própria lisura das competições.

[...]

Assim, do ponto de vista fisiológico, esses atletas vêm apresentando injustas vantagens comparativas. Trata-se, portanto, de proposição que visa a promover o equilíbrio no esporte masculino e feminino, sem qualquer tipo de juízo de valor acerca das opções da vida privada de homens e mulheres. (BRASIL, 2019b).

Ao longo do século XX, à medida que mulheres rompiam barreiras socioculturais e acessavam o campo esportivo, foram sendo desenvolvidos e implementados métodos de regulação e escrutínio do corpo feminino cujos principais alvos eram as mulheres cujos corpos eram lidos como dissonantes dos padrões de feminilidade ocidentais e da matriz heterossexual. Isso opera, de acordo com Butler (2003), o efeito de naturalização e produção da expectativa de coerência entre a identidade de gênero, o desejo e a prática sexual dos sujeitos. Para Silveira e Vaz (2014), muitas dessas mulheres atletas, ao apresentar resultados e desempenhos esportivos considerados excepcionais, dentro dessa perspectiva masculinista, tem a sua feminilidade questionada e por vezes são constrangidas a comprovar que são mulheres “de fato”.

Até o momento em que escrevo este trabalho, uma única atleta trans segue participando de competições esportivas oficiais no Brasil, a jogadora de vôlei Tiffany Abreu, primeira mulher trans a competir profissionalmente no país e participar da principal liga de vôlei do Brasil, a Superliga. Na prática, ela seria efetivamente a única atleta afetada pela aprovação de projetos como o PL 346, correndo o risco de ficar impedida de atuar profissionalmente em clubes e disputar competições profissionais dentro do país, o que representa também a impossibilidade de exercer a atividade profissional que escolheu como carreira.

Para Garcia e Pereira (2020, p. 12-13), que fazem um estudo comparativo de alguns dos projetos de lei apresentados em assembleias legislativas estaduais e na Câmara dos Deputados, a proposta de estabelecer a elegibilidade esportiva com base no critério do “sexo biológico”, “além de afirmar precipitadamente que existe uma vantagem biológica, quando ainda existem muitas dúvidas no meio científico para se estabelecer o que é uma vantagem ou não no campo esportivo”, evidencia também um ponto de vista transfóbico de seus proponentes:

[...] é possível identificar certo caráter transfóbico, ainda que velado, que tenta acionar e validar discursos biofisiológicos com base em saberes do corpo cis para justificar a não participação de atletas mulheres trans em competições femininas, vedando-as

à participação vexatória, humilhante e desigual entre homens cisgênero à luz das ordenações dos sexos biológicos. (DEVINE, 2019 *apud* GARCIA; PEREIRA, 2020, p.13).

O pioneirismo de Tiffany e o fato de ser alvo de intensa perseguição política, mesmo seguindo os parâmetros estabelecidos pelo Comitê Olímpico Internacional (COI) e referendados por confederações esportivas internacionais, como a Federação Internacional de Voleibol (FIVB) e a Confederação Brasileira de Vôlei (CBV), revelam o quanto os esportes de alto rendimento profissionais delimitam um universo ainda muito excludente e restritivo à participação de pessoas trans e à presença de corpos dissonantes da cis-heteronormatividade. Mesmo as regulações esportivas, que hoje possibilitam que pessoas trans participem das competições, por muito tempo não contemplaram o debate acerca da transexualidade/transgeneridade nos esportes de alto rendimento. Como diz Camargo (2020):

[...] uma evidência dessa inferiorização [de pessoas trans] é o fato de que somente em 2004 surgiu a primeira regulamentação do COI sobre a participação de pessoas trans no esporte. Institucionalmente, é como se a possibilidade de uma pessoa trans *existir* e competir em nível Olímpico só surgiu em 2004, o que afeta materialmente as possibilidades de existência de pessoas trans enquanto seres humanos com acesso a instituições esportivas nacionais e internacionais. (CAMARGO, 2020, p. 14-15).

Neste artigo, reconstituo parte da trajetória de Tiffany Abreu, em especial depois de seu retorno ao vôlei brasileiro para atuar na Superliga feminina. Esse movimento atraiu, por um lado, grande interesse e curiosidade midiática, mas também rendeu muitos questionamentos e escrutínios da própria mídia, de atletas e de outros atores ligados ao campo esportivo.

Em seguida, tomando como referência o conceito de política sexual proposto por Carrara (2015), reconstituo os debates realizados em torno do PL 346 na Alesp, cruzando-os com alguns dados e vivências durante o trabalho de campo e apresentando pontos de vista de diferentes atores que participam dessa controvérsia. Dessa forma, empreendo uma análise do modo como as discussões públicas em torno de projetos de lei que visam a proibir a participação de pessoas trans em competições esportivas oficiais se inserem em um contexto de ofensiva antigênero em curso no Brasil e na América Latina (MISKOLCI; CAMPANA, 2017; JUNQUEIRA, 2018). Tal enfrentamento à noção de “ideologia de gênero”, que apela para o uso e a disseminação de pânico morais, ganha corpo a partir da década de 2000, contra a ascensão de governantes de esquerda ao poder e um contexto de maior interlocução de governos com movimentos sociais em defesa dos direitos de mulheres e da população LGBTI+ (MISKOLCI; CAMPANA, 2017; JUNQUEIRA, 2018; VENCATO; CORRÊA VIEIRA, 2022). Assim, abriu-se caminho para uma série de disputas políticas em torno da regulação do gênero e da sexualidade, que se

aprofundaram no Brasil após as eleições de 2018, e a ascensão de representantes políticos de ultraconservadores⁷ nos Poderes Executivo e Legislativo.

Por fim, comento algumas repercussões mais recentes do debate legislativo acerca da participação de pessoas trans em competições esportivas. Das mais recentes investidas legislativas de formalizar a restrição à participação de pessoas trans em eventos esportivos amadores e as estratégias de resistências trans que se fazem presentes tanto nos esportes como na política institucional.

TIFANNY ABREU: UMA PIONEIRA ESCRUTINADA

Você não pode se destacar. Você só pode ser ruim e levar bolada, não pode ser a que dá bolada. Você tem que ser a mal falada [*sic*], você tem que ser a que é discriminada. Por quê? Porque você é uma trans. Mas não é assim. A gente pode bater e pode apanhar, pode chorar e pode sorrir. (Tiffany Abreu *apud* VECCHIOLI; CARNEIRO, 2019).

No mês de dezembro de 2017, a equipe de vôlei feminino da cidade de Bauru (SP) anunciou a contratação de Tiffany Abreu, fato que consistiu em um marco no esporte brasileiro, pois se tratava da primeira mulher trans a atuar em competições esportivas oficiais no Brasil. Tiffany chegou a construir uma carreira no vôlei masculino, atuando por times amadores e profissionais do Brasil e de outros países. No ano de 2015, mesmo já se apresentando publicamente como Tiffany, no início da sua transição de gênero, a jogadora se manteve atuando em uma equipe masculina da liga holandesa de vôlei (BRITO; PONTES, 2015). No final desse ano, o COI (2015) publicou o *IOC Consensus Meeting on Sex Reassignment and Hyperandrogenism* [Consenso sobre Redesignação de Sexo e Hiperandrogenismo], que atualizava as normativas para a participação de atletas trans em competições esportivas oficiais, mais especificamente os Jogos Olímpicos – cujo marco inicial foi o Consenso de Estocolomo,

7 De acordo com Mattos (2010): “Utilizo o termo ‘ultraconservador’ aqui para referenciar grupos e movimentos políticos que têm se organizado e ganhado espaço na política institucional brasileira, especialmente na última década. O crescimento do ultraconservadorismo – em número de representantes e em força política – tem promovido um ataque permanente aos direitos de minorias de gênero, sexuais e raciais no país e na América Latina como um todo (CORRÊA, 2017), resultando em um retrocesso significativo de conquistas realizadas no campo dos direitos humanos em décadas recentes.

de 2003⁸. Pires (2020) descreve os requisitos necessários para que atletas trans, em especial mulheres trans, se tornassem elegíveis para disputar competições oficiais:

[...] atletas transexuais podiam ser elegíveis para competir dentro de uma categoria feminina desde que: 1) declarasse [*sic*] sua identidade de gênero como feminina por um período mínimo de 4 anos; 2) demonstrasse [*sic*] que sua testosterona total no plasma sanguíneo era menor que 10 nmol/L por no mínimo 12 meses antes de sua primeira competição; 3) mantivesse [*sic*] o nível de testosterona total abaixo dos 10 nmol/L por todo o período de elegibilidade e competição na categoria feminina; 4) concordasse [*sic*] em ser monitorada e testada para verificar seu status – caso não estivesse de acordo ou algum gestor notasse variações[,] a atleta poderia ser suspensa por um período mínimo de 12 meses. Na outra ponta, decidiram que o atleta transexual masculino poderia se tornar elegível sem restrições clínicas desde que cumprisse a qualificação de determinada modalidade esportiva. (PIRES, 2020, p. 93).

Tal atualização na normativa que regulava a participação de pessoas trans no esporte possibilitou a atleta a vislumbrar uma carreira no vôlei feminino. No início de 2017, Tiffany se tornou elegível para disputar competições femininas, obtendo a autorização da Federação Internacional de Voleibol (FIVB). Em seguida, foi contratada para jogar no Golem Palmi, equipe que à época disputava a segunda divisão do vôlei feminino na Itália. Após se destacar no voleibol italiano, Tiffany foi contratada para jogar no time de Bauru (SP), equipe que participava da Superliga feminina, principal competição de vôlei do Brasil. Em pouco tempo, a oposta tornou-se uma das destaques do time e uma das principais pontuadoras do campeonato, o que fez aumentar os questionamentos à sua presença nas quadras, assim como as críticas e interpelações dirigidas a ela pela imprensa, por dirigentes, integrantes de comissões técnicas e também por outras jogadoras, principalmente suas adversárias, que passaram a vê-la como uma ameaça às demais competidoras, por uma suposta “vantagem biológica”⁹.

A ex-jogadora de vôlei Ana Paula Henkel¹⁰ é uma das principais críticas de Tiffany e da

8 De acordo com o Consenso de Estocolmo, de 2003, “o/a atleta transexual só seria elegível para competir como ‘homem’ ou ‘mulher’ se finalizasse o processo de transexualização (com gonadectomia e cirurgias na genitália externa), realização de hormonioterapia por um período mínimo de dois anos após a retirada das gônadas, além de reconhecimento legal pelas autoridades oficiais de cada país” (PIRES, 2020, p. 94).

9 Após um confronto entre os times de Bauru e de Osasco, válido pela Superliga de 2018, a atacante Tandara, jogadora do Osasco e da Seleção Brasileira, fez o seguinte comentário sobre a presença de Tiffany nas quadras: “Durante muito tempo, a puberdade inteira, ela se desenvolveu como sexo masculino. Não é o fato de tirar espaço de quem está chegando, é muito delicado isso. Não é homofobia o que estou falando. É fisiologia. Querendo ou não, ela tem vantagem” (CANOSSA; PEREIRA, 2018).

10 Ana Paula, que se autodefine como conservadora e de direita, tem também atuado como comentarista política em diversas plataformas digitais. Chegou a integrar o time de comentaristas da Jovem Pan, emissora de rádio e conteúdo digital que deu apoio declarado a Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2022 e difundiu *fake news* visando a atacar o atual presidente da república eleito, Luís Inácio Lula da Silva.

participação de mulheres trans nos esportes de alto rendimento. Em entrevistas e em muitos de seus posicionamentos públicos ela tem se posicionado contra o que considera ser a “principal barreira que as mulheres vão enfrentar no esporte”:

Eu acho que a principal barreira que as mulheres vão enfrentar no esporte é a inclusão de transexuais, e essa é uma barreira perigosíssima. Essa pauta sai da esfera da tolerância e vira uma questão científica, biológica. Homens que foram formados com testosterona durante anos e mulheres que não têm esse direito em momento algum da vida. [...] “Vai ter criança que vai começar a tomar testosterona. Com 12 anos, faço uma superatleta com testosterona. Com 17, baixo o nível de testosterona daquela menina. Ela parece homem, tem corpo formado como homem e vai jogar com meninas que passaram o tempo todo ali limpas”, afirma ela. (WILKSON; SCHIMIDT, 2018).

Cabe refletir sobre o argumento de “proteção às mulheres” usado pela ex-atleta, que se constituiu em uma das justificativas centrais dos projetos de lei protocolados. Por um lado, Ana Paula busca apresentar mulheres trans como impostoras, de acordo com a sua lógica cisnormativa, como se a transição de gênero pudesse ser motivada simplesmente pelo anseio de se tornarem atletas profissionais e ter algum benefício esportivo. Ao apelar para esse tipo de argumentação, a ex-atleta acaba ratificando a constatação de Letícia Nascimento (2021, p. 49) de que “as transgeneridades ocupam um lugar de não existência: como mulheres transexuais e travestis, somos forasteiras da humanidade, estrangeiras do gênero”. Por outro lado, a ex-jogadora busca construir, com tal posicionamento, um cenário de ameaça às mulheres – aludindo também à integridade de crianças – que não se apoia em fatos, tampouco em dados científicos, uma vez que até o momento apenas uma única mulher trans conseguiu se profissionalizar no esporte brasileiro. Para Garcia e Pereira (2020), essa afirmação, que dispensa a explicitação de exemplos concretos, tem por finalidade abrir margem

[...] para um alarde falacioso de que muitas atletas mulheres trans estariam ocupando inúmeros espaços esportivos, além de sugerir que esta participação excluiria, inegavelmente, a ocupação por mulheres cisgênero do esporte – o que, até o presente momento, não foi constatado. (GARCIA; PEREIRA, 2020, p. 11).

Para Mikolci e Campana (2017), esse discurso, que recorre à ideia de “sociedade sob ameaça”, deve ser compreendido pela lógica de disseminação de pânicos morais:

[...] [algo] passa a ser definido como um perigo para valores e interesses societários; sua natureza é apresentada de uma forma estilizada e estereotipada pela mídia de massa: as barricadas morais são preenchidas por editores, bispos, políticos e outras pessoas de direita; especialistas socialmente aceitos pronunciam seus diagnósticos e soluções; recorrem-se [*sic*] a formas de enfrentamento ou procura-se desenvolvê-las (COHEN, 1972, p. 9 *apud* MISKOLCI; CAMPANA, 2017, p. 739-740).

Ana Paula faz uso de sua trajetória esportiva para se colocar como uma “autoridade” no tema; é constantemente mencionada por parlamentares proponentes e apoiadores de tal projeto, praticamente todos ligados a partidos de direita. A ex-atleta também usou sua visibilidade pública para falar sobre o tema das pessoas trans no esporte em diversos veículos midiáticos de grande alcance de público. Vencato e Corrêa Vieira (2022) comentam como as mídias tradicionais muitas vezes divulgam e, por vezes, até se apropriam de discursos conservadores em reportagens e editoriais, privilegiando

[...] as falas dos setores conservadores, que se contrapõem à ideia de gênero como uma construção social e no que diz respeito às formas como masculinidades e feminilidades são engendradas e se engendam em diferentes culturas ao redor do mundo. (VENCATO; CORRÊA VIEIRA, 2022, p. 19).

De acordo com Pires (2020), a presença das mulheres no esporte, em especial no esporte olímpico, ao longo da história vem sendo regulada e tutelada por uma “humanidade olímpica”, em que “o modelo do ‘não-marcado’ segue sendo o masculino” (PIRES, 2020, p. 110). Dessa forma, o escrutínio do corpo de mulheres e a verificação de gênero sempre fizeram parte do esporte feminino, que pode ainda ser, em alguma medida, considerado o “outro” do esporte. Se publicamente se argumenta que tais regulações se justificam pela necessidade de proteção de “todas as mulheres” e de garantir o ideal de justiça no esporte, na realidade elas acabam reafirmando uma norma que encara a performance de excelência como própria do homem e apresenta essas regulações como necessárias, sobretudo para a manutenção de ideais tanto de masculinidade como de feminilidade:

A vontade de estipular marcadores biológicos para diferenciar sexos/gêneros, definir métodos para que essas diferenças sejam visualizadas, compreendidas e reguladas, bem como afinar esta regulação para manter uma integridade política e classificatória, marcou e ainda marca o modo com que [*sic*] o esporte competitivo se constitui, conforma atletas e produz elegibilidade. A história de Tiffany Abreu se torna emblemática neste momento para entendermos as expectativas e ansiedades presentes nas regulações. Afinal, a verificação do sexo/gênero de uma determinada atleta carrega consigo a bandeira de proteção de todas as mulheres, garantindo uma almejada equidade esportiva dentro das modalidades femininas, ainda que os saberes que embasem essas resoluções não estejam isentos de interferências, responsabilidades e transformações. (PIRES, 2020, p. 104).

Trabalhos como os de Pires (2020), Camargo (2020) e Garcia e Pereira (2020), entre outros, tratam da inexistência de pesquisas que apresentam resultados conclusivos sobre a existência de uma relação direta entre maiores taxas de testosterona atuando no corpo e uma maior excelência no desempenho esportivo, ainda que esse argumento seja constantemente

reiterado. O que é sabido é que tais regulações que estabelecem intervenções para que atletas lidas como dissonantes das normas de feminilidade sejam elegíveis ou normatizadas para adentrarem e se manterem no esporte, produzem a debilitação dos seus corpos, e muitas vezes não são consideradas as consequências de tais intervenções nos corpos dessas atletas, em especial após o término de suas carreiras esportivas (PIRES, 2020). Ao longo da história, regulações e normativas que orientam e deliberam sobre a elegibilidade esportiva foram estabelecidas a partir de noções restritivas de masculinidade e, principalmente, de feminilidade, encontrando no dispositivo dos pânicos morais e nas tecnologias de gênero “formas de instrumentalizar as ansiedades em torno da regulação da feminilidade”, por meio de uma “gestão da pureza e do pertencimento’ vinculada às noções hegemônicas de feminilidade” (PIRES, 2021, p. 2).

Os projetos de lei apresentados em casas legislativas e que vem sendo debatidos pela opinião pública, ao tentar estabelecer quem são as pessoas que podem acessar a esfera esportiva, visam a cercear o direito de acesso das pessoas trans – em especial, mulheres trans e travestis – aos esportes de alto rendimento. Mais do que isso, restringem significativamente a o direito dessas pessoas de fazerem do esporte uma atividade profissional que as remunere devidamente e as possibilite a alcançar reconhecimento público e visibilidade para os seus corpos e subjetividades. A estratégia de disseminação de pânicos morais por parte de atores políticos e figuras públicas favoráveis ao projeto é central, já que, de acordo com Rubin (2017, p. 96), é por meio dela que se busca “depositar novas disposições legais como uma espécie de registro fóssil de sua passagem”:

Os pânicos morais são o “momento político”, durante o qual atividades difusas são canalizadas na forma de ação política e, a partir disso, de transformação social. [...] As atividades sexuais costumam funcionar como significantes de receios pessoais e sociais com os quais elas não têm relação intrínseca alguma. Durante um pânico moral, esses medos são projetados sobre uma população ou atividade sexual desfavorecida. A mídia fica indignada, o público vira uma multidão furiosa, a polícia é acionada e o Estado promulga novas leis e regulamentos. (RUBIN, 2017, p. 109).

O fato é que Tiffany Abreu, apesar das diversas tentativas de deslegitimação do seu trabalho e da “luta constante contra estereótipos desumanizantes, degradantes e inferiorizantes” (VERGUEIRO, 2015, p. 167), segue brilhando e construindo sua trajetória nas quadras: atualmente é uma das protagonistas do time de Osasco, uma das principais potências do vôlei feminino brasileiro. Graças a seu trabalho e seus posicionamentos públicos, ela vem servindo de referência e inspiração para muitas pessoas trans, em especial àquelas que almejam construir uma carreira ou simplesmente usufruir de lazer e bem-estar por meio do esporte.

Eu vou ser conhecida como a Tiffany, a mulher trans no esporte, mas esse meu legado hoje vai fazer com que outras meninas se reconheçam apenas como atletas. A campeã Olímpica, [*sic*] a medalha de ouro, a atleta de tal time, a atleta da seleção e não mais a jogadora trans que é da seleção. [...]

Eu lutei para ser atleta e virei atleta. Eu lutei para ser a mulher que eu sou e hoje eu sou essa mulher. Eu lutei para ser uma mulher do esporte e hoje eu sou essa mulher do esporte. (MÊS... , 2022).

Como se verá na próxima seção, os pânicos mobilizados em torno do PL 346 fazem parte de uma ofensiva antigênero que tem entre seus pilares a defesa da cis-heteronormatividade e do binarismo. Dessas alianças entre políticos conservadores e empreendedores morais de variados campos surge uma série de pautas e debates que visam não só a atacar conquistas e direitos garantidos pela população LGBTI+, mas a restringir o direito de existência e atuação da população trans em diversas esferas da vida pública.

PL-346/2019 E A CENTRALIDADE DAS POLÍTICAS SEXUAIS NA CONJUNTURA BRASILEIRA

Um dia depois da publicação, durante uma sessão parlamentar que debatia o projeto em plenária na Alesp, o deputado estadual Douglas Garcia¹¹ (à época no PSL), ao manifestar o seu apoio à proposta, fez um duro ataque à população trans, em especial às mulheres trans e travestis:

Se acaso dentro do banheiro de uma mulher que a minha irmã ou a minha mãe estiver [*sic*] utilizando e entrar um homem que se sente mulher, ou que pode ter arrancado o que ele quiser, colocado o que ele quiser, porém eu não estou nem aí, eu vou tirar, primeiro, no tapa[,] e depois chamar a polícia pra ir levar. (LEITE, 2019).

Na ocasião, Douglas se dirigia diretamente à deputada estadual Erica Malunguinho (PSOL), que, assim como Douglas e Altair, ingressara na Alesp naquela legislatura. Mulher trans, negra, artista, educadora e criadora do Aparelha Luzia¹², Erica Malunguinho fez história

11 Douglas Garcia (Republicanos/SP) foi liderança do Movimento Direita São Paulo. Já como deputado estadual, participou de atos antidemocráticos contra o Supremo Tribunal Federal (STF) e foi investigado por sua participação na disseminação de *fake news*. Ficou nacionalmente conhecido pela produção de um dossiê com dados de pessoas associadas ao antifascismo.

12 O Aparelha Luzia é considerado um “quilombo urbano de luta e resistência negra e LGBT que fomenta produções artísticas e intelectuais” (VASCONCELOS, 2020), localizado no centro da cidade de São Paulo.

ao se tornar a primeira mulher trans eleita deputada no Brasil e ao ocupar uma cadeira na Alesp, com um total de 55.223 votos. Em resposta ao discurso de ódio proferido por Douglas, Erica fez o seguinte pronunciamento:

Eu faço o pedido que o deputado seja investigado por quebra de decoro parlamentar, é a primeira coisa. Porque você falar aqui, um deputado eleito, por mais de uma vez você está incitando o ódio e a violência, você falou que iria tirar uma pessoa no tapa de um banheiro. *Você sabe que discursos como os seus matam pessoas todos os dias.* Eu exijo dessa casa que abra-se um processo de quebra de decoro parlamentar por incitação ao ódio, o que você proferiu nesse plenário mata vidas todos os dias. *Você legitimou as práticas de violência que acontecem constantemente em relação à comunidade LGBT.* (LEITE, 2019, grifos nossos).

Esse pode ser considerado um dos primeiros episódios de uma tensão instalada na Alesp que também alcançaria outras casas legislativas do país, em função de disputas políticas em torno de direitos sexuais, que mobilizam grupos políticos e sociais conservadores e progressistas. Carrara (2015) considera o conceito de *política sexual*, formulado por Jeffrey Weeks (1981), de grande valia para a compreensão e a análise de tais dinâmicas políticas, pois, entre outras coisas, possibilita:

[...] a abordagem conjunta de diferentes tipos de ação social dirigidos ao Estado ou promovidos em seu âmbito ou sob sua chancela: legislações, campanhas sanitárias, programas educativos, normativas ministeriais, decisões judiciais, diferentes ativismos ou movimentos sociais etc. [...] Finalmente, torna possível discutir a natureza complexa e heterogênea dos modos de regulação das práticas erótico-sexuais e das expressões de gênero, uma vez que tais modos se consolidam a partir do enfrentamento ou da coalizão de diferentes atores ou forças sociais e refletem representações sociais de natureza muito diversa: ideias científicas, crenças religiosas, valores morais, princípios jurídicos, posições políticas etc. Nesse sentido, o conceito de política sexual permite interpelar simultaneamente múltiplas dimensões da gestão social do erótico e do sexual e explorar a coexistência, às vezes conflitiva, de distintos e muitas vezes contraditórios estilos de regulação moral [...]. (CARRARA, 2015, p. 324-325).

Tais tensões ficaram ainda mais latentes após as eleições realizadas em 2018 e a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais. Enquanto deputado federal, o atual presidente da república ganhou visibilidade midiática por produzir controvérsias públicas, recorrendo à retórica da “ideologia de gênero” para arregimentar seus apoiadores contra o projeto Escola sem Homofobia (LEITE, 2019; VENCATO; CORRÊA VIEIRA, 2022), apelando para estratégias de disseminação de pânico moral, como as alusões ao “kit gay”, que seria distribuído nas escolas, e a “mamadeira de piroca”, ambas associadas ao governo federal e a um pretense projeto ideológico liderado pelo PT – em especial durante a presidência de Dilma Rousseff –

que tinha, entre outros objetivos, a degeneração da infância e da família. Esses pânicos morais, mobilizados na forma de *fake news*, reapareceram com força durante a corrida presidencial de 2018, tendo sido utilizados por Bolsonaro e seus correligionários com o objetivo de minar a candidatura de Fernando Haddad, candidato petista derrotado no segundo turno. Para Mattos (2018), o “truque” da ideologia de gênero é parte importante da estratégia de enfrentamento e desqualificação do debate em torno da categoria do gênero:

Ao empregarem uma expressão que absolutamente não é utilizada no diverso e heterogêneo campo dos estudos de gênero e sexualidades, tais movimentos agrupam, de maneira simplista e pejorativa, distintas abordagens, reflexões e propostas metodológicas, promovendo um epistemicídio de ideias e conceitos que vêm sendo debatidos e construídos há décadas por feministas e teóricas/os LGBT. A simplificação do amplo debate sobre gênero e sexualidades sob o rótulo “ideologia de gênero” contribui, ainda, para promover o descrédito pela discussão crítica junto à sociedade. Além disso, [pel]o fato de esses atores estarem presentes em diferentes níveis institucionais, tanto as políticas públicas quanto as decisões no campo jurídico relacionadas a essas temáticas tendem a sofrer os efeitos moralizantes de tal desqualificação. (MATTOS, 2018, p. 576).

Na esteira da popularidade de Bolsonaro e seus discursos, aquelas eleições marcaram uma grande guinada conservadora nas assembleias legislativas federal e estaduais, fato que pode ser verificado pela repentina ascensão do PSL, partido pelo qual Bolsonaro disputou as eleições presidenciais. Legenda pouco expressiva no cenário político brasileiro, só no estado de São Paulo o PSL saltou de zero para um total de 15 deputados estaduais eleitos em 2018, constituindo-se na bancada com o maior número de representantes na Alesp, aliás, contando com a candidata que obteve a maior votação da história da casa, a deputada estadual Janaína Paschoal¹³.

A eleição de Jair Bolsonaro à presidência do Brasil fortaleceu o conservadorismo e ajudou a dar maior visibilidade a discursos e posicionamentos variados alinhados à ofensiva antigênero, que, de acordo com Junqueira (2018), tem entre seus principais pilares a cis-heteronormatividade, por meio da defesa da “família tradicional”, da “rebiologização da diferença sexual” e da “repatologização das homossexualidades e transgeneridades”:

Na esteira dessas investidas, constroem-se discursos inflamados com vistas a produzir ou a alimentar *pânico moral* (Cohen, 1972, 2011), por meio de estratégias político-discursivas voltadas a arregimentar a sociedade em uma batalha em defesa da “família

¹³ Em novembro de 2019, após uma crise com dirigentes do PSL, Bolsonaro saiu do partido. Depois, filiado ao PL, concorreu à reeleição. Em meio a esse racha do PSL, alguns deputados e deputadas eleitos pela legenda também deixaram o partido, migrando para outras legendas. Em fevereiro de 2022, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) homologou a fusão do PSL com o DEM para formar o União Brasil.

tradicional”. Essa cruzada implica *intensa mobilização política e discursiva em favor da reafirmação das hierarquias sexuais*, de uma assim dita “primazia dos pais na formação moral e sexual dos filhos”, da retirada da educação para a sexualidade nas escolas, da restrição ao acesso de adolescentes a informações sobre saúde sexual, do rechaço a arranjos familiares não heteronormativos, da *repatologização das homossexualidades e transgeneridades*, entre outros posicionamentos que representam cerceamentos a direitos e garantias fundamentais. Entre os objetivos dessas ofensivas adquirem centralidade os de *entravar o reconhecimento dos direitos sexuais como direitos humanos* (Sheill, 2008), de obstruir a adoção da perspectiva de equidade de gênero, [sic] e de *fortalecer ou relegitimar visões de mundo, valores, instituições e sistemas de crenças pautados em marcos morais, religiosos, intransigentes e autoritários*. (JUNQUEIRA, 2018, p. 451, grifos nossos).

Ao longo de parte do trabalho de campo que realizei entre 2019 e 2020, tive acesso a algumas das discussões em plenária (presenciais e *on-line*) sobre o PL 346. Acompanhando articulações opostas ao projeto e participando de algumas reuniões da Frente Parlamentar em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+, constituída na Alesp em junho de 2019, conheci Maria Clara Araújo¹⁴, assessora parlamentar da deputada Erica Malunguinho e articuladora política da Mandata Quilombo. Maria Clara me concedeu uma entrevista *on-line* em junho de 2021, na qual falou sobre as primeiras impressões vividas por ela e toda a equipe da Mandata, além da tensão percebida logo no início dos trabalhos na Alesp, que acabou por dar o tom da legislatura. A fala transfóbica de Douglas Garcia era um recado direto não apenas a Erica Malunguinho e Érika Hilton – codeputada estadual integrante da Bancada Ativista (PSOL) – mas a outras pessoas trans, como a própria Maria Clara, que passaram a ocupar e marcar presença no dia a dia daquela assembleia. Erica Malunguinho expressou que o maior desafio enfrentado por ela e seu gabinete “[...] talvez tenha sido mostrar que o meu corpo, o corpo de uma mulher negra, trans e nordestina, carrega um intelecto. As pessoas não imaginavam que este corpo poderia estar longe das esquinas.” (GONZALEZ, 2021).

Maria Clara desenvolveu uma reflexão interessante sobre o contexto político mais abrangente no qual se inserem políticos do espectro ultraconservador e o próprio PL 346. Na sua visão, essa articulação para a construção de ações coordenadas tem o objetivo de produzir controvérsias públicas baseadas em pânicos morais, de modo que direitos conquistados pela população LGBTI+ ao longo das últimas décadas sejam revogados, buscando interromper o processo de cidadanização dessa população no Brasil (CARRARA, 2015; FACCHINI, 2020):

¹⁴ Atualmente Maria Clara é mestranda em pedagogia, interessada nos estudos sobre decolonialidade e no avanço do neoconservadorismo na América Latina. É autora do livro *Pedagogias da travestilidade* (2022), que trata das atuações políticas e produções de saberes pelos movimentos sociais protagonizados por travestis e mulheres trans no Brasil, desde a década de 1970.

Aquela situação com o Douglas Garcia, quando ele coloca que tiraria uma travesti no tapa, foi justamente na primeira discussão em plenária sobre o PL. Não sei dizer com precisão, mas a gente tinha acabado de chegar na ALESP. Eu entendo que são essas primeiras semanas que dão o tom das coisas, sabe? Aquelas semanas vão passar pra muita gente, sobretudo pra mídia, qual vai ser o tom de toda [a] legislatura. Após as eleições de 2018, a bancada do PSL era forte, hoje em dia passou por várias mutações. O que eu sinto é que o Altair articula uma narrativa que é muito palatável para uma parcela considerável da população brasileira, porque nem nós, pessoas trans, temos um conhecimento aprofundado, em nossa totalidade, dos efeitos dos hormônios nos nossos corpos, do que muda, do que não muda, dos efeitos colaterais e afins. O Brasil tem muitos avanços nesse sentido, sobretudo nos hospitais universitários, mas é um aprendizado que ainda está em construção. Se do nosso lado existe essa lacuna, quem dirá do outro lado, o da população cisgênera. Então, ele articular essa narrativa de que as mulheres trans são mais fortes do que mulheres cisgêneras, traz consigo a possibilidade de estabelecer algumas pontes com alguns setores da sociedade brasileira, que não tem um aprofundamento nessas questões de compreender o que é o corpo de uma pessoa trans, de como nos tornamos o que nos tornamos. Para além disso, o Altair é um pastor, as narrativas que ele traz a partir da discussão do PL-346 estão muito próximas desse movimento mais amplo, dessa agenda mais ampla, que é neoconservadora, que impacta no acordo de paz da Colômbia, que faz com que tenha marchas no Peru com o slogan “*Con mi hijos no te metas*”¹⁵. Acho que o Altair é um ator imbricado em um processo mais amplo, que é essa movimentação que aglutina movimentos de direitas, evangélicos, católicos, em torno do que muitos chamam pauta de costumes, e, na minha visão, é de retrocesso diante de determinados avanços que foram sendo construídos desde o [governo] Fernando Henrique Cardoso. Na minha visão essa legislatura das assembleias está muito junta, amarrada com a eleição do Jair Bolsonaro para presidente. O Altair é filho desse processo, que não vai se encerrar com essa legislatura. A ALESP passou meses só discutindo esses temas, 2019 foi um ano marcado por essas discussões esdrúxulas. (MARIA CLARA ARAÚJO, 2021).

Ainda no primeiro semestre de 2019, o PL-346 foi aprovado nas comissões preliminares e tramitado em caráter de urgência na Alesp, o que fez com que o projeto ganhasse um *status* de prioridade, além de maior visibilidade midiática. O texto original, com a emenda apresentada pela deputada Janaina Paschoal – que ratifica a restrição proposta no texto original¹⁶ – foi

15 *Con Mis Hijos No Te Metas* (CMHNTM) é o nome de um movimento criado no Peru contrário à “ideologia de gênero”. O movimento surge em reação ao Novo Currículo da Educação Básica, proposto pelo Ministério da Educação peruano em 2016. O documento provocou um grande debate em todo o país e foi bastante repercutido por veículos de mídia locais. Segundo seus integrantes, a reforma curricular introduziria nas escolas a “ideologia de gênero”. Para Daniela Meneses (2019, p.132) “[...] los organizadores de la campaña creen que solo hay dos sexos y que ningún aspecto de la sexualidad se construye, denuncian estas afirmaciones como falsas. Leen cualquier mención a la palabra ‘género’ en los planes de estudio como un signo del contrabando de ‘ideología de género’ del gobierno a las aulas, disfrazado de preocupación por la igualdad. Temen que, bajo este plan de estudios, se haga que los niños cuestionen sus ‘géneros naturales’”. Atualmente, o CMHNTM denomina outros grupos espalhados por diversos países da América Latina e está associado a movimentos antiaborto, como o da Argentina.

16 Na conclusão do texto da emenda, a deputada diz: “[...] faz-se uma emenda para corrigir as imprecisões do texto original, a fim de, *sem fechar os olhos para a necessidade de se instituir condições equitativas de competição* nas práticas desportivas no Estado de São Paulo, respeitar e valorizar a dignidade das pessoas transgênero evidenciando que, *com exceção da matéria ora abordada*, os mesmos direitos e condições de tratamento, social e jurídico, sejam a elas assegurados” (SÃO PAULO, 2019).

rapidamente aprovado em todas as comissões, o que parecia sugerir um cenário favorável à sua aprovação na plenária da Alesp. Ainda assim, entre 2019 e 2020, já no início do contexto pandêmico, as tentativas de votar o projeto em plenária foram sendo seguidamente adiadas ou obstruídas por falta de quórum; mesmo tendo sido aprovado nas instâncias preliminares, não havia a certeza, por parte de proponente e apoiadores do projeto, de que obteriam os votos necessários para sua aprovação.

Muito disso se deve à articulação de parlamentares de partidos de oposição, com destaque para a atuação da bancada do PSOL, em especial da deputada Erica Malunguinho e sua Mandata Quilombo e da então codeputada estadual Érika Hilton¹⁷, que, junto à Frente Parlamentar em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+, estiveram à frente de debates e de mobilizações contrárias à aprovação do projeto¹⁸, ocupando veículos midiáticos (GONZALES, 2021; JÚNIOR, 2019a; JÚNIOR, 2019b) e se afirmando como porta-vozes contra a institucionalização da transfobia no esporte e os impactos negativos que a eventual aprovação do projeto acarretaria para a vida das pessoas trans dentro e fora de ambientes esportivos, contribuindo com preconceitos e estereótipos que recaem sobre essa população.

O PL 346 já foi aprovado nas comissões, está pronto pra votação, mas não é um projeto que, na minha visão, tem um número suficiente de votos para ser aprovado. Naquele momento, o que eu acredito que a gente conseguiu fazer em torno do PL 346 foi uma mobilização no sentido de a todo momento criar uma contrarresposta. Então a voz do Altair não foi hegemônica nesse processo. Todas as matérias que discutiam o PL 346 e sua tramitação na Alesp, para além de um trecho do deputado proponente, também tinham uma fala da Erica como a deputada que estava movimentando uma posição contrária. E também, a todo susto de votação, a gente conseguia ter algumas pessoas na Alesp. Não era um número grande, até porque existe uma dificuldade da população de acessar a Alesp. Mas a todo momento que o Altair fazia um movimento de colocar o PL 346 pra votação, havia também um movimento nosso de fazer com que a casa percebesse que a população, os movimentos LGBTs, estavam atentos a isso. Então, teve um momento de ato na Alesp, a gente *tava* nas votações, teve audiência pública que na verdade era um ato legislativo, porque não foi chamada uma comissão para discutir o PL. A nossa estratégia foi movimentar uma discussão sobre o PL, de modo que as pessoas, os nossos eleitores, estivessem cientes dessa movimentação na Alesp. (MARIA CLARA ARAÚJO, 2021).

17 Travesti, negra e ativista política, Érika Hilton foi integrante da Bancada Ativista entre 2019 e 2020. Em 2020, elegeram-se vereadora pela cidade de São Paulo, e foi eleita deputada federal pelo estado de São Paulo em 2022.

18 No dia 5 de agosto de 2019 foi realizada a audiência pública “Por uma política afirmativa: pessoas trans no esporte”, na Alesp. O evento foi organizado pela Frente Parlamentar em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ e contou com a participação de Erica Malunguinho, Érika Hilton, médicos, integrantes de movimentos sociais, pesquisadoras da temática, Tiffany Abreu e pessoas trans que representavam coletivos esportivos amadores. A Frente também articulou a manifestação “Ocupa Alesp – Contra o PL-346: justiça esportiva para quem?”, no dia 27 de novembro de 2019. O ato foi marcado para uma data em que, segundo anunciado, o projeto seria votado em plenária. Graças à articulação da bancada contrária ao projeto, a votação do PL 346 foi obstruída naquela ocasião.

Foram organizados eventos públicos que mobilizaram políticos, a classe médica, pesquisadoras de diferentes áreas, ativistas políticos e pessoas trans ligadas ao esporte profissional e amador. Formou-se uma coalizão que contribuiu com a produção de estratégias de ação e discursivas para pressionar parlamentares da Alesp, questionando os argumentos baseados em pânico morais, além da falta de cientificidade e de amparo constitucional do projeto. Reiterou-se também a legitimidade da participação de atletas trans, não só de acordo com consensos e parâmetros de elegibilidade estabelecidos por organismos esportivos internacionais, mas também com base em princípios estabelecidos em favor da defesa dos direitos humanos e do respeito à diversidade em todas as esferas da vida, inclusive nos esportes. Dessa forma, mudando os termos do debate público em torno do acesso de pessoas trans aos esportes, foi possível articular uma resistência capaz de frear o alcance da narrativa conduzida pelos apoiadores do PL 346, o que foi fundamental para barrar a votação do projeto no estado de São Paulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme dito na seção anterior, o PL 346 está parado na Alesp desde 2020, e outros projetos que colocavam em ameaça direitos da população LGBTI+ foram obstruídos ou arquivados. Um exemplo disso é o PL 504/2021, cujo objetivo era regular propagandas publicitárias veiculadas no estado de São Paulo com referências a arranjos familiares compostos por pessoas LGBTI+ e à diversidade sexual e de gênero. Aqui, foi novamente importante a aliança com diversos setores da sociedade para mudar o debate público em torno dessa pauta, expondo o absurdo e a violência contidos em um projeto de lei que impedia que parcelas significativas da população e do mercado consumidor fossem representadas em propagandas publicitárias de empresas – algo que poderia também representar um prejuízo econômico às empresas, que se veriam impedidas de se comunicar com uma parcela expressiva de seu mercado consumidor.

Ao longo da última legislatura estadual, de março de 2019 a março de 2023, foi possível constatar que, ao menos no estado de São Paulo, as discussões no Legislativo passaram a se

ocupar menos de pautas que afrontavam direitos de cidadania das pessoas LGBTI+¹⁹. Por outro lado, é possível observar que a pauta da proibição da participação de atletas trans no esporte de alto rendimento continua rendendo audiência e repercussão, contando até mesmo com o envolvimento direto da família do ex-presidente, tal como aconteceu em relação a outras pautas associadas à cruzada contra a “ideologia de gênero”. Em 10 de maio de 2021, o deputado federal Eduardo Bolsonaro (PL/SP) tratou do tema em uma live com o ex-atleta Giba, bicampeão olímpico pela seleção masculina de vôlei. Investindo-se de uma posição de “autoridade” esportiva, Giba opinou sobre o tema:

Isso realmente é um caso bem complicado. Hoje, eu sou presidente da Comissão Mundial dos Atletas, na Suíça, e a gente teve essa discussão. [...] *O que mais deu embasamento hoje pra que a gente não deixe isso acontecer foi o que aconteceu, se não me engano, num campeonato de luta, tipo MMA, UFC. Uma menina que fez isso da Bélgica, deu uma porrada na cabeça de uma tailandesa e a menina morreu por traumatismo craniano.* Então, esses fatos que fazem com que a gente entenda, assim, e aí, como que a gente vai deixar isso acontecer? Continua sendo uma discussão, é um ponto que, assim, se você perguntar pra mim, faz um campeonato *deles*. Não tenho problema com gênero, nada, *mas é completamente fora do normal*. Até porque, assim, a gente tem um caso aqui no Brasil, que eu joguei com *ele*, quando *ele* era homem ainda e hoje em dia, joga com mulheres. Então, *ele* foi fazer a cirurgia, se não me engano, com trinta e poucos anos... Por mais que você faça um tratamento, *ele não vai perder aquela força que nós temos e que é a mais que as mulheres*. (GIBA..., 2021, grifos nossos).

Por mais que Giba (e Eduardo Bolsonaro, mediador dessa conversa) diga que não tem problemas “com o gênero”, são flagrantes em sua fala a desumanização e a negação da identidade de Tiffany e de toda pessoa que se autodefine como trans, a ponto de se sentir à vontade para sugerir que pessoas trans joguem e apenas compitam entre si. Além disso, o exemplo que ele apresenta como algo que teria “embasado” o pensamento do grupo de atletas do qual faz parte trata-se de uma *fake news*, que visa, mais uma vez, a acionar um pânico moral, no sentido de que mulheres trans teriam uma força desproporcional em relação ao que se espera da feminilidade, cujo desempenho esportivo é necessariamente inferior ou distante do que é apresentado por homens cisgêneros.

No dia 17 de setembro de 2021, foi publicado na Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro o PL-680/2021, que dispõe sobre a proibição de atletas trans em equipes e competições esportivas disputadas no Rio de Janeiro, de autoria de outro filho do ex-presidente

19 Deve-se acreditar que tal mudança se deveu em parte ao fim do alinhamento “BolsoDória”, que ajudou a impulsionar as candidaturas de Jair Bolsonaro e João Dória, respectivamente ex-presidente da República e ex-governador do estado de São Paulo. Tal rompimento pode ter contribuído para um maior isolamento político, dentro da ALESP, de deputados bolsonaristas, caso de Altair Moraes.

da república, o vereador Carlos Bolsonaro (RIO DE JANEIRO, 2021). Além da alegada “defesa às mulheres”, a justificativa da relevância do projeto e da proibição competidorias trans no esporte apelou a pânico morais, como a crítica à noção de “ideologia de gênero”, por sua associação à ameaça comunista e ao perigo de uma “epidemia de transexualização”, que teria no esporte mais uma plataforma. O projeto acabou sendo arquivado dias depois²⁰, mas o debate acerca do direito de pessoas trans ao esporte segue acontecendo e, mais recentemente, projetos de lei foram protocolados em municípios como Londrina (PR) e Sorocaba (SP), com o objetivo de restringir e proibir a participação de pessoas trans até mesmo de competições esportivas amadoras²¹.

No momento em que escrevo a versão final deste artigo, o Brasil tem novamente um presidente que representa um partido de esquerda, Luíz Inácio Lula da Silva, que superou Bolsonaro em eleições bastante acirradas. Em meio a um processo de retomada de políticas e programas sociais desmontados em gestões anteriores e à tentativa de estabelecimento de políticas com maior diálogo com demandas de grupos sociais historicamente subalternizados, o governo federal vê-se diante de um cenário em que tem de negociar a aprovação de projetos com um Legislativo de configuração bastante conservadora.

Mais do que isso, em sintonia com a ofensiva antitrans que vem sendo promovida por grupos políticos conservadores nos Estados Unidos²², há novamente uma preocupação com as tentativas de políticos ultraconservadores brasileiros de encampar debates públicos que tratam da retirada ou da restrição de direitos de cidadania voltados mais especificamente às pessoas LGBTI+, em especial à população trans. No dia 8 de março de 2023, em uma sessão na Câmara

20 Em 22 de outubro de 2021, o PL 680/2021, de autoria de Carlos Bolsonaro, foi arquivado pela Câmara de Vereadores da Cidade do Rio de Janeiro. O projeto foi considerado inconstitucional, por legislar sobre um tema considerado de competência da União, não da esfera municipal.

21 Em setembro de 2021, a vereadora Jessião (PP) apresentou, na Câmara Municipal de Londrina (PR), o Projeto de Lei nº 00207/2021, que “dispõe sobre a proibição da participação de atleta identificado em contrariedade ao sexo biológico de seu nascimento” (LONDRINA, 2021). Já em Sorocaba (SP), o vereador Vinicius Aith (PRTB) apresentou o PL 359/2021, “que proíbe a participação de atleta identificado como “transexual” em equipes, times esportivos e em competições, eventos e disputas de modalidades esportivas destinadas a atletas do sexo biológico oposto” (CÂMARA..., 2021). Em ambos os projetos de lei são previstas também sanções ao evento que aceitar a participação de pessoas trans em consonância com o gênero com que se autoidentificam.

22 Nos Estados Unidos, há uma crescente ofensiva contra o acesso ao aborto e a direitos de cidadania da população LGBTI+. Esse fato tem concorrido para que diversos estados onde o Partido Republicano – de tendência mais conservadora – governa ou detém maioria nas casas legislativas tenham promulgado leis que atacam direitos de cidadania da população trans. Um exemplo disso são as legislações que impedem ou restringem o acesso de mulheres trans em competições esportivas, tanto no âmbito escolar e universitário como em esportes de alto rendimento. De acordo com reportagem de Chen (2022), em 18 estados do país foram protocolados projetos de lei que visam a proibir a participação de mulheres trans em competições esportivas femininas, e dez estados já aprovaram ou estabeleceram regulações mais restritivas para o acesso de atletas trans em competições esportivas.

dos Deputados em homenagem ao Dia Internacional das Mulheres, Nikolas Ferreira (PL/MG), deputado federal que obteve o maior número de votos nas últimas eleições, tomou a palavra para fazer um pronunciamento explicitamente transfóbico. Dirigindo-se especialmente contra mulheres trans e travestis²³, o deputado fez falas que não apenas negavam a autodeterminação de gênero e suas mulheridades, mas também reafirmavam o pânico moral, no sentido de que pessoas trans tirariam o espaço de mulheres nos esportes. Outro indicativo da crescente ofensiva legislativa contra as pessoas trans no país são os 69 projetos apresentados em assembleias legislativas do país apenas no ano de 2023²⁴ (AVELAR, 2023). Tal cruzada acontece no mesmo momento em que se amplia a representatividade trans na política institucional, como indica a eleição de Érika Hilton (PSOL-SP) e Duda Salabert (PDT-MG), as primeiras pessoas trans a serem eleitas deputadas federais na história do Legislativo brasileiro.

Ainda que o esporte seja hoje uma das arenas da ofensiva antitrans, ao propor a construção de pedagogias de corpo que partam da crítica à presunção de naturalidade da cis-heteronormatividade, Camargo (2020) pensa o esporte como uma potente plataforma cultural e política de inclusão das pessoas trans e de múltiplas corporalidades e subjetividades:

A educação sobre corpo e gênero nesse recorte é fundamental para produzir pedagogias de corpo que compreendam pessoas trans dentro do espectro humano, com direitos a acessarem os espaços esportivos. Espaços estes que constituem parte significativa da produção cultural do corpo. Atletas podem ser referências de heróis/heróínas. O esporte profissional movimenta significativa a sociedade e economia, sendo também uma profissão, cujo regramento pode excluir pessoas trans desse mercado, caso tome como referência o imperativo cisgênero. (CAMARGO, 2020, p. 15).

Em seu livro *Pedagogias da travestilidade*, Araújo (2022) reconhece que vivemos

23 O deputado federal Nikolas Ferreira subiu à tribuna da Câmara Federal e, após vestir uma peruca, falou: “Hoje eu me sinto mulher, deputada Nicole, e eu tenho algo muito interessante para poder falar. As mulheres estão perdendo o seu espaço para homens que se sentem mulheres. [...] Eles estão querendo colocar uma imposição de uma realidade que não é a realidade. Eu, por exemplo, posso ir à cadeia, caso eu seja condenado por transfobia. E por quê? Por que eu xinguei, eu pedi pra matar? Não, porque no Dia Internacional das Mulheres, há dois anos, eu parabeneizei as mulheres XX. Ou seja, é uma imposição, ou você concorda com o que eles estão dizendo, ou, caso contrário, você é um transfóbico, homofóbico, preconceituoso. E aqui eu não estou defendendo o meu umbigo, a minha liberdade, eu estou aqui pra defender a sua liberdade. A liberdade, por exemplo, de um pai recusar de [sic] um homem de dois metros de altura, um marmanjo, entrar no banheiro da sua filha, sem ser considerado um transfóbico. Liberdade das mulheres, por exemplo, que estão perdendo o seu espaço nos esportes, estão perdendo o seu espaço até mesmo em concursos de beleza” (NIKOLAS, 2023).

24 Além da tentativa de regular a participação de pessoas trans no esporte, outras pautas abordadas nos projetos de lei que atentam contra pessoas trans são: a proibição do uso da linguagem neutra nas escolas; o impedimento de acesso a terapias e procedimentos médicos por parte de crianças e adolescentes trans que desejam fazer suas transições; a implementação do Escola sem Partido como forma de coibir a “ideologia de gênero” nas escolas; a proibição da instalação de banheiros unissex em banheiros públicos e privados; e a tentativa de criminalização do adulta que apoiar uma criança ou adolescente e sua transição de gênero, que seria preso. Para maiores informações, ver o levantamento feito por Avelar (2023).

uma conjuntura difícil, em que a transfobia busca processos de institucionalização. Ao mesmo tempo, por meio da ideia de “pedagogias da travestilidade”, ela destaca a presença e a atuação de representantes trans na política institucional, sobretudo mulheres trans e travestis negras, como fundamental para o trabalho de pedagogização da sociedade em resposta às opressões estruturais e ao fascismo cotidiano:

Cientes que a categoria acusatória “ideologia de gênero” tem suscitado ataques ao princípio de autodeterminação de gênero, [...] as Pedagogias das Travestilidades ocuparão um lugar central de enfrentamento a essa articulação fascista. [...] O trabalho pedagógico crítico acerca das questões de gênero, sexualidade, raça e etnia enfrenta, neste momento histórico, atores e discursos comprometidos com as opressões estruturais. [...] Caberá às Pedagogias das Travestilidades [...] o desafio permanente de dismantelar e modernizar a modernidade/colonialidade traduzida em intenções educacionais e curriculares pretensamente neutras (ARAÚJO, 2022, p. 114).

Para concluir, trago uma fala da hoje ex-deputada estadual Erica Malunguinho durante a audiência pública “Por uma política afirmativa: pessoas trans no esporte”, em agosto de 2019, momento em que havia maior temor em relação às possibilidades de aprovação do PL 346. Ao comentar as múltiplas disputas narrativas e políticas nos últimos anos, ela ressaltou que, em meio às ameaças de ataques a direitos, era significativo considerar a maior representatividade de pessoas trans e negras ocupando assembleias legislativas, como a Alesp, e diversas outras esferas públicas da sociedade, como o esporte. Ainda que tal disputa seja marcada por uma desigualdade na correlação de poderes, ela fez questão de ressaltar como aquela maior representatividade de pessoas trans, acompanhada da apropriação de espaços públicos, possibilitou que um debate, a princípio pautado pela transfobia e pela reiteração da cisgenderidade como norma, se tornasse mais qualificado pela possibilidade de construção de espaços de diálogo e de articulação política como aquele, resignificado por meio da luta pela garantia dos direitos humanos e da plena cidadania da população trans:

[...] dentro do atual cenário político e institucional, *há um desejo e uma radicalidade oposta a este projeto radical de destruição que está em curso. Nós temos horizontes, nós temos caminho, temos perspectivas.* [...] Existe uma resposta, - e nós estamos dando uma resposta objetiva a um projeto de lei de um deputado desta casa, que foi apresentado em Brasília e que está sendo replicado em outros estados da federação, mas acima de tudo nós estamos nos colocando afirmativamente em relação a um projeto de lei que inibe a nossa possibilidade de acesso às práticas esportivas. [...] *Nós não somos, ao contrário do que pensam, só um corpo em trânsito, só um corpo biológico em transição, corpos em transmutação, nós somos seres viventes.* [...] Nós somos porque somos, porque isso diz respeito às nossas humanidades. É por isso que estamos aqui, por isso nunca sucumbimos, *porque a nossa humanidade, como diz a Sueli Carneiro, ela é inegociável. E é a partir desse ponto que tensionamos a sociedade e fazemos a história progredir, se expandir e se elaborar para os lugares*

vividus, que é a diversidade como regra de qualquer organização. (grifos nossos).²⁵

REFERÊNCIAS

1. ALTAIR Moraes estreia na política com objetivo de propor ações efetivas para a transformação social. **Republicanos 10 São Paulo**, São Paulo, 15 abr. 2019. Disponível em: <https://republicanos10sp.org.br/noticias/altair-moraes-estrela-na-politica-com-objetivo-de-propor-acoes-efetivas-para-transformacao-social/>. Acesso em: 6 jun. 2023.
2. ARAÚJO DOS PASSOS, Maria Clara. **Pedagogias das Travestilidades**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2022.
3. AVELAR, Dani. Brasil tem um novo projeto de lei antitrans por dia e “efeito Nicolas” preocupa. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 20 mar. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/03/brasil-tem-um-novo-projeto-de-lei-antitrans-por-dia-e-efeito-nikolas-preocupa.shtml>. Acesso em: 6 jun. 2023.
4. BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de lei nº2200/2019**: Dispõe sobre a proibição da participação de atletas transexuais do sexo masculino (homens travestidos ou fantasiados de mulher) em competições do sexo feminino em todo o Território Nacional. Brasília (DF): Câmara dos Deputados, 2019a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2197492>. Acesso em: 6 jun. 2023.
5. BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de lei nº2.639/2019**: Estabelece o sexo biológico como critério exclusivo para a definição do gênero em competições esportivas oficiais no Brasil. Brasília (DF): Câmara dos Deputados, 2019b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2200309>. Acesso em: 6 jun. 2023.
6. BRASIL. Câmara dos Deputados. **Sessão: 208.4.53.O**: Transcrição da fala do Orador: Jair Bolsonaro, PP/RJ. Brasília (DF): Câmara dos Deputados, 30 nov. 2010.
7. BRITO, Leandro Teofilo de; PONTES, Vanessa Silva. “Tiffany abreu is still one of the guys” – uma discussão sobre transgeneridade no espaço do voleibol. Anais X Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte e VI Congresso Internacional de Ciências do Esporte (CONICE). Vitória (ES), 2015. Disponível em: <http://congressos.cbce.org.br/index.php/conbrace2015/6conice/paper/view/6922/3651>. Acesso em: 8 jun. 2023.
8. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

²⁵ Trecho da fala da deputada estadual Erica Malunguinho na audiência pública “Por uma política afirmativa: pessoas trans no esporte”, realizada no dia 05 de agosto de 2019, na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Gravado, transcrito e editado pelo pesquisador.

9. CÂMARA vota projeto que proíbe atletas “trans” em equipes do sexo biológico oposto. **Vinicius Aith** (site), Sorocaba (SP), 11 ago. 2022. Disponível em: <https://viniciusaith.com.br/camara-vota-projeto-que-proibe-atletas-trans-em-equipes-do-sexo-biologico-oposto/>. Acesso em: 6 jun. 2023.
10. CAMARGO, Eric Seger. **Pessoas trans no esporte: os jogos da cisnormatividade**. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/218439>. Acesso em: 9 jun. 2023.
11. CANOSSA, Carolina; PEREIRA, Felipe. Tandara diz que Tiffany “segura braço” e discorda de presença na Superliga. **UOL Esportes**, 2 fev. 2018. Disponível em: <https://www.uol.com.br/esporte/volei/ultimas-noticias/2018/02/02/tandara-diz-que-tiffany-segura-braco-e-d discorda-de-presenca-na-superliga.htm> . Acesso em: 6 jun. 2023
12. CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, n. 21, v. 2, p. 323-345, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p323>. Acesso em: 6 jun. 2023.
13. COI - Comitê Olímpico Internacional. **IOC Consensus Meeting on Sex Reassignment and Hyperandrogenism**. Lausanne: COI, 2015. Disponível em: https://stillmed.olympic.org/Documents/Commissions_PDFfiles/Medical_commission/2015-11_ioc_consensus_meeting_on_sex_reassignment_and_hyperandrogenism-en.pdf. Acesso em: 6 jun. 2023.
14. CHEN, David W. Transgender athletes face bans from girls’ sports in 10 U.S. states. **The New York Times**, Nova York, 24 maio 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/article/transgender-athlete-ban.html>. Acesso em: 6 jun. 2023.
15. FACHINNI, Regina. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: FACHINNI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins (orgs.). **Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
16. GARCIA, Rafael Marques; PEREIRA, Erik Giuseppe Barbosa. Uma análise axiológica dos projetos de lei sobre pessoas trans e esporte no Brasil. **Educación Física y Ciencia**, La Plata, vol. 22, n° 4, p. 1-26, out./dez. 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439965962010..> Acesso em: 6 jun. 2023.
17. GONZALEZ, Mariana. Érica Malunguinho: “Trans têm mais a oferecer do que apenas pautas LGBTs”. **Universa UOL**, 1 jan. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/01/01/erica-malunguinho.htm>. Acesso em: 6 jun. 2023.
18. JÚNIOR, André. Erica Malunguinho rebate PL de Altair Moraes: “Não há conhecimento algum sobre identidade de gênero”. **Observatório G**, 2019a. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/destaque/erica-malunguinho-rebate-pl-de-altair-moraes-nao-ha-conhecimento-algum-sobre-identidade-de-genero>. Disponível em: 6 jun. 2023.

19. JÚNIOR, André. Erika Hilton, da Bancada Ativista, fala sobre PL que pretende proibir transexuais no esporte. **Observatório G**, 2019b. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/destaque/erika-hilton-da-bancada-ativista-fala-sobre-pl-que-pretende-proibir-transexuais-no-esporte>. Acesso em: 6 jun. 2023.
20. JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Revista Psicologia Política*, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7427421>. Acesso em: 6 jun. 2023.
21. LEITE, Marcela. Alesp: deputado do PSL diz que tiraria “a tapa” trans de banheiro feminino. In **UOL**, 03 de abril de 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/04/03/alesp-deputado-do-psl-diz-que-tiraria-a-tapa-trans-de-banheiro-feminino.htm>. Acesso em: 6 jun. 2023.
22. LONDRINA. Câmara Municipal dos Vereadores. **Projeto de lei nº 00207/2021**: Dispõe sobre a proibição da participação de atleta identificado em contrariedade ao sexo biológico de seu nascimento em equipes e times esportivos e em competições, eventos e disputas de modalidades esportivas no município de Londrina e dá outras providências. Londrina: Câmara Municipal dos Vereadores de Londrina, 2021. Disponível em: <https://www.cml.pr.gov.br/projetos/2021/PL002072021.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2023.
23. MATTOS, Amana Rocha. Discursos ultraconservadores e o truque da “ideologia de gênero”: gênero e sexualidades em disputa na educação. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 573-586, set./dez. 2018. Disponível em: pepsic.bvsalud.org. Acesso em: 6 jun. 2023.
24. MATTOS, Amana Rocha *et al.* Educação e liberdade: apontamentos para um bom combate ao Projeto de Lei Escola sem Partido. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). **Escola “sem” Partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: LPP/UFRJ, , 2017. p. 87-104.
25. MENESES, Daniela. Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la “ideología de género”. **Anthropologica**, Lima, v. 37, n. 42, p.129-154, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/21041>. Acesso em: 7 jun. 2023.
26. MÊS do Orgulho LGBTQIAP+, série Reflexões - Tiffany, do vôlei, fala sobre seu legado: “Treino e trabalho como qualquer outra mulher”. **ESPN.com**, 28 jun. 2022. Disponível em: https://www.espn.com.br/espnw/artigo/_/id/10562919/mes-do-orgulho-lgbtqiap+-serie-reflexoes---tiffany-do-volei-fala-sobre-seu-legado-treino-e-trabalho-como-qualquer-outra-mulher. Acesso em: 6 jun. 2023.
27. MISKOLCI, Richard.; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-748, set./dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/Ns5kmRtMcSXDY78j9L8fMFL/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 6 jun. 2023.

28. NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.
29. NIKOLAS faz discurso transfóbico na Câmara no Dia da Mulher: ‘Imposição’. **UOL**, 8 mar. 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/03/08/nikolas-faz-discurso-transfobico-na-camara-no-dia-da-mulher-imposicao.htm>. Acesso em: 3 jun. 2023.
30. NOMURA, Bruno. Inconstitucionais, projetos que tentam barrar transexuais no esporte seguem sem resolução. **Agência Lupa**, 28 jun. 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2021/06/28/projetos-atletas-trans-esporte/>. Acesso em: 6 jun. 2023.
31. NOMURA, Bruno; MALVEZZI, Paulo. Em 3 anos, deputados apresentaram mais de 120 PLs anti-LGBTI+ nos estados. **Diadorim**, 28 jul. 2022. Disponível em: <https://adiadorim.org/especial/2022/07/em-3-anos-deputados-apresentaram-mais-de-120-pls-anti-lgbti/>. Acesso em: 6 jun. 2023.
32. PIRES, Barbara Gomes. **A gestão da integridade: corpo, sujeição e regulação das variações intersexuais no esporte de alto rendimento**. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/43631180/A_Gest%C3%A3o_da_Integridade_corpo_sujei%C3%A7%C3%A3o_e_regula%C3%A7%C3%A3o_das_varia%C3%A7%C3%B5es_intersexuais_no_esporte_de_alto_rendimento_Tese_2020_. Acesso em: 4 jun. 2023.
33. PIRES, Barbara Gomes. Pânicos de gênero, tecnologias de corpo. **Estudos Feministas**, Florianópolis (SC), v. 29, n. 2, p. 1-14, 2021. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/48628365>. Acesso em: 6 jun. 2023.
34. PISANI, Mariane da Silva; PINTO, Maurício Rodrigues. Expressões e corporalidades de mulheres cis e homens trans no ambiente futebolístico. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis (SC)v. 29, n. 2, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n279331>. Acesso em: 6 jun. 2023.
35. RIO DE JANEIRO. Câmara Municipal dos Vereadores. **Projeto de lei nº 680/2021**: Dispõe sobre a proibição da participação de atleta identificado como “transexual” em equipes e times esportivos e em competições, eventos e disputas de modalidades esportivas realizados na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Câmara Municipal Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <http://www2.camara.rj.gov.br/atividade-parlamentar/processo-legislativo/legislatura-11/pl>. Acesso em: 6 jun. 2023.
36. RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *In*: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017. p. 62-128.
37. SÃO PAULO. Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Projeto de lei nº 346/2019: Estabelece o sexo biológico como o único critério para definição do gênero de competidores em partidas esportivas oficiais no Estado. São Paulo, 2 abr. 2019.

- Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000261787>. Acesso em: 6 jun. 2023.
38. SILVEIRA, Viviane Teixeira; VAZ, Alexandre Fernandes. Doping e controle de feminilidade no esporte. **Cadernos Pagu**, 42, p. 447-475, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400420447>. Acesso em: 6 jun. 2023.
39. VASCONCELOS, Caê. Erica Malunguinho: mulher trans, deputada, educadora e artista plástica. In **Ponte Jornalismo**, 29/01/2020. Disponível em: <https://ponte.org/erica-malunguinho-mulher-trans-deputada-educadora-e-artista-plastica/>. Acesso em: 6 jun. 2023.
40. VECCHIOLI, Demétrio; CARNEIRO, Gabriel. “Achou ruim?” **UOL Esportes**, 18 out. 2018. Disponível em: <https://www.uol/esporte/especiais/entrevista-tiffany-abreu.htm#leia-mais>. Acesso em: 6 jun. 2023.
41. VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19685>. Acesso em: 6 jun. 2023.
42. VENCATO, Anna Paula; CORRÊA VIEIRA, Regina Stella. Uma Virada conservadora: pânico moral, mídias digitais, (des)ilusões e (des)afetos no Brasil dos anos 2010. **Revista Eletrônica Interações Sociais**, v. 5, n.1, p. 10-29, 2022. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/reis/article/view/14035>. Acesso em: 5 jun. 2023.
43. WEEKS, Jeffrey. **Sex, politics and society**: the regulation of sexuality since 1800. New York: Routledge, 1981
44. WILKISON, Adriano; SCHIMIDT, Fernanda. “Dama de Ferro: Ana Paula conta como enfrentou assédio sexual no vôlei e como virou ícone da direita na internet”. **UOL Esportes**, 14 set. 2018. Disponível em: <https://www.uol/esporte/especiais/ana-paula-volei.htm#transexual-no-esporte-e-barreira-perigosa-para-mulheres?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 6 jun. 2023.

Maurício Rodrigues Pinto

Professor de História na Rede Municipal de Ensino de Campinas. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre os Marcadores Sociais da Diferença. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2221-4187>. E-mail: maorodrigues@usp.br

ANTROPOLÍTICA



55.2

2º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331

REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



**MÚLTIPLOS OLHARES
SOBRE O PAPEL ATUAL
DAS RELIGIÕES NO CAMPO
POLÍTICO GLOBAL**

Múltiplos olhares sobre o papel atual das religiões no campo político global

Multiple perspectives on the current role of religions in the global political field

Renata Siuda-Ambroziak

Uniwersytet Warszawski, Varsóvia, Polônia

Joana Bahia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Marcelo Ayres Camurça

Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

O mundo atual tornou-se um campo muito fértil para o estudo do papel da religião no espaço público e do impacto de suas transformações nas sociedades e culturas, mostrando urgência para as análises atualizadas, especialmente da relação dialética entre a religião e o mundo político. Atualmente observamos cada vez mais o rápido aumento do poder da religião: as igrejas e os novos movimentos religiosos tornam-se engajados politicamente e começam a exercer uma influência sem precedentes nas políticas internas e externas dos Estados onde atuam, frequentemente estabelecendo conexões com movimentos conservadores. Várias religiões e igrejas, justificadas pela valorização de um projeto missionário global, se expandem globalmente, tornando-se transnacionais. Com esses deslocamentos transportam-se novas ideias políticas, que marcam ainda mais a importância da relação entre religião, política e direitos humanos. O dossiê busca examinar as tensões, os discursos empregados, as alianças estabelecidas e as razões, ações e estratégias empreendidas para a promoção ou consolidação de posições do religioso e do político no espaço público dos estados nacionais em diferentes partes do mundo. Nesses lugares, a importância da religião na vida política e social é indubitável, independentemente da tradição religiosa; a presença e as influências políticas dos líderes religiosos são bem conhecidas e cada vez mais visíveis, assim como a proximidade ou o distanciamento crítico que mantêm com as elites do poder, às vezes apoiando-as ou desafiando-as abertamente.

Palavras-chave: Religião, Religiosidades, Espaço público, Política.

ABSTRACT

The current world has become a very fertile field for studying the role of religion in the public space and the impact of its transformations on societies and cultures, showing urgency for updated analysis, especially of the dialectical relationship between religion and the political world. Today, we are witnessing an increasingly rapid increase in the power of religion: churches and new religious movements become politically engaged and begin to exert unprecedented influence on the internal and external policies of the states where they operate, often establishing connections with conservative movements. Several religions and churches, justified by the appreciation of a global missionary project, expand globally, becoming transnational. With these shifts, new political ideas are transported, which further highlight the importance of the relationship between religion, politics and human rights. The dossier seeks to examine the tensions, the discourses employed, the alliances established and the reasons, actions and strategies undertaken for the promotion or consolidation of religious and political positions in the public space of national states in different parts of the world. In these places, the importance of religion in political and social life is undoubted, regardless of religious tradition; the presence and political influences of religious leaders are well known and increasingly visible, as well as the closeness or critical distance they maintain with the power elites, sometimes openly supporting or challenging them.

Keywords: Religions, Religiosities, Public space, Politics.

A relação entre religião e política tem uma longa e complexa história na cultura e no espaço público em todo o mundo, caracterizando-se ora pela concorrência ou pela inimizade, ora pela complementaridade e pela cooperação na busca de objetivos comuns. A religião age de diferentes maneiras no meio político, como uma fonte de inspiração que impulsiona a resistência contra a ordem estabelecida, explicando o envolvimento dos seus afiliados nos movimentos políticos e sociais que promovem mudanças, mas também como uma força estabilizadora por trás do domínio e da ordem existentes, que se opõem às mudanças, até mesmo àquelas que poderiam ser vistas como naturais, positivas ou desejadas.

Apesar dos limites impostos ao conhecimento científico por características do fenômeno religioso, que é difícil ou até impossível de definir de uma maneira universal, penetrar o tema de modo acadêmico e compreendê-lo através de dados objetivos, números e estatísticas é e vai continuar sendo de extrema importância. No caso da relação entre religião e política, o invisível, paradoxalmente, se revela, às vezes, mais importante do que o tangível, traduzindo-se

em decisões que marcam não somente as perspectivas da salvação dos indivíduos no contexto escatológico, mas também a vida cotidiana, aqui e agora, e o futuro das sociedades. Esses fenômenos necessitam ser contemplados por uma interpretação que entrecruza a antropologia da política e a antropologia da religião, demonstrando que a complexa natureza humana pode ser religiosa e política ao mesmo tempo.

O mundo atual tornou-se um campo muito fértil para o estudo do papel da religião no espaço público e do impacto de suas transformações nas sociedades e culturas, mostrando urgência para as análises atualizadas, especialmente da relação dialética entre a religião e o mundo político. Essas áreas têm se entrelaçado na história da humanidade por séculos, apesar das aspirações do Ocidente para tornar, depois da Revolução Francesa, as suas repúblicas estados laicos, seculares e racionais¹. Atualmente observamos cada vez mais o rápido aumento do poder da religião: as Igrejas e os novos movimentos religiosos tornam-se engajados politicamente e começam a exercer uma influência sem precedentes nas políticas internas e externas dos Estados onde atuam, frequentemente estabelecendo conexões com movimentos conservadores. Várias religiões e igrejas, justificadas pela valorização de um projeto missionário global, se expandem globalmente, tornando-se transnacionais; algumas seguem os fluxos migratórios, outras buscam seu lugar, bem como a legitimidade social e política, em espaços religiosos consagrados e no campo religioso global, altamente competitivo. As velhas “terras de missões”, como a Ásia, a África e a América (aqui em especial o Brasil), tornam-se paradoxalmente exportadoras de missionários: o sagrado se desloca do Oriente para o Ocidente, da periferia para o centro, do Sul Global para o resto do mundo (FREESTON, 2010). Muitas publicações transmitem uma visão unipolar da globalização religiosa, na qual a propagação religiosa é imaginada como uma difusão unidirecional das religiões europeias nas Américas, na África e na Ásia como consequência das viagens de exploradores, missionários e mercadores europeus; embora essa apresentação histórica seja importante, ela também representa inadequadamente o crescimento atual dos fluxos religiosos transnacionais (OOSTERBAHN; VAN DE KAMP; BAHIA 2020).

Enquanto os fatores econômicos desempenham um papel importante nesse processo, a migração sempre envolve vários fatores sociais e culturais (PATARRA, 2005), incluindo religiosos (LEVITT, 2007; MARTES, 1999). Os empresários religiosos brasileiros passam a se voltar para os fins missionários, e os espaços religiosos brasileiros tornam-se cruciais para a criação e a continuidade de redes sociais transnacionais (BESERRA, 2006; DIAS, 2006;

¹ A secularização é um processo de redefinição de normas que visam reorganizar o espaço do religioso e remover o poder social do universo eclesialístico. Laicidade é um movimento restrito à esfera política, que visa desvincular o Estado da influência da religião.

SHERRINGHAM, 2013). Embora a migração seja importante para a disseminação de ideias religiosas, é importante ir além de um quadro explicativo da globalização religiosa apenas em termos de padrões de migração. Embora as viagens desempenhem um papel fundamental, representantes de várias nacionalidades procuram (e encontram) religiões brasileiras em seu país de origem sem a mediação de um imigrante brasileiro. A disseminação das religiões brasileiras também ocorre por meio de buscadores espirituais e turistas, que viajam de e para o Brasil, e por meio da circulação de performances religiosas objetos e mídia (OOSTERBAHN; VAN DE KAMP; BAHIA, 2020; ROCHA; VÁSQUEZ, 2013; VAN DE KAMP, 2016a, 2017).

Com esses deslocamentos transportam-se novas ideias políticas, que marcam ainda mais a importância da relação entre religião, política e direitos humanos. Em seu estudo, Aramis Silva (2020) analisa os papéis dos líderes religiosos latino-americanos (e dos brasileiros em particular) na criação de novas esferas de comunicação, movimento que tem sido muito importante para a expansão da Igreja da Comunidade Metropolitana, que aborda, no contexto cubano, uma série de desafios globais, como as desigualdades produzidas por noções hierárquicas de raça, gênero e orientação sexual. Silva analisa os regimes de discurso dos líderes da igreja e mostra como eles possibilitam novas formas de ativismo político. A Igreja da Comunidade Metropolitana foi fundada em Cuba em uma época em que grupos fundamentalistas pentecostais estavam se expandindo na ilha. Armados com o chamado evangelho da prosperidade, esses grupos criticaram o regime cubano e promoviam as normas tradicionais de gênero e sexualidade. Na mesma época, no entanto, os direitos dos homossexuais foram incluídos na “agenda revolucionária” de Cuba, e os grupos LGBT se tornavam mais visíveis na sociedade. Silva descreve a fusão do discurso religioso com o político e o surgimento de novas formas de subjetividade religiosa e política, mostrando como esses regimes de discurso estão inseridos em redes sociotecnológicas, apoiadas no WhatsApp e em plataformas eletrônicas semelhantes.

Percebemos, portanto, que muitos Estados do Ocidente, apesar de se tornarem formalmente laicos, passam no século XXI por episódios múltiplos referentes às relações muito estreitas entre as instituições religiosas e o Estado, evidenciando uma forte presença da religião no espaço público. O fenômeno não pode ser, aliás, considerado novo nem desconhecido, pois a ausência da neutralidade política das instituições religiosas remonta a tempos antigos. A discussão acadêmica em torno da laicidade dos Estados e dos processos da secularização nas sociedades contemporâneas fez-se, porém, ainda mais presente desde os finais do século XX, por causa da súbita expansão de vários fundamentalismos religiosos aliados ao conservadorismo político exacerbado. Com essa “onda” cresceu no mundo o número de políticos declaradamente religiosos, reforçando a relação direta entre identidade religiosa, política partidária e votos

eleitorais. Essa tendência tem permanecido estável, por enquanto, e algumas instituições e líderes religiosos investem até em seus próprios partidos políticos.

Recentemente, muito se fala da presença da religião no espaço público, tanto na política como nas mídias radiofônica e televisiva, que dão acesso a formas completamente novas de difundir e experimentar a fé, ao mesmo tempo reforçando as relações das igrejas e de seus líderes com o mundo político: as igrejas promovem os candidatos durante o período eleitoral, exercem uma pressão forte sobre os políticos e mobilizam seus fiéis a exercer o voto segundo convicções e filiações religiosas. Isso, por sua vez, possibilita que as igrejas realizem parcerias políticas e frentes parlamentares de maneira efetiva. Elas funcionam, de fato, numa situação em que não há nenhuma neutralidade nas relações com o Estado, com compromissos fortes de apoio mútuo por ambas as partes, intercambiando *expertise* política no campo religioso e rituais sagrados no campo político, a exemplo do caso analisado na obra de Duarte (2012), que aborda a participação da Frente Parlamentar Evangélica no cotidiano do legislativo no Congresso Nacional. O caso especial entre todos os evangélicos constituem, no ambiente latino-americano, especialmente brasileiro, as igrejas (neo)pentecostais, que romperam, no período da redemocratização, com o clássico “afastamento do mundo”, iniciando o processo da “(neo)pentecostalização” não somente do espaço religioso, mas do espaço público em geral. Nesse contexto, as denominações históricas sofreram mudanças precisamente nesta direção para não perder seus fiéis; políticos faziam “romarias” antes do pleito aos líderes religiosos (neo)pentecostais; e os eleitores brasileiros perguntavam aos candidatos qual era a sua afiliação (de preferência cristã) e professados valores religiosos.

No palco político e em suas relações com os Estados na primeira década do século XXI, as religiões demonstram, portanto, uma expansão acompanhada pelo alargamento perceptível de sua presença nas mais variadas esferas espaço público, por meio da visão de mundo repassada aos fiéis, de estratégias sociopolíticas aplicadas para a sua expansão e de seu engajamento institucional nos processos eleitorais, exercendo cada vez maior influência nas políticas local, regional e global. A presença da religião no espaço público, especialmente na política, está diretamente relacionada não somente com as leis introduzidas na ordem jurídica encimada por Estados – muitas vezes, como já mencionamos, teoricamente comprometidos com os princípios da laicidade –, mas também com a implementação dessas leis nas práticas sociais. As relações entre Estado e religião tornam-se, por isso, pouco inteligíveis sem a adoção de perspectivas científicas capazes de explicá-las, e é imprescindível pesquisar não somente alguns dispositivos legais, mas também as práticas efetivas que implicam essas relações, providenciando-lhes legitimidade social.

O desenvolvimento do empenho religioso no percurso das várias transformações sociopolíticas e econômicas em curso, que deveriam ser alguns dos pontos de referência das relações entre o Estado e essas Igrejas, mostra um forte engajamento político das igrejas e dos líderes religiosos e a grande mobilização eleitoral dos seus fiéis, assim como outros mecanismos que possibilitam a transformação da identidade religiosa em um eficiente capital político; atualmente, promovem até mesmo a percepção da centralidade da religião sobre as demais esferas da vida social, graças a uma “cosmologia totalizante” e “mágica” dos adeptos, em meio a um mundo fragmentado e “desencantado”. Isso nos remete às clássicas ideias weberianas e durkheimianas, que provam o grande potencial das religiões no espaço público para orientar a conduta e providenciar uma ética para toda a sociedade, mas também às situações em que as igrejas fazem campanhas eleitorais controvertidas de forma explícita, recebendo críticas e causando desconforto na parcela numericamente crescente das populações de vários países que se identificam como “sem religião” ou constroem sua identidade religiosa individualmente, a partir da combinação de elementos de diferentes tradições religiosas (HERVIEU-LÈGER, 2006), tentando fazer isso no ambiente de respeito e diálogo entre as esferas do poder político e da consciência individual (HABERMAS, 2006).

Ao acompanhar o raciocínio weberiano, podemos notar que as convulsões sociais e políticas eram movidas no Ocidente por argumentos bíblicos praticamente até o século XVII. Condenavam-se a injustiça e a tirania do rei, e a liberdade era defendida com base nos textos religiosos (HILL, 2003). Por mais que a Bíblia continuasse um livro extremamente relevante nos séculos seguintes, a partir da modernidade as revoluções passaram a ser legitimadas pelas ideias republicanas de liberdade, igualdade e fraternidade. Isso, no entanto, não significava o crepúsculo ou o desaparecimento da religião no espaço público. Um bom exemplo é o Brasil: no início da República foi introduzido o princípio da separação entre Estado e Igreja. Seguindo a vertente de interpretação sugerida por Siuda-Ambroziak (2017; 2019), no entanto, apesar de o Estado ter deixado de subsidiar a Igreja Católica, o ensino foi declarado leigo, os casamentos tornaram-se civis, os cemitérios foram secularizados e incorporaram-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que abriu o caminho para um pluralismo religioso vibrante. A amplitude desse projeto, que colocava o Brasil dos finais do século XIX à frente de muitos países comprometidos com os princípios da laicidade do Estado, não mudou muito as práticas diárias que realmente configuraram as relações entre Estado e religião, totalmente externas às soluções jurídicas.

A separação formal entre Estado e Igreja no Brasil, portanto, consolidada no regime

republicano, não significou a recusa ou a perseguição do religioso. O fim do padroado régio não provocou, na prática, o rompimento entre as duas instituições, pois a moral religiosa era uma importante aliada da política republicana. Em outras palavras, ensinamentos católicos acerca da honra e do civismo eram importantes naquele cenário político nascente (BARROS, 1971). A continuação desse laço também foi possível graças à existência de uma oligarquia política que não almejava, na verdade, uma modernização laicizadora – seu projeto visava a muito mais avanços naquilo que foi julgado necessário para os negócios, continuando conservador nos costumes e na compreensão da moral (MANOEL, 1996). Isso não significa que a relação entre Estado e Igreja foi totalmente pacífica – ao contrário, no século XIX havia vários conflitos entre as duas partes. No entanto, e apesar disso, o período da Primeira República experimentou também desde cedo relações entre Estado e religião que se distanciavam da Constituição então vigente, com seus dispositivos sujeitos a interpretações variadas, o que, numa sociedade ainda majoritariamente católica e muito religiosa, permitiu uma “acomodação” da lei à posição de destaque ocupada pelo catolicismo, enquanto religião dominante. Desse modo, a prática cotidiana não foi necessariamente marcada pela separação entre Estado e religião, implicada pela ideia do laicismo republicano.

Podemos, então, pelo menos teoricamente, identificar, na história republicana do Brasil, dois modelos básicos de laicidade experimentados pelo país nas primeiras décadas da República: um modelo de separação, definido pela Constituição de 1891, e um modelo de cooperação, estabelecido pela Constituição de 1934 e, de certa maneira, mantido até hoje, quando essa divisão continua a não ser clara na realidade social e política do país. O período posterior à primeira Constituição com certeza foi marcado pela visível tentativa por parte da Igreja Católica, através da mobilização de militantes católicos, da garantia do reconhecimento jurídico de sua legítima posição. Mas não se deve concluir que o Estado se manteve ao longo desse tempo distante da Igreja, assumindo realmente uma postura laica. Vieira (2007, p. 367) reconhece que, já no início do século XX, antes das mudanças da Era Vargas,

uma série de [...] fatores estava colaborando para estreitar os laços entre a Igreja e a classe política [...]. [...] o inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira aproximação entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento e aceitação recíprocos.

Apesar das posturas laicistas da Primeira República – como a ausência da menção de Deus no preâmbulo da Constituição, a retirada dos símbolos religiosos dos espaços públicos e o caráter leigo do ensino público –, havia várias e notórias “exceções à regra”: as constituições estaduais vigentes invocavam Deus em seus preâmbulos; os crucifixos foram cedo reintroduzidos

nas escolas e nos tribunais de todos os estados (São Paulo, o último deles a fazê-lo, oficializou a presença do crucifixo em 1912); pelas razões eleitorais, visando à conquista dos votos dos católicos, alguns estados acatavam a situação na qual foi ministrado obrigatoriamente o ensino religioso (caso de Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Santa Catarina, Ceará, Sergipe e Pernambuco). (GIUMBELLI, 2002)

Cabe ressaltar que a Igreja Católica, valendo-se da retórica racial aliada aos regimes de repressão policial do Estado, perseguia seus concorrentes, entre eles as religiões mediúnicas (espiritismo, umbanda e candomblé) e, em especial, as religiões afro-brasileiras, construindo, para esses fins, fortes alianças com o Estado (BANDEIRA, 2000), compondo novas formas de controle na esfera pública, acusando religiosidades, por exemplo, de práticas de charlatanismo e medicina ilegal (GIUMBELLI, 2008). O crescimento das religiosidades mediúnicas a partir dos anos 1940 convocou a promoção da campanha da Igreja de esclarecimento aos católicos, visando a coibir práticas sincréticas e populares e promover práticas de intolerância religiosa a partir de textos publicados pela elite eclesiástica leiga e não leiga, na forma de livros bastante popularizados, ou no uso das imprensas laicas para divulgação expressa e contrária às práticas populares, como as oferendas à Iemanjá (BAHIA, 2018, 2023). Por muitas décadas a grande heresia será o sincretismo, apesar da prática de sincrética livre ter sido implementada no nível “grassroots”, de fato, desde os inícios da colonização (SIUDA-AMBROZIAK, 2013, 2016), ora visto como contagiante e patológico, ora como o elemento negativo definidor das religiões afro-brasileiras, que formariam uma religiosidade não original, sem conteúdo próprio. Franca (2012) mostra que até praticamente os anos 1990 o tema e mesmo a palavra “sincretismo” se faziam presentes na maior parte dos documentos conciliares como uma questão incômoda, e o clima entre católicos e umbandistas continua bastante beligerante na manutenção das assimetrias ligadas a quem de fato possui os instrumentos da salvação.

Como podemos ver, o papel crucial na definição do novo regime das relações do campo religioso com a República continuava a ser exercido pela Igreja Católica, abertamente contrária à sua separação do Estado, com líderes empenhados fortemente na defesa dos privilégios institucionais ou ao menos no reconhecimento da preeminência do catolicismo na nova Constituição – o texto constitucional aprovado em 1891, que mostrou a independência do Estado em relação à religião e da religião em relação ao Estado, era fortemente criticado pela hierarquia. Mas, por outro lado, o país não deixou de ser, por conta da Proclamação da República, esmagadoramente católico, e o quadro administrativo do Estado teoricamente laico era preenchido por um povo católico. Por isso, muito cedo começaram a se estreitar de novo as relações entre a Igreja e o Estado, e elas foram adotadas na prática e legitimadas na teoria, ainda

que sem base constitucional expressa, o que acabou por definir um padrão de laicidade que se mantém no Brasil até hoje (GIUMBELLI, 2002). Na época de Getúlio Vargas, com o novo texto da Constituição de 1934, já se permitia oficialmente o ensino religioso, o casamento na Igreja voltou a ter validade civil, e as duas “partes” abriram mão da possibilidade de “colaborar” ainda mais, marcando a reaproximação legal entre Estado e religião. Nos anos do Estado Novo (1937-1945), quando o Brasil passou a ser comandado por Getúlio Vargas, o chefe da polícia varguista, Filinto Müller, passou a exigir o registro das casas de santo na delegacia de polícia, a partir de 1941. Nesse período, as batidas policiais eram constantes; tanto que, para se defenderem, os chefes de terreiros e líderes afro-brasileiros passaram a criar federações afro-religiosas, de modo a proteger o culto, como as federações de umbanda criadas no Rio de Janeiro (BROWN, 1985). Esse registro obrigatório de todos os cultos afro-brasileiros na polícia perdurou até 1970.

A Constituição como tal se manteve, no entanto, nas suas versões sucessivas, subordinada ao princípio da separação (artigo 17 da Constituição Federal de 1934; artigo 19 da Constituição Federal de 1988) e, pelo menos em teoria, em favor da autonomia das instituições religiosas, enquanto se mantivessem dentro dos limites da lei e da “moralidade”. Assim, podemos dizer que a Igreja Católica, ao conquistar a liberdade de atuação no espaço público, abriu esse espaço também para outras entidades religiosas, incluindo aquelas cujo impacto na sociedade e na política brasileira nas últimas décadas é difícil de sobrestimar – as evangélicas pentecostais e neopentecostais.

A partir da década de 1980, os evangélicos, em especial os pentecostais, ocupam um lugar de visibilidade na esfera pública brasileira, principalmente na política e na mídia, âmbitos em que são aplicadas as leis de marketing religioso para expansão a igreja em questão (CAMPOS; NERI, 2020; MARIANO, 2004; SIUDA-AMBROZIAK 2013, 2017). A veiculação dessas ideias na imprensa e na mídia pelos católicos desde os anos 1940, somada à entrada dos grupos pentecostais e neopentecostais e às suas articulações com segmentos do catolicismo mais conservadores no campo político nas décadas posteriores, acirrará o problema da intolerância religiosa no Brasil de um modo geral, mas em especial em relação às religiões afro-brasileiras, pois dominam o importante léxico da possessão e dos usos corporais, que será posteriormente ressignificado no campo pentecostal (SILVA, 2007). Por outro lado, a partir da década de 2000 – com a criação do Dia de Combate à Intolerância, a constituição de comissões estaduais, frentes parlamentares entre 2011 e 2018 (VITAL DA CUNHA, 2021) e vários outros modos de mobilização –, as religiões afro-brasileiras buscam se articular na luta contra a intolerância religiosa, promovida por setores pentecostais e neopentecostais e conservadores católicos (CAMPOS; NERI, 2020).

Tal situação suscita, no entanto, várias perguntas e interpretações, algumas sobre as causas da força organizativa e do poder de barganha das igrejas (neo)pentecostais. De fato, forjam uma nova cultura política do país, influenciando e orientando seus fiéis a reivindicar uma voz maior no espaço público e ampliar o impacto cultural, social e político de suas denominações, travando uma verdadeira “guerra santa” contra as forças do mal em todas as esferas da vida.

O grande desafio dos pesquisadores que trabalham com os temas de religião e política, portanto, é entender e explicar, entre outros fins, como estes dois campos interagem entre si, se entrelaçam e trabalham em uma sociedade, o que eles permitem, o que silenciam, de quais discursos se aproveitam, o que toleram, o que proíbem, determinam ou censuram. O pesquisador das religiões não pode se abstrair de quaisquer relações que seu objeto de pesquisa trava no espaço público com fatores sociais, políticos e até econômicos. Pelo contrário, a religião, como um reflexo dialético desse conjunto relacional, deve passar por uma análise científica e sistemática, em seu aspecto de unidade com múltiplas manifestações, em constante transformação. Sloterdijk (2003, 2009), em combinação com a noção de “*assemblages*” apresentada por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1987), em última análise, também nos ajuda a entender melhor como as fusões religiosas e culturais produzem ambientes material-espaciais em todo o mundo (OOSTERBAHN; VAN DE KAMP; BAHIA, 2020). Para Sloterdijk, a vida contemporânea consiste em esferas conectadas entre si da mesma forma que as bolhas formam aglomerados de “espuma”. Apesar do fato de que as esferas estão ontologicamente relacionadas a outras esferas, Sloterdijk afirma que a vida social é produzida por (ou em) bolhas e que os humanos reproduzem esferas delimitadas nas quais a vida social é possível. “Uma esfera é, portanto, um edifício imunológico psicoespacial compartilhado. Pode ser positivamente comparado com as cadeias de ator-rede da Latour ou com os agenciamentos deleuzianos (OOSTERBAHN; VAN DE KAMP; BAHIA, 2020, p. 11). Os aspectos fluidos e dinâmicos da realidade religiosa nos mostram como novas composições e mundos podem ser construídos e aponta a porosidade desse campo; por outro lado, no entanto, suas infinitas possibilidades interpretativas, que demonstram a impossibilidade de abordar todos os diálogos e conflitos entre o político e o religioso – até pelo próprio caráter dos conceitos de política e religião, conglomerados bastante amorfos, mutáveis e polissêmicos.

Neste dossiê, propomos aos autores que refletissem sobre vários aspectos das relações contemporâneas entre a política e a religião no contexto global e apresentassem artigos que pudessem ampliar as fronteiras do conhecimento. É por meio dessa proposta que seria possível expor novas questões para a futura elaboração e a existência de vários fenômenos e processos

que operam na fronteira entre dois mundos aparentemente separados: o dos deuses e o da política.

No decorrer da preparação e da organização do dossiê, pensamos em algumas das seguintes questões. Será que a política não pode/não sabe/não quer prescindir de referências religiosas? Ou é a religião que está se inclinando excessivamente rumo à política, de um modo geral, em vários contextos sociais e culturais? Será que as tentativas de separar religião da política fazem sentido e são implementáveis? Como parece ser estruturada a relação entre religião e política? Como abordar metodologicamente essas relações, se seu elemento-chave é um fenômeno difícil de explicar cientificamente? Quais são as ferramentas que deveríamos usar nas pesquisas contemporâneas sobre esses fenômenos? Como interpretá-los, propondo novas teorias e questionando as velhas? Por que e como várias religiões/instituições religiosas/líderes religiosos entram no espaço público e servem com tanta facilidade de suporte ideológico a diferentes projetos de poder, com proposições dogmáticas no que diz respeito aos valores e à moral convertidas em políticas públicas? Como essas situações passam a influir na sociedade civil e na política, mobilizando suas bases na população? Como produzem mitologias políticas? Como vários setores políticos e religiosos se mobilizam juntos, buscando a proposta ou retomada de iniciativas sociais, culturais e simbólicas?

O dossiê busca, portanto, examinar as tensões, os discursos empregados, as alianças estabelecidas e as razões, ações e estratégias empreendidas para a promoção ou consolidação de posições do religioso e do político no espaço público dos estados nacionais em diferentes partes do mundo. Nesses lugares, a importância da religião na vida política e social é indubitável, independentemente da tradição religiosa; a presença e as influências políticas dos líderes religiosos são bem conhecidas e cada vez mais visíveis, assim como a proximidade ou o distanciamento crítico que mantêm com as elites do poder, às vezes apoiando-as ou desafiando-as abertamente. Por outro lado, enxergamos também muitos líderes leigos de movimentos populares, sociais e políticos estabelecendo, a propósito, uma ligação com a religião e seus agentes, visando ao aproveitamento de seu papel legitimador; e também movimentos políticos que surgem diretamente do contexto religioso ou com uma importante participação de pessoas inspiradas por doutrinas e teologias religiosas, sejam conservadoras, sejam progressistas. Acreditamos, portanto, na importância de ver de perto como essas doutrinas, teologias, cosmologias, símbolos e rituais religiosos fundamentam, às vezes em clara polaridade entre si, suas ações na conjuntura político-social do mundo contemporâneo e como se expandem, expondo um papel essencial da religião no plano da legitimação ou contestação do poder político no terreno do simbólico, do imaginário, da moral e dos valores. O tema do dossiê versa precisamente sobre essas mudanças,

suas explanações, várias vertentes interpretativas, aproximações metodológicas e teóricas, abrindo-se para análises científicas inter e transdisciplinares no contexto global de relações entre a religião e política.

Bahia e Aguiar analisam o xadrez político no município de São Gonçalo, o segundo maior colégio eleitoral do estado do Rio de Janeiro, do destacado crescimento pentecostal (tanto em número de fiéis quanto na influência do espaço público local), na construção de uma candidatura de axé num contexto em que a gramática evangélica tem determinado as eleições municipais. As autoras mostram a atuação do Partido Democrático Trabalhista (PDT) na cidade carioca durante as eleições municipais de 2020, pois é o partido com mais mandatos expressivos na história do município, intitulando-se o primeiro a se alinhar com os movimentos sociais, inaugurando o chamado PDT-AXÉ, com representantes conhecidos por discursos de bem-estar social, como Leonel Brizola. A partir dos dois mandatos de Aparecida Panisset (2005-2012) na prefeitura de São Gonçalo, contudo, a legenda direciona importantes apoios a políticos evangélicos pentecostais e vem apresentando, segundo as lideranças de terreiro, resistências a candidaturas afroreligiosas.

A trajetória do candidato Waguiño Macumba, líder do terreiro de umbanda Centro Espírita Xangô das Almas, fundado no bairro Mutuá, em 1994, que disputou o pleito para a Câmara Municipal em 2020, mas perdeu a eleição, mostra as articulações político religiosas para apresentá-lo como “o legítimo representante das religiões afro-brasileiras no município” e as resistências partidárias à alcunha direcionada aos povos de terreiro em um município de eminente crescimento pentecostal.

Vários segmentos locais que representam os povos de axé, principalmente os vinculados a discursos de militância racial, questionam a eficácia do PDT como partido de sustentação para uma candidatura afroreligiosa. Não obstante a relevante aproximação de Leonel Brizola com as pautas do movimento negro, no momento as candidaturas de axé ainda encontram para serem vistas como potencial político capaz de vencerem eleições, ultrapassando os estigmas negativos destinados aos terreiros. Não obstante haver uma ala reconhecida como o Axé, com estatuto próprio e autonomia dentro do PDT, ela é utilizada pelo executivo do partido como um núcleo de atração de votos para outros candidatos, sendo estes às vezes evangélicos. Um exemplo é o babalorixá Ivanir dos Santos, cuja candidatura foi lançada para o Senado em 2022 pelo PDT; o presidente nacional do partido, Carlos Lupi, indicou, porém, Cabo Daciolo para o cargo no Senado, rebaixando o babalorixá a primeiro suplente. O candidato à presidência Ciro Nogueira e o governador do Rio de Janeiro, Rodrigo Neves, apoiaram a candidatura de Daciolo (indicação da ala evangélica do partido) em detrimento da do babalorixá Ivanir dos Santos.

Essas candidaturas evidenciam as dificuldades dos afroreligiosos em manter e eleger seus representantes políticos, diferente da eficácia das candidaturas pentecostais tem para atrair votos dos fiéis. O crescimento das candidaturas de terreiro a partir de 2020 e a apresentação mais explícita de suas pertencas religiosas não funciona para os candidatos de axé como para os evangélicos.

O pesquisador Marcelo Tadvald analisa os modos como a intolerância religiosa pode ser parte do campo transnacional a partir do estudo de caso da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) e sua atuação na Argentina, país onde se expandiu há cerca de 17 anos. O autor nos mostra, a partir de observações de campo dos ritos da igreja e diversas mídias locais, o modo como os “fundamentos culturais e políticos também se transnacionalizam com as religiões originárias”. Considerada híbrida e bastante eclética, a Igreja Universal não apenas reedita o catolicismo nas áreas urbanas, mas também assume formas cosmológicas de outras religiosidades, em especial as afro-brasileiras, particularmente no que se refere à possessão (ALMEIDA, 2003; SILVA, 2007). Não obstante a reconfiguração do transe em suas práticas rituais, a Iurd compreende as religiões afro-brasileiras como algo do mal, que deve ser combatido pelo viés cristão (MARIZ, 1997).

Essa construção intolerante absorve e atualiza as múltiplas formas de racismo já existentes no imaginário social brasileiro, que até os anos 1950 utilizava os termos raciais com certa tranquilidade no campo social e político, não obstante as críticas aos determinismos raciais desde o final século XIX (BAHIA; MENASCHE; ZANINI; 2015). Cabe ressaltar que uma associação direta é construída entre essa religiosidade e os grupos afrodescendentes, apesar da diversidade étnico-racial existente nesses segmentos.

No cenário argentino, temos paralelamente a presença dos fluxos migratórios do batuque gaúcho e de outras modalidades afroreligiosas desde os anos 1960 (ORO, 1999) e a dificuldade da própria sociedade argentina de se pensar como híbrida. Prefere se ver como nação cristã, branca e europeia, invisibilizando as contribuições étnicas e raciais existentes em sua história.

Além da presença iurdiana desde 1998 – a versão latino-americana de seu jornal Folha Universal é distribuída gratuitamente nos templos –, a igreja transmite, desde os anos 2009, seus programas pela Red Aleluya, além de alugar espaços em canais de televisão aberta e no serviço a cabo, como América TV e a Azul TV. Além disso, ainda atua nas mídias sociais.

A reprodução da intolerância descrita por Tadvald se dá no uso da máquina jornalística e midiática e nas associações que relacionam a cultura negra e afroreligiosa à pajelança, ao curandeirismo e à bruxaria, corroborando esse imaginário argentino que não aceita as próprias diferenças em sua sociedade. Estrategicamente, porém, não ataca o universo católico, presente

na construção nacional argentina. Além do uso midiático, nos rituais de descarrego a Iurd evidencia a associação entre o mal e as religiosidades afro, ao nomear as entidades ruins com nomes de deuses iorubanos.

No texto “‘E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará’? A retórica religiosa na construção do ‘mito’ bolsonarista e sua recepção pelo evangelicalismo brasileiro”, Lucas Vianna e Matheus Mendonça analisam a ideia de que o sucesso da campanha bolsonarista foi construído pela desvinculação entre signos da teologia neopentecostal de seu contexto de origem e pela correlação desses signos à imagem do presidente, construindo o que os autores chamam de “mimese narrativa”. No artigo, exploram o modo como se deram o uso político – por exemplo, um fragmento do Evangelho usado como *slogan* publicitário: “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” – e a conversão de uma narrativa bolsonarista que atrelava o caos político e a redenção ao futuro nacional em ideias aceitas por muitos evangélicos, não obstante sua grande diversidade e divergência interna em termos teológicos e políticos. Toda essa tradução de termos expõe a ideia da providência de uma divindade que solicita uma fé acima de qualquer suspeição na tomada de decisões controversas, criando um cenário de hiperpolarização político-partidária.

A partir da ideia de cosmovisão, os autores buscam associar a construção de uma ideia de “verdade libertadora”, que, por mais que traga uma memória religiosa, ganha outro significado quando adentra o campo político. Essa ideia não apenas intersecciona seu lastro religioso com o campo da política, transformando Bolsonaro numa espécie de Messias, mobilizando atores e agências em esferas laicas, mas também o blindava contra as denúncias dos adversários políticos. Cria-se uma equivalência semântica entre verdades religiosas e políticas, mimetizando no candidato a figura do profeta. Essa imagem religiosa cria o único, a autoridade que interpreta os dogmas evangélicos como legitimadores de seu governo.

A ideia de um líder autoproclamado por Deus foi repetida à exaustão por várias lideranças religiosas, que fundamentavam a ideia de que não se pode se opor as coisas divinas. A eleição de Bolsonaro foi tratada como uma virada histórica tecida por teorias conspiratórias, em que a ideia de mistério se constrói sobre uma verdade apocalíptica incontestável contra o que se julga como males sociais. Tudo isso se interpenetra nas influências da teologia do domínio, presente em grande parte dos grupos evangélicos do país, em que o religioso deve participar dos demais domínios sociais, em especial das esferas decisórias do campo político.

Tratamos aqui de pensarmos uma teologia política? Bahia e Kitagawa (2022) expõem a maneira como as ideias conservadoras são produzidas pela intelectualidade presbiteriana e suas extensas redes institucionais e culturais em parceria com outros segmentos religiosos

conservadores, como os católicos, em pautas educacionais e de gênero. Todas essas ideias se transformam em cursos, livros e ideias de grande impacto e abrangência nas redes sociais. Esses atores sociais retomam a discussão teológica para afirmar a necessidade de pensar politicamente seus papéis no campo da produção de ideias, tornando-se influencers e youtubers cuja circulação ultrapassa o campo evangélico, promovendo seus cursos em instituições laicas de vários tipos, criando *thinks tanks* e abrangendo vários públicos alheios aos nichos religiosos, porém atraídos pelos temas propostos por essa *intelligentsia*.

O artigo de Vianna e Mendonça se orienta à mesma direção. Se, por um lado, Edir Macedo escreveu, em 2008, *Plano de Poder: Deus, os cristãos e a política*, em que o conclama os cristãos à resistência e à tomada do poder político, por outro lado, temos no campo evangélico outros atores sociais que atuam de modo discreto, porém efetivo (BAHIA; KITAGAWA, 2022).

Mariano (2022, p. 220) mostra que “o ativismo político evangélico das cúpulas denominacionais e de sua bancada parlamentar tem como matrizes teológicas e políticas as correntes protestantes” fundamentalistas-*evangelicals* norte-americanas e a *Christian Right*, formadas, respectivamente, no começo e em meados do século XX. Para o autor, esses movimentos ocuparam os espaços da sociedade civil e das casas legislativas com suas pautas moralistas e dogmáticas. O mesmo trajeto se deu no Brasil. Essas correntes evangélicas de direita, minoritárias e sectárias, apoiaram a ditadura de 1964, o movimento pró-golpe e pró-*impeachment* de 2015-2016, a ascensão de Bolsonaro em 2018, as campanhas de desinformação e a pós-verdade em 2022. Durante a pandemia de covid-19, ficou evidente o discurso da liberdade contra a suposta “ditadura comunista”, que fecharia os templos e coibiria a liberdade religiosa.

Novamente, essa ocupação religiosa dos meandros públicos não se atém ao campo religioso, flexibilizando-o em desdobramentos vários, atingindo outros segmentos sociais e mobilizando pautas sanitárias como a pandemia de covid-19.

Em “Igrejas abertas num mundo contaminado: mobilização evangélica, liberdade religiosa e Covid-19 no Brasil”, Emanuel Freitas da Silva e Emerson José Sena da Silveira fazem uma análise, por meio de métodos qualitativos e quantitativos, de atores religiosos evangélicos, de suas formas de mobilização nas regiões Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil e da maneira como se utilizaram da sindemia de covid-19 para reconfigurar o campo do poder político no Brasil a partir da legitimação dos serviços prestados por suas instituições na vida social.

Essas lideranças se contrapunham a autoridades como o Supremo Tribunal Federal, bem como aos governos estaduais e municipais, a fim de manter as igrejas abertas; para tanto, se pautaram na ideia de perseguição da fé cristã pelos comunistas e pela esquerda de um modo

geral. No artigo são analisados dois signos fundamentais, o libertarismo reacionário e o enclave identitário, e o modo como sustentam ideias contrárias ao combate da pandemia, tais como a reprodução das práticas eugenistas de controle social e o favorecimento da ideia de imunidade de rebanho e da autonomia absoluta do indivíduo, que decide se deve ou não tomar a vacina e usar máscara.

As divergências entre o Supremo Tribunal Federal e o governo Bolsonaro se deram em torno do princípio da liberdade religiosa/liberdade de expressão, colocado de forma absoluta pelo presidente, com apoio dos conservadores cristãos. Em sua oposição, o Poder Judiciário atribuiu autonomia aos estados para o controle da pandemia. Nesse momento temos a divulgação dos anúncios de curas ou promessas de imunização contra o vírus, a ideia de que as igrejas seriam um “serviço essencial” e sua contraposição às medidas rigorosas adotadas por governadores e prefeitos.

Medidas de ambos os lados são produzidas e extrapolam não apenas o âmbito jurídico: no campo religioso-político, vários projetos de lei foram propostos por deputados estaduais nas regiões analisadas entre março e agosto de 2020, considerado o primeiro período mais crítico em número de infectados e mortos no país (o segundo duraria de janeiro a junho de 2021). Grande parte dos projetos enfatizava a essencialidade das igrejas como bens públicos e como era fundamental que funcionassem no período pandêmico. O acirramento de posições e o emparelhamento do estado junto ao campo religioso conservador é demonstrado não apenas no ativismo jurídico deste, contrário às decisões do STF, mas nos desdobramentos dos ativismos religiosos presentes nas mídias sociais como um todo. Disputas entre o campo jurídico e religioso pelos modos de nomeação e classificação têm se tornado frequentes na realidade nacional.

No artigo “O caso ‘Católicas pelo direito de decidir’: impasses jurídicos entre ortodoxia religiosa e expressão dissidente”, de Nina Garbellini de Mello e Camila Silva Nicácio, novamente observamos as relações entre direito e religião como um campo de lutas e de crescente judicialização da vida social. Nesse trabalho é analisado o caso julgado no Tribunal de Justiça de São Paulo referente à Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura e à apelada Católicas Pelo Direito de Decidir SC e o modo como as divergências internas no universo católico são arbitradas pelo direito, numa exposição, por um lado, das disputas em torno da defesa dos direitos reprodutivos e, por outro, numa afirmação da ortodoxia religiosa.

A Católicas Pelo Direito de Decidir SC (ou CDD) é uma ONG de expressão internacional baseada nas teorias feministas como motor de promoção de mudanças sociais e da laicidade do Estado, que deve se manter livre das interferências religiosas na condução de políticas públicas. Embora não seja uma autoridade eclesiástica, a Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura

(CDB) se define como uma sociedade civil, representante dos interesses da Igreja Católica e da manutenção dos bons-costumes na promoção de tal fé. É conhecida popularmente por sua atuação contra o grupo de comédia Porta dos Fundos, contra o qual ajuizou ações que contaram com ampla cobertura midiática, consolidando sua atuação como notória defensora da ortodoxia católica.

No caso analisado, a CDB abriu uma ação judicial alegando incongruência entre a utilização do termo “católicas” pela CDD. Fez isso por conta da atuação prática da última, que envolve a violação da doutrina católica central, pois defende a legalização do aborto, e requereu por meios jurídicos a abstenção do uso da expressão em todos os registros públicos.

A autora mobiliza o que chama de antropologia jurídica, na medida em que elementos culturais e sociais são acionados durante o processo, na atuação de agentes do campo jurídico na consolidação de diferentes conceitos, como “católico”, “religião” e “liberdade religiosa”, e na concepção de dissidência de Vaggione (2005), entendida como o fenômeno político de integração de pautas sociais – relacionadas de modo central às demandas feministas e de minorias sexuais – a identidades religiosas.

No desdobramento do processo é frequentemente citado o Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010, resultado de um acordo firmado entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no país. A sua centralidade é fundamental para a defesa do caso do Centro Dom Bosco, para o qual a existência de uma norma com função de lei ordinária tutelando a defesa dos símbolos e objetos culturais católicos aparece como um forte argumento a favor do monopólio da expressão “católicas” por parte da Igreja Católica. A estruturação institucional e estatal da Igreja Católica Apostólica Romana, cujo papel é internacional, a capacita a assinar um acordo com a República brasileira e a torna distintamente capaz de mobilizar-se civilmente para reivindicar o que acredita monopolizar.

A Igreja Católica *espera* que seus fiéis defendam seus interesses judicialmente, argumento mobilizado pelo Centro Dom Bosco na defesa de sua legitimidade ativa. Fato que corrobora a noção de que as atuações de civis motivadas por sentimentos religiosos são responsáveis por boa parte da penetração e do avanço de pautas e interesses da Igreja Católica Apostólica Romana na esfera pública, nacional e internacional.

O processo oficialmente encaminhado do Tribunal de Justiça de São Paulo para o Superior Tribunal de Justiça (STJ) em 20 de setembro 2021, resultando em uma decisão favorável à Católicas Pelo Direito de Decidir no dia 1º de setembro de 2022. Nessa data, é retomada a posição inicial do TJ-SP, que discorda da possibilidade de legitimidade ativa por parte do CDB para atuar em nome da Igreja Católica Apostólica Romana.

Limitar à esfera privada decisões públicas, que as ferramentas normativas e reguladoras do Estado podem não alcançar, possibilita tipos de abusos defensáveis sob o véu da liberdade religiosa individual em larga escala. Exigir que a CDD abandone sua identidade religiosa implica uma declaração de que a Igreja Católica é responsável por definir quais posturas políticas são incompatíveis com a expressão coletiva de sua fé. Trata-se de um exemplo da atuação do Direito como instrumento político contra a emergência de dissidências.

Polarizações entre a defesa da igualdade na esfera pública e a da liberdade religiosa em termos privados são partes crescentes dos conflitos nos conservadorismos religiosos e políticos e estão presentes em muitos dos artigos nesse dossiê.

No artigo “A religião como espada do povo: o modo *pentecostaharsh* de presença pública do pentecostalismo no Brasil e o recrudescimento de sensibilidades beligerantes”, de Cleonardo Mauricio Junior, apresenta o modo como os pentecostais se veem enquanto protagonistas bélicos dos rumos da nação, assumindo em grande parte um comportamento conflitivo e controverso na esfera pública. O crente-cidadão debate projetos públicos contrários aos seus interesses cristãos, a exemplo do Projeto de Lei (PL) 122/2006, apresentado pela então deputada Iara Bernardi (PT-SP), que acrescentaria o crime de homofobia à Lei nº 7.716, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, o que gerou forte debate público pelos setores evangélicos conservadores. A exemplo a polêmica entre Silas Malafaia, presidente da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo (Advec) e o geneticista Eli Vieira, quando aquele afirmou que não existiria “ordem cromossômica ou hormônio homossexual” (SANTOS, 2013), conforme afirmativa do pastor em entrevista a Marília Gabriela em fevereiro de 2013 no programa de Frente com Gabi.

Em 2004, surgia a oposição ao programa Brasil sem Homofobia, cujo objetivo era combater a violência e o preconceito contra a população LGBT por meio da discussão do tema na formação dos educadores. Em 2011, quando o documento estava pronto para impressão, setores conservadores da sociedade e do Congresso Nacional iniciaram uma campanha contra o projeto, acusando-o de “*kit gay*”, que seria responsável por “estimular o homossexualismo e a promiscuidade”. O governo cedeu à pressão e suspendeu o projeto.

O autor avalia o antagonismo direcionado aos movimentos sociais por direitos sexuais e reprodutivos – que chama de estilo *pentecostaharsh* de atuação pública –, que se volta ao estabelecimento de controvérsias. Ainda chama atenção para o domínio da linguagem secular (jurídica, científica) utilizada pelos líderes evangélicos e para o modo como traduzem essa linguagem secular nos termos públicos, utilizando-a para defenderem o lado “religioso” da contenda.

O presente dossiê com certeza contribui muito para a reflexão sobre a religião no espaço público em geral e especialmente para uma análise complexa das relações entre religião e política. Os autores, cujos textos foram cuidadosamente escolhidos dentre muitas respostas à chamada da edição, conseguiram nas suas pesquisas se aproximar dessa temática difícil de uma maneira objetiva e profissional, demonstrando que a religião se ancora constantemente nas experiências da vida cotidiana tanto dos indivíduos como das sociedades, incorporando-se numa realidade concreta, revelando-se nas instituições e políticas públicas. A relação entre a religião, em suas formas múltiplas, institucionalizadas ou não, com a esfera do espaço político, é ritmada e definida por momentos importantes na história de cada Estado, nação e sociedade, com a cultura religiosa de cada grupo social falando através de várias vozes. Narrar essas relações, apesar de atrair a atenção de muitos estudiosos e ter grande importância para a academia, não é uma tarefa fácil por causa de sua complexidade. Entre os pesquisadores que têm capacidade e adequada preparação para esse tipo de pesquisa com certeza se encontram todos os participantes do dossiê. Para os seus organizadores, portanto, resta somente desejar aos interessados uma boa leitura.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. *In: ORO, Ari Pedro et al. (org.). Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé.* São Paulo: Paulinas, 2003. p. 321-342.
2. BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 10, n. 28, p. 177-215, maio/set. 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/35119/21507>. Acesso em: 12 jun. 2023.
3. BAHIA, Joana; MENASCHE, Renata; ZANINI, Maria Catarina Chitolina (org.). **Pensamento social no Brasil, por Giralda Seyferth: notas de aula.** Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.
4. BAHIA, Joana; KITAGAWA, Sérgio. Conservadorismo religioso na política brasileira: A discreta presença da teologia política calvinista na esfera pública. **Revista del CESLA**, Warsaw, v. 29, p. 243-266, 2022. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/2433/243371957013/>. Acesso em: 09 jun. 2023.
5. BAHIA, Joana. **O rio de Iemanjá.** Um olhar sobre a cidade e a devoção. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2023 (no prelo).

6. BANDEIRA, Marina. **A igreja católica na virada da questão social (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
7. BARROS, Roque Spencer Maciel de. Vida religiosa. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de; CAMPOS, Pedro Moacyr (dir.). **História geral da civilização brasileira**. O Brasil monárquico, tomo II: declínio e queda do Império. São Paulo: Difel, 1971. v. 4. p. 369-391.
8. CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; Neri, Raoni. “Religiões afro-indo-brasileiras e esfera pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40/1, p. 133-155, 2020. Disponível em: <https://www.scienceopen.com/document?vid=567f7dd9-43e9-4646-b049-4a5244898bb1>. Acesso em: 09 jun. 2023.
9. BESERRA, Bernadete. “Entre as demandas de Deus e as da sobrevivência. Os brasileiros adventistas de Chino,” **Revista Travessia**, São Paulo, v. XIX, n. 55, p. 17-2, 2006.
10. BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. **Cadernos do Iser**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 9-42, 1985.
11. SANTOS, Eliomar. Em entrevista polêmica, Silas Malafaia detona homossexuais; veja vídeo. *Jornal Correio*, 04 de fevereiro de 2013. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/em-entrevista-polemica-silas-malafaia-detona-homossexuais-veja-video/>. Acesso em: 14 jun. 2023.
12. DIAS, Guilherme. Expansão e choque: a IURD em Portugal. *In*: MACHADO, Igor José de Renó (ed.). **Um mar de identidades**. A imigração brasileira em Portugal. São Paulo: Edufscar, 2006. p. 299-312.
13. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**. Londres: Continuum, 1987.
14. DUARTE, Tatiana dos Santos. A participação da frente parlamentar no legislativo brasileiro: ação política e (in)vocação religiosa. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 53-76, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669664>. Acesso em: 09 jun. 2023.
15. FRANCA, Dilaine Sousa Sampaio. **Aroye?** Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no pós-Vaticano II. 1. ed. São Paulo: Fortune Editora; Joao Pessoa: Editora da UFPB, 2012. v. 1.
16. FRESTON, Paul. Reverse mission: a discourse in search of reality? **Pentecostudies**, Sheffield, v. 9, n. 2, p. 153-74, 2010. Disponível em: <https://journal.equinoxpub.com/PENT/article/view/14235>. Acesso em: 09 jun. 2023.
17. GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião** – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Aatar Editorial, 2002.
18. 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.
19. HABERMAS, Jurgen. Religion and the public sphere. **European Journal of Philosophy**, Hoboken, NJ, n. 14, p. 1-25, 2006.
 20. HERVIEU-LÈGER, Daniele. In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. **The Hedgehog Review: After Secularization**, v. 8, n. 1-2, p. 59-68, 2006.
 21. HILL, Christopher. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
 22. LEVITT, Peggy; SCHILLER, Glick Nina. Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. **International Migration Review**, New York, v. 38, n. 3, p. 1.002-1.039, 2004.
 23. HOOSTERBAHN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda; BAHIA, Joana. **Global trajectories of Brazilian religion: lusospheres**. Londres: Bloomsbury, 2020.
 24. ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul**. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
 25. PATARRA, Neide. Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 23-33, 2005.
 26. MANOEL, Ivan Aparecido. Igreja e educação feminina. Uma face do conservadorismo. São Paulo: Unesp, 1996.
 27. MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.
 28. MARIANO, Ricardo. Ativismo político de evangélicos conservadores rumo à extrema-direita. In: INÁCIO Magna; OLIVEIRA, Vanessa Elias de (org.). **Democracia e eleições no Brasil: para onde vamos?** São Paulo: Hucitec, 2022. p. 219-236.
 29. MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.
 30. MARTES, Ana Maria. Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. In: SALES, Teresa.; REIS, Rossana Rocha (ed.). **Cenas do Brasil migrante**. São Paulo: Boitempo, 1999. p. 87-122.
 31. ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel (ed.) **The diaspora of Brazilian religions**. Leiden: Brill, 2013.
 32. SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Estratégias implementadas pela IURD para o fortalecimento das suas influências socio-políticas no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. V, n. 15, Edição Especial, p. 239-253, jan.

2013. Disponível em: https://www.academia.edu/28008631/Estrat%C3%A9gias_implementadas_pela_IURD_para_o_fortalecimento_das_suas_influ%C3%A2ncias_socio_pol%C3%ADticas_no_Brasil. Acesso em: 14 jun. 2023.
33. SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Religião e Estado no Brasil contemporâneo: os processos da “(neo)pentecostalização” da política brasileira. In: KRZYWICKA, Katarzyna, SIUDA-AMBROZIAK, Renata (red.). **Política y religión en América Latina**. Lublin: Latinoamericanos de la UMCS, 2017. p. 109-136.
34. SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Migrating religions and their transformations: the case of Catholicism in Brazil. In: SARMIENTO, Erica; SIUDA-AMBROZIAK, Renata (eds.), **Brazil-Poland. Focus on migration**. Rio de Janeiro: Varsóvia: UW/Universo, 2019. p. 214-235.
35. SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Sincretismos e migrações. In: RAMOS, Heloísa Elena Capovilla da Luz; ARENDT, Izabel Cristina.; WITT, Marcos (red.), **Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas**. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Editora Oikos, 2016. p. 192-221.
36. SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Las raíces coloniales de la religiosidad brasileña. **Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales**, n. 3, Huelva, p. 387-406, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4572907>. Acesso em: 14 jun. 2023.
37. SILVA, Aramis. Brazilian gay pastorate in mission to Cuba: shaping a transnational community of speech. In: OOSTERBAHN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda; BAHIA, Joana. **Global trajectories of Brazilian religion: lusospheres**. Londres: Bloomsbury, 2020. p. 71-84
38. SILVA, Vagner Gonçalves. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.
39. SHERRINGHAM, Olivia. **Transnational religious spaces: faith and the Brazilian migration experience**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
40. SLOTERDIJK, Peter. **Sferen**. trans. Hans Driessen, Amsterdam: Boom, 2003.
41. SLOTERDIJK, Peter. **Sferen: Schuim**. trans. Hans Driessen, Amsterdam: Boom, 2009.
42. VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo da reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida: Editora Santuário, 2007.
43. VAGGIONE, Juan Marco. Reactive politicization and religious dissidence: the political mutations of the religious. **Social Theory and Practice**, Florida, v. 31, n. 2, p. 233-255, 2005.
44. VAN DE KAMP, Linda. The transnational infrastructures of Luso-Pentecostal mega-Cities. **New Diversities**, Göttingen, v. 19, n. 1, p. 1-17, 2017. Disponível

<https://newdiversities.mmg.mpg.de/2017-191-%E2%80%A2-l-van-de-kamp-the-transnational-infrastructures-of-luso-pentecostal-mega-cities/>. Acesso em: 09 jun. 2023.

45. VITAL DA CUNHA, Cristina. Ativismo negro e religioso. o caso da Frente Parlamentar de Terreiros no congresso Nacional Brasileiro. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo , p. 243-259, 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.25091/10.25091/S01013300202100020004>. Acesso em: 09 jun. 2023.

Renata Siuda-Ambroziak

Professora associada do Ośrodek Studiów Amerykańskich da Uniwersytet Warszawski. Professora colaboradora no Laboratório Identidades, Representações e Migrações da Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6594-0058>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, pesquisa empírica, análise de dados, redação e revisão. E-mail: r.siuda@uw.edu.pl

Joana Bahia

Professora titular da Pós-graduação em História Social e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em antropologia social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2172-5022>. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de Dados, Redação, Ilustrações. E-mail: joanabahia@hotmail.com

Marcelo Ayres Camurça

Professor titular aposentado do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor visitante no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorado em antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3399-8527>. Colaboração: Redação e revisão. E-mail: mcamurca@terra.com.br

O PDT em São Gonçalo: disputando fiéis no quarto município mais evangélico do Rio de Janeiro

PDT in São Gonçalo: competing for believers in the fourth most evangelical municipality in Rio de Janeiro

Joana Bahia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Camilla Fogaça Aguiar

Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Esta reflexão é um desdobramento da pesquisa de doutorado em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGHS-UERJ), iniciada em 2020, na qual analisamos as reações políticas dos afroreligiosos perante o crescimento pentecostal na esfera pública de São Gonçalo, a partir da década de 2000. As entrevistas realizadas no programa suscitaram maiores problematizações dos partidos políticos e das candidaturas de axé. Assim, mantendo a metodologia de análise de campo, acompanhada de discussões bibliográficas especializadas na atuação política dos terreiros, este artigo objetiva analisar como o Partido Democrático Trabalhista (PDT) – uma legenda conhecida por se alinhar a movimentos sociais como o movimento negro, inaugurar a ala AXÉ e ter representantes que se destacam por seus discursos de bem-estar social, como Leonel Brizola – vai, a partir do governo de Aparecida Panisset (2005-2012), direcionar importantes apoios a políticos evangélicos pentecostais, enquanto apresenta, segundo as lideranças de terreiro, certa resistência a candidaturas afro. Observamos que, por falta de apoio inicial dentro do partido e entre os eleitores do axé, alguns candidatos não conseguem se manter na legenda e decidem migrar para outros partidos ou retiram suas candidaturas, a exemplo de Waguinho Macumba e Ivanir dos Santos.

Palavra-Chave: Política, Religiões afro-brasileiras, São Gonçalo.

Recebido em 09 de novembro de 2022.

Avaliador A: 06 de janeiro de 2023.

Avaliador B: 17 de janeiro de 2023.

Aceito em 14 de junho de 2023.



ABSTRACT

This reflection is an unfolding of the doctoral research in development at PPGHS-UERJ/FFP, started in 2020, in which we analyze the political reactions of Afro-religious people before the growth of Pentecostal faith in the public sphere of São Gonçalo, starting from the aughts. The interviews conducted in the program raised greater problematizations around the political parties and *axé* candidacies. Thus, maintaining the methodology of field analysis, added by bibliographic discussions specialized in the political action of the *terreiros*, this article aims to analyze how the PDT – a party known for aligning itself with social movements, such as the black movement, inaugurating the political group AXÉ and to have representatives that stand out for their discourses related to social welfare, such as Leonel Brizola, – will, from the government of Aparecida Panisset (2005-2012), direct important support to Pentecostal evangelical politicians, while presenting, according to *terreiro* leaders, a certain resistance to Afro-Brazilian candidates. We observed that, due to lack of initial support within the party and among *axé* voters, some candidates were unable to remain in the party, deciding to migrate to other parties or withdrawing their candidacies, such as Waguinho Macumba and Ivanir dos Santos.

Keywords: Politics, Afro-Brazilian religions, São Gonçalo.

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa a atuação do Partido Democrático Trabalhista (PDT) em São Gonçalo, na região metropolitana do Rio de Janeiro, durante as eleições municipais de 2020, uma vez que é o partido com mais mandatos expressivos na história do município, que se intitula o primeiro a se alinhar com movimentos sociais, inaugurando o PDT-Axé¹, e tem representantes conhecidos por discursos em defesa do bem-estar social, como Leonel Brizola. A partir dos dois mandatos de Aparecida Panisset² (2005-2012), contudo, à frente da prefeitura de São

1 Movimento dentro do PDT que se debruça sobre pautas que envolvam quaisquer atores identificados com a cultura de matriz africana.

2 Maria Aparecida Panisset nasceu em 1947, na cidade do Rio de Janeiro. Converteu-se ao cristianismo aos 12 anos, na Igreja Nova Vida da Cinelândia. Ainda adolescente, mudou-se com a família para o município de São Gonçalo, bairro Gradim. Panisset é graduada em história e atuou como professora da rede estadual de ensino até 1994, quando se tornou subsecretária de Educação, também da rede estadual do Rio de Janeiro. Foi vereadora de São Gonçalo em duas legislaturas (1996 e 2001), pelo PDT, deputada estadual (2002-2004), pelo PPB, e assumiu a prefeitura de São Gonçalo por dois mandatos seguidos (2005-2012) pelo PFL/DEM (BAHIA; AGUIAR, 2022)

Gonçalo, a legenda direciona importantes apoios a políticos evangélicos pentecostais³, e vem apresentando, segundo as lideranças de terreiro, resistências a candidaturas afrorreligiosas⁴.

Essa reflexão, correspondem a um desdobramento da pesquisa “União e retórica racial: estratégias de sobrevivência das lideranças afro-brasileiras em São Gonçalo”, que vem sendo desenvolvida desde 2020. Seu objetivo é analisar o movimento do campo afrorreligioso em torno das mudanças recentes no município de São Gonçalo, o arrefecimento da intolerância e, das possibilidades de campanha política e projetos que visem a reações aos racismo religioso e à demarcação religiosa do território. Isto é problematizando como outros segmentos religiosos cristãos (católicos e pentecostais) disputam o espaço público com minorias religiosas, no caso analisado os segmentos afro religiosos

De acordo com os dados do IBGE (2010), o município de São Gonçalo tem uma destacada concentração de residentes que se declaram evangélicos pentecostais (155.767 pessoas). Em escala regional, entre os municípios metropolitanos do estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo ocupa a quarta posição no número de fiéis da Assembleia de Deus (78.722). É o terceiro município em número de declarantes da Igreja Universal do Reino de Deus (17.814) e ocupa o segundo lugar no quantitativo de fiéis de outras denominações pentecostais (38.862). Ambas as denominações, no entanto, aumentam significativamente as suas influências na arena política e nos espaços públicos do município.

O aumento da influência pentecostal no município de São Gonçalo pode ser percebido como uma das respostas às ausências do Estado. Essa constatação aparece quando analisamos o histórico econômico do município em conjunto com a crescente influência do pentecostalismo no contexto nacional a partir da década de 1980. Nesse contexto, a religião ganha mais espaço no município de São Gonçalo, desenvolvendo a capacidade religiosa de oferecer vínculos sociais e serviços de ordem material, além de promover um sentimento de pertencimento e identificação entre os fiéis e entre estes e os representantes políticos (AGUIAR, 2018; CAMURÇA, BAHIA, AGUIAR, 2021).

Segundo Macharete (2015), um dos fatores que reforçam a captação e a identificação de

3 O pentecostalismo é uma variação do protestantismo histórico, mas sua peculiaridade está em pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo – entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), a cura e o discernimento de espíritos – em defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos e a expulsão de demônios. O neopentecostalismo utiliza gestão empresarial, mídia para o trabalho de proselitismo em massa e propaganda religiosa, além de uma “centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo” a partir dos anos 1970, quando a palavra “pentecostalismo” vai ser acrescida do prefixo “neo-” (CAMURÇA, BAHIA, AGUIAR, 2021; SILVA, 2007).

4 Adotaremos nessa pesquisa o termo “religiões afro-brasileiras” para designar as manifestações religiosas do candomblé e da umbanda. Destacamos, porém, que a denominação usada é uma expressão que não abrange toda a realidade de todas as religiões envolvidas (SOGBOSSI; COSTA, 2008).

peças com o grupo dos evangélicos é o trabalho realizado nos bairros mais pobres, que visa a cooptar cidadãos à margem da sociedade e numa condição segregada da maioria dos demais meios sociais ou da própria família. Um exemplo disso é o trabalho realizado junto aos usuários de drogas. A dimensão assistencialista não apenas contribui para um aumento do número de membros nas fileiras das associações evangélicas, também se convertendo, em períodos eleitorais, em moeda de troca política (BURITY; MACHADO, 2006). Se ainda somarmos ao que já foi exposto anteriormente às contribuições prestadas por essas igrejas, temos um conjunto de elementos que contribui para a identificação dos fiéis com elas (MACHARETE, 2015).

As lideranças religiosas pentecostais acabam por motivar os componentes das congregações a uma maior participação política e comprometimento com as instituições religiosas. Assim, o pentecostalismo mobiliza as comunidades por ela assistidas, forma movimentos sociais atuantes na esfera pública e avança para a esfera política (BURITY; MACHADO, 2006; MAIA, 2006; MARIANO; PIERUCCI, 1992; SIUDA-AMBROZIAK e BAHIA, 2020). Devido à sua capacidade de fazer com que os indivíduos não assistidos pelo Estado tenham acesso a alguns serviços, como qualificação profissional e assistência médica, o pentecostalismo também faz com que esses indivíduos se sintam pertencentes a uma “comunidade de irmãos”. As igrejas pentecostais vão se expandir, portanto, nas brechas do campo religioso cristão, que se constituiu na sociedade brasileira pela Igreja Católica, e conseguem garantir aos indivíduos marginalizados pelo Estado “redes e laços de proteção” (VITAL DA CUNHA, 2009).

São Gonçalo é marcada por uma intensa desigualdade socioespacial, sérios problemas de infraestrutura e mobilidade urbana, falta de equipamentos coletivos, baixo desenvolvimento econômico e altos índices de violência. Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, São Gonçalo é a quarta cidade do Brasil com o maior índice de negros mortos pela política (BARRETO FILHO, 2021). Em 2019, ocupava a 16ª colocação entre as cidades mais populosas do Brasil e era o segundo mais populoso dentre os 92 municípios que compõem o estado do Rio de Janeiro (IBGE, 2022). Corresponde, assim, ao segundo maior colégio eleitoral do Estado, com um destacado crescimento pentecostal tanto em número de fiéis quanto na influência do espaço público local (AGUIAR, 2018; MACHADO, 2006; SIUDA-AMBROZIAK, 2013), o que faz do município um importante campo de análise das configurações religioso-partidárias nas eleições de 2020.

Assim como acontece no contexto nacional, São Gonçalo evidencia que o advento da República não implica a separação entre Estado e Igreja nem o fim da relevante influência dos privilégios católicos, tampouco à discriminação do Estado das demais crenças, sobretudo as afroreligiosas. Desde antes da fundação do município de São Gonçalo, sua história está envolta em atuações e marcos da religiosidade católica, mas é a partir do governo de Aparecida Panisset que esse espaço preenchido pelo catolicismo vai se estreitando e cedendo lugar para

as religiões pentecostais do município – o que também acontece com os símbolos religiosos. O pentecostalismo no município vai marcar presença em renomeações de ruas, elaborações de praças, denominações de escolas, datas comemorativas etc. (AGUIAR, 2018).

Entre as alternativas de reação dos grupos afro-brasileiros, Waguinho Macumba surge no cenário político municipal na tentativa de unir os terreiros, realizar projetos que visem à ocupação religiosa do espaço público e propor arranjos políticos entre os umbandistas e os partidos de destacada atuação no município, como o PDT. Ao tornar-se uma das lideranças atuantes durante as eleições municipais de São Gonçalo em 2020, Waguinho Macumba cria oportunidades para elaborar discursos, estimulando a resistência do povo de axé ao cerco que sofre pela intolerância religiosa, enquanto busca superar as dificuldades impostas no contexto mundial pandêmico.

A partir de uma etnografia que descreve as questões suscitadas em torno da disputa ao pleito para a Câmara Municipal de São Gonçalo nas eleições de 2020, a candidatura de Waguinho Macumba destaca as articulações político-religiosas desenvolvidas para apresentá-lo como “o legítimo representante das religiões afro-brasileiras no município”. O candidato deflagra resistências partidárias, a alcunha Macumba, que apesar de ser direcionada aos povos de terreiro, não é benvista em um município de eminente crescimento pentecostal (IBGE, 2010).

Morador de São Gonçalo e imerso na umbanda desde que nasceu, Waguinho Macumba afirma que diversos segmentos – como o tráfico de drogas, que se espalhou com muita rapidez pela localidade, que sob influência das escolhas católicas e pentecostais religiosas de seus líderes – acabaram por absorvem o discurso intolerante e racista pregando o desrespeito aos afrorreligiosos. Segundo Waguinho Macumba, um dos caminhos para defender seu terreiro dos empecilhos de funcionamento foi entrar na política e se candidatar a vereador, uma vez que, no seu entender, é um representante legítimo de terreiro que vive os problemas e as aspirações da comunidade afrorreligiosa.

As lideranças de terreiro que compõem esta pesquisa utilizam o termo “intolerância religiosa” em suas falas. Chamamos a atenção para a noção de “intolerância religiosa”, usada pela jurisprudência brasileira e pelos integrantes das religiões afro-brasileiras, ao se referirem aos “ataques neopentecostais”, que também pode ser observada nos trabalhos científicos que dão ênfase às respostas das casas de axé ao cenário de conflito (MIRANDA, 2010; VITAL DA CUNHA, 2021). Quando esses “ataques” religiosos ganham notoriedade pública, os afrorreligiosos constituem suas agendas políticas em torno da aglutinação de casos que envolvem diferentes conflitos religiosos, impulsionando o uso do termo “intolerância religiosa” (BORTOLETO, 2014; MIRANDA; BONIOLO, 2017).

Waguinho Macumba afirma que a intolerância religiosa destinada aos povos de matrizes africanas existe desde o nascimento da umbanda e do candomblé: “o símbolo da nossa religião

é resistência mesmo, a gente resiste desde que existe” (informação verbal)⁵. Mas ele ressalta que, em São Gonçalo, os casos de intolerância vêm se intensificando a partir dos anos 1980, devido ao crescimento da igreja pentecostal orientada por Edir Macedo.

A fala de Waguinho indica que as investidas pentecostais aparecem para os adeptos afro-brasileiros como um alerta para a necessidade de se defenderem, procurando articular e superar as divergências existentes entre o candomblé e a umbanda e entre os diferentes modelos de culto que há no interior dessas religiosidades (SILVA, 2007). Para Waguinho, essa união política entre umbandistas e candomblecistas também precisa ocorrer em prol de representantes políticos que sejam de terreiro; ou que, “pelo menos tenham um carinho pela religião” (informação verbal)⁶.

O discurso de Waguinho aponta para um processo de resistência dos terreiros. Na sua concepção, a luta dos representantes dos terreiros contra aqueles que os atacam tem que partir de uma significativa união entre casas de santo e projetos coletivos. No seu entendimento, aquele que deverá ser o escolhido para representar o povo de axé deverá surgir dentre eles, pertencer também aos terreiros, saber o que o povo de santo passa no dia a dia.

CAMPO POLÍTICO-RELIGIOSO DE SÃO GONÇALO

Com o objetivo de tirar da subnotificação os dados sobre ultraje a cultos religiosos no estado do Rio de Janeiro e estimular a punição dos agressores, o relatório do Instituto de Segurança Pública (ISP, 2021) aponta que as delegacias da Secretaria de Polícia Civil geraram, em 2020, 1.355 registros de ocorrência de crimes que podem estar relacionados à intolerância religiosa, ou seja, mais de três casos por dia. Esses dados incluem os casos de injúria por preconceito (1.188 vítimas) e preconceito de raça, cor, religião, etnia e procedência nacional (144).

O deputado estadual do Rio de Janeiro Átila Nunes (MDB) alerta que desde 2019 dispararam os registros de ocorrência por crimes de discriminação religiosa na Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância - Decradi (COMBATE A..., 2021). O parlamentar destaca que, somente nos cinco primeiros meses de 2021, a delegacia notificou sete vezes mais registros de ocorrência de discriminação do que no mesmo período de 2019, incluindo os casos

5 MACHADO, Wagner. **Entrevista I** [2019]. Entrevistador: C. F. A. São Gonçalo, 08 de junho 2019. 1 arquivo mp3 (100min).

6 MACHADO, Wagner. **Entrevista III** [2020]. Entrevistador: C. F. A. São Gonçalo, 23 de dezembro 2020. 1 arquivo mp3 (120min).

de intolerância religiosa.

Segundo os dados do Disque 100 (ERSINZON, 2021), no primeiro semestre de 2021, os povos tradicionais continuaram liderando, enquanto vítimas, as estatísticas de violações dos direitos humanos no Brasil, sendo o Rio de Janeiro o segundo estado com mais violações voltadas a declarantes candomblecistas e umbandistas, em sua maioria mulheres e pretas. Os dados também apontam para o perfil do suspeito: cristão, do sexo masculino e líder religioso. Esses conflitos religiosos podem ser observados no espaço público quando extrapolam o campo religioso e migram para as esferas midiática e político-partidária. Assim, as religiões em disputas – catolicismo, pentecostalismo e a religiões afro-brasileiras – aparecem no espaço público articulando símbolos religiosos, o Estado e os movimentos sociais.

A partir das décadas de 1970 e 1980, enquanto o país contabilizava o crescimento pentecostal nos dados oficiais, São Gonçalo passava por um período de declínio socioeconômico. Nesse cenário de pobreza observamos, pelas falas dos povos de terreiro do município, que a atuação dos pentecostais no município também aumenta, uma vez que eles são os que mais chegam às margens da sociedade, alcançando lugares dos quais outra instituição civil ou religiosa não parece se aproximar e promovendo práticas assistenciais, programas de alfabetização, mantendo postos de atendimento de saúde e outros (NORRIS; INGLEHART, 2011). O crescimento do pentecostalismo em São Gonçalo também aponta para o contexto do processo institucional da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) e, conseqüentemente, o aumento dos casos de disputa religiosa entre pentecostais e afro-brasileiros (GOMES, 2004).

Gomes (2004) afirma que a construção das catedrais da Iurd e a expansão de outras igrejas fundadas a partir da década de 1970 marcam uma nova linguagem, que passou a ser utilizada pela Iurd em relação às religiões afro-brasileiras. Se a Iurd apresenta uma íntima relação com o candomblé e a umbanda – a exemplo da possessão e da presença de divindades do panteão afro-brasileiro em seus cultos – a partir das construções das catedrais ela marca o início de uma “era” em que busca se diferenciar dessas religiões. Por meio de uma linguagem mais distante dos referenciais encontrados nos terreiros, as divindades afro-brasileiras serão caracterizadas pelo aspecto maléfico em rituais de exorcismos nas igrejas iurdianas. Assim, o candomblé e a umbanda serão incorporados no cotidiano da Iurd como seres malignos, representando a constante luta entre o “bem” e o “mal”, entre “deus” e os “demônios” (GOMES, 2004, p. 170).

Nessa batalha espiritual presente na cosmologia iurdiana, as religiões afro-brasileiras não são percebidas como credence, mas como aquelas que detém divindades que enganam e ameaçam o povo brasileiro – espíritos demoníacos existentes. A partir dessa visão dos povos de axé, as referências das religiões afro-brasileiras em espaços públicos também demonstrariam a expansão do demônio para além dos muros dos terreiros, de forma que os símbolos dessas religiões colocados nos espaços públicos possam ser alvos de ataques (SILVA, 2007).

Em São Gonçalo, algumas lideranças de terreiro associam o crescimento do pentecostalismo na esfera pública do município à gestão da prefeita Aparecida Panisset pelo PDT, entre 2005 e 2012. Ao subir nos palanques representando o poder público municipal, Panisset valorizava e discursava em prol dos “evangélicos de São Gonçalo”, fazia decretos desapropriando terreiros e promovia propagandas de emprego para o “povo evangélico”, entre outras atuações⁷.

Segundo o Jornal Extra, Aparecida Panisset se apresenta quase como uma personagem bíblica quando fala de si por meio de parábolas. “Um dia” é a expressão usada por ela para narrar os acontecimentos de sua vida⁸. Ao retratar a campanha para a prefeitura em 2004, Panisset mencionava a passagem de Neemias (2, 17) para afirmar que a sua missão era reconstruir São Gonçalo. O trecho bíblico citado narra a construção de Jerusalém, que se encontrava arruinada e humilhada. Neemias falou às pessoas que estavam no local: “Vede a miséria em que estamos; Jerusalém devastada, suas portas consumidas pelo fogo! Vinde; reconstruamos as muralhas da cidade e ponhamos termo a esta humilhante situação” (Ne, 2, 17). Aparecida Panisset afirma que foi a partir dessa conversa com Deus que criou o *slogan* “Reconstruindo São Gonçalo”.

Aparecida Panisset fazia constante uso da produção musical gospel durante os eventos políticos, como em sua cerimônia de retorno à filiação do PDT, em 2007, que contou com a participação da missionária Flordelis, cantora gospel que ganhou fama após adotar 55 filhos e fundar um instituto de acolhimento e amparo para crianças de rua em São Gonçalo. Ela é um importante exemplo de como a indústria fonográfica gospel vem se consolidando no país nas últimas duas décadas.

Diferentemente das gestões pedetistas anteriores em São Gonçalo, o governo de Aparecida Panisset no início dos anos 2000 é marcado pela destacada presença de interesses evangélicos e acusações de perseguição a religiões de matrizes africanas, apontada por jornais locais e algumas lideranças de terreiro como o principal motor para a reação e a politização do povo de axé do município, como a candidatura para a Câmara Municipal de Waguinho Macumba em 2020.

7 As expressões em destaque foram retiradas dos discursos de Aparecida Panisset entre 2005 e 2012 (AGUIAR, 2018).

8 Podemos encontrar igual associação entre o político e personagens bíblicos no primeiro discurso como candidato à presidência da República de Jair Bolsonaro, em 2018. O candidato associou seu nome do meio, “Messias”, a passagens bíblicas, afirmando que é um Messias, mas não “salvador da pátria” (EM SEU..., 2018).

WAGUINHO MACUMBA

Wagner Machado, conhecido como Waguinho Macumba, nasceu em São Gonçalo, no bairro Boa Vista, e entre as suas atuações estão a de diretor social e integrante da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, ambos pela União Espiritualista de Umbanda e Afro-brasileira do Estado do Rio de Janeiro (Ueuajerj); diretor nacional de Cultura do Conselho Nacional de Umbanda (CNU); integrante do Conselho de Igualdade Racial de São Gonçalo (Comirg); administrador da Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial de São Gonçalo; tesoureiro e dançarino da Companhia Às de Ouro; membro atuante do Movimento Negro Unificado (MNU), de cujas reuniões participa como delegado do MNU-Niterói; membro da Coordenadoria Municipal de Assuntos Religiosos de São Gonçalo; um dos autores do projeto “Marco Zero da Umbanda”; e detentor do título de Cidadão Benemérito Gonçalense, entre outros.

Waguinho é líder do terreiro de umbanda Centro Espírita Xangô das Almas, fundado por seu pai consanguíneo, Enilton Machado, no bairro Mutuá, em 1994. Seu pai tinha uma loja de ervas e artigos religiosos na mesma calçada onde foi assassinado em 2017, em decorrência de um assalto. A constante admiração pelo pai influenciou a escolha e a defesa do nome fantasia “Macumba” para se lançar vereador nas eleições de 2020.

Waguinho esclarece que seu pai era bastante reconhecido no bairro e que dentro da sua religiosidade era chamado de Enilton de Xangô, mas, por conta da sua loja de ervas e artigos religiosos, também era conhecido pela alcunha de “Macumba”. Assim, ao analisar o discurso, percebemos que o nome político projetado, “Waguinho Macumba”, remete a um resgate da imagem de seu pai, uma vez que era uma figura carismática e reconhecida religiosamente pelos moradores de São Gonçalo.

Na busca por estrutura e apoio político para conseguir realizar sua primeira campanha, Waguinho Macumba busca acordos partidários que sejam capazes de fornecer a sustentação eleitoral até a sua conclusão. As articulações partidárias de Waguinho Macumba, a partir do PDT Axé⁹ evidenciam como o candidato tenta mobilizar no campo político sua identidade religiosa afro-brasileira, apresentando-se como “a chance do [*sic*] povo afro de São Gonçalo tem de ocupar a máquina política”, para obter do Estado semelhantes benefícios obtidos pelas igrejas

9 O PDT Axé foi criado em 2017 e oficializado em 2019 com o objetivo de atuar em favor dos povos tradicionais de matriz africana. O novo movimento da legenda trabalhista tem como presidente nacional Marcelo Monteiro e conta com nove comissões regionais provisórias. Monteiro afirma que o PDT Axé é diferente do movimento negro, pois destina-se a agir em pautas que envolvam quaisquer atores identificados com a cultura de matriz africana, os povos de Axé, não exclusivamente em defesa da população negra no país.

neopentecostais (ORO, 2005, p.10). Os povos de axé, porém, principalmente os vinculados a discursos de militância racial, questionam a eficácia do PDT como partido de sustentação de uma candidatura afroreligiosa.

Ao ser questionado sobre as candidaturas negras e de axé dentro do PDT, Marcelo Monteiro¹⁰, presidente nacional do PDT Axé, afirma:

[...] ao mesmo tempo que eles [representantes políticos] querem abocanhar uma parcela desse nicho, eles também não querem fortalecer esse nicho. É o axé! É bonito! O axé ajuda, fortalece porque era um anseio do Brizola, mas é o axé. O próprio Lupi diz que é espírita, kardecista. O que é mais chique. O kardecista é mas aceito na sociedade. É diferente dele [*sic*] ser de tradição de matriz africana [...]. As pessoas não querem serem [*sic*] vistas como um fortalecedor [*sic*] daquilo que é malvisto pela sociedade. Infelizmente é malvisto pela sociedade. E olha que esperteza... O que me deixa mais triste é que a gente não consegue convencer o nosso povo. Eu não consigo demonstrar às pessoas aonde [*sic*] é que nós estamos errando. Onde é que estamos pecando? (informação verbal).¹¹

O discurso de Marcelo Monteiro nos remete à proximidade que Leonel Brizola buscava construir, principalmente a partir da década de 1990, com as pautas raciais. O acervo digital *on-line* do Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro) contém o vídeo em que Brizola, em um ato de campanha para o governo do Estado do Rio de Janeiro em 1990, discursa junto à ala do movimento negro dentro do PDT. O Ipeafro descreve Brizola como “o primeiro político de destaque nacional a compreender a necessidade de políticas públicas de combate às desigualdades raciais e que agiu politicamente para criar e implantar ações executivas”, e “nomeando pessoas negras para exercer cargos no primeiro escalão da administração pública” (IPEAFRO, [2022]).

Segundo o Ipeafro, quando eleito governador em 1991, Brizola criou o primeiro órgão executivo estadual de políticas públicas para a questão racial, a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras (Sedepron) – mais tarde denominada Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro) – e nomeou Abdias Nascimento¹² o titular da pasta.

10 Marcelo Monteiro é presidente nacional e um dos fundadores do PDT Axé. É também fundador do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos e do Partido Popular de Liberdade de Expressão Afro-Brasileira (PPLE) e atua como presidente do Centro de Tradições Afro-brasileiras (Cetrab). É, ainda, ogã e babalaô de um terreiro de Ifá localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro, entre outros cargos.

11 MONTEIRO, Marcelo. Entrevista I [2022]. Entrevistador: C. F. A. São Gonçalo, 24 de outubro 2022. 1 arquivo mp3 (132min).

12 Abdias Nascimento (1914-2011) nasceu em uma família negra e pobre da cidade de Franca, interior do Estado de São Paulo. É descrito como o mais completo intelectual e homem de cultura do mundo africano do século XX. Entre as suas facetas está a de poeta, escritor, dramaturgo, artista visual e ativista pan-africanista, além de ter fundado o Teatro Experimental do Negro e o projeto Museu de Arte Negra.

Ainda que seja reconhecida tanto por Marcelo Monteiro quanto por militâncias negras a relevante aproximação de Leonel Brizola das pautas do movimento negro, a fala de Marcelo também ressalta os impasses que as candidaturas de axé ainda encontram para serem vistas como potencial político capaz de vencer eleições, ultrapassando os estigmas negativos destinados aos terreiros. Marcelo (2022) destaca que, dentro do PDT, até mesmo uma ala reconhecida como o Axé, com estatuto próprio e autonomia, é utilizada pelo executivo do partido como núcleo de atração de votos para outros candidatos, às vezes evangélicos.

Um exemplo é o que aconteceu durante o lançamento das candidaturas do PDT para o Senado em 2022. Marcelo Monteiro afirma que o babalorixá Ivanir dos Santos já estava com a candidatura lançada quando o presidente nacional do partido, Carlos Lupi, indicou o Cabo Daciolo para o cargo no Senado, rebaixando o balalorixá a 1º suplente. Monteiro ressalta a indignação com a executiva Carlos Lupi e os candidatos (a presidente) Ciro Nogueira e Rodrigo Neves (a governador do Rio de Janeiro) por terem apoiado a candidatura de Daciolo em detrimento do babalorixá Ivanir dos Santos:

Eu fiz um vídeo e disse para o Lupi, a candidatura do Ivanir no Rio de Janeiro não significava a candidatura do Ivanir, e sim a candidatura do movimento negro e do movimento de axé. Eu andei 24 estados para a construção do partido, hegemonicamente para a construção do nosso povo, então eu tenho compromisso com o nosso povo. Eu não vou ficar devendo ao meu povo. Quem tem que pagar isso é o PDT, e quem vai pagar isso é o Ciro Gomes e o Rodrigo Neves. E ta aí, nem o Ciro e nem o Rodrigo Neves conseguiram nada. Então hoje eu não sei se estou disposto a dar continuidade a essa luta dentro do PDT, porque hoje principalmente o PDT sabe que eu não tenho cabresto do presidente do partido. (MONTEIRO, 2022).

Segundo Monteiro, Daciolo era uma indicação da ala evangélica do partido, e “Foi o movimento Cristão que trouxe o Daciolo. Pegaram o Daciolo no aeroporto, filiaram o Daciolo, para fazer frente ao Ivanir dos Santos. Ivanir já era o candidato do Senado. Eles filiaram em cima da bucha” (MONTEIRO, 2022). Para o líder do PDT Axé, o partido, não diferente de outras legendas, “não valoriza o capital político” do povo de axé.

Para Monteiro, os embates entre a executiva nacional do PDT e a ala das mulheres no partido também acontecem, porém as candidaturas femininas são mais respeitadas, devido à Emenda Constitucional nº 117 (originária da PEC 18/21), que obriga os partidos políticos a destinar no mínimo 30% dos recursos públicos para campanha eleitoral às candidaturas femininas. A cota vale tanto para o Fundo Especial de Financiamento de Campanha, o chamado fundo eleitoral, como para os recursos do fundo partidário direcionados a campanhas. A emenda também condiciona aos partidos a reserva de, no mínimo, 30% do tempo de propaganda gratuita no rádio e na televisão às mulheres (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2022). Diferente do que acontece com as candidaturas femininas, portanto, que implicam o condicionante da regra

percentual, as candidaturas de axé precisam disputar com outros candidatos uma parte do fundo eleitoral, ficando à mercê da executiva do partido.

Observamos nesta pesquisa, porém, que o PDT parece atuar em concordância com o crescimento evangélico pentecostal entre o eleitorado do município, apoiando candidaturas cristãs como a de Aparecida Panisset, em 2008; Dudu do Catarina¹³ e Ricardo Pericar¹⁴, em 2012; e Victor da Vitec¹⁵, em 2016. Ao mesmo tempo, é apontado pelas lideranças de terreiro do município como um partido que “não atende as demandas afrorreligiosas” (informação verbal)¹⁶, mesmo dentro da ala PDT Axé.

PDT E CANDIDATURAS RELIGIOSAS NAS ELEIÇÕES DE 2020, EM SÃO GONÇALO

No início dos anos 2000, o governo de Panisset pelo PDT expõe a relação entre religiosidade e esfera pública municipal, evidenciando como as práticas ideológicas do pentecostalismo não se restringem aos templos, mas se estendem por diferentes esferas da vida social e política (MARIANO, 2004; AGUIAR, 2018). Chamamos atenção, entretanto, para as atuações da personagem dentro de um partido percebido pelas lideranças afrorreligiosas do município como de centro-esquerda, com um discurso mais educacional e democrático, concentrando sua estratégia de projeto político nos discursos de bem-estar social.

Ao analisar a cidade de São Gonçalo nas eleições para presidente da República em 2018, no primeiro turno, Jair Bolsonaro (PSL) liderava com expressivo número de votos (59,62%), contra Fernando Haddad (PT) (17,34%). No segundo turno, Bolsonaro recebeu 67,35% dos votos, enquanto 32,65% dos eleitores escolheram o candidato do PT, sem contar as abstenções. Já em 2020, em meio à pandemia, a amplos debates raciais (como o suscitado pelo movimento

13 Dudu do Catarina foi eleito para o cargo de vereador de São Gonçalo pelo PDT, em 2012, com 3.887 votos válidos. Na rede social ele se declara “CASADO, CRISTÃO E FLAMENGUISTA” e indica frequentar a Igreja Batista Memorial em Jardim Catarina. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CkFJ31BsMQN/>. Acesso em: 1 out. 2022.

14 Ricardo Pericar foi eleito vereador de São Gonçalo por três mandatos consecutivos, sendo o primeiro na legislatura de 2005 a 2009.

15 Victor da Vitec não foi eleito nas eleições de 2016, conseguindo apenas 444 votos. O ex-candidato declara em suas redes sociais ser evangélico e de esquerda. Disponível em: <https://www.instagram.com/prof.vitor.alvarez/>. Acesso em: 1 out. 2022.

16 MELLO, Isis. **Entrevista I** [2021]. Entrevistador: C. F. A. São Gonçalo, 28 de agosto 2021. 1 arquivo mp3 (120min).

Black Lives Matter) e às eleições municipais, os candidatos a prefeito de São Gonçalo, Dimas Gadelha (PT) e Capitão Nelson (Avante), empataram no primeiro turno. No segundo turno, com apoio declarado de Bolsonaro (MARCIO LUIZ NOTÍCIAS E INFORMAÇÕES, 2021) e integrando a coligação Avança São Gonçalo (AVANTE, PL e PSDB), Capitão Nelson levou a vitória apertada com 50,79% votos, enquanto Dimas Gadelha recebeu 49,21% (ELEIÇÕES..., 2020).

Já nas eleições municipais de 2020, contabilizando os votos por partidos, as cinco legendas mais votadas para o Legislativo do município foram Avante (8,52%), Cidadania (8,33%), PL (6,59%), PT (5,78%) e Republicanos (5,47%), o que evidenciando como o PDT parece perder eleitores para os partidos entendidos como de “direita” no município, com exceção do PT. Nessas eleições, partidos de esquerda¹⁷ conquistaram prefeituras em municípios onde a votação de Bolsonaro foi mais modesta. Comparativamente, os partidos da centro-direita histórica¹⁸ deram-se melhor em localidades onde Jair Bolsonaro obteve mais votos.

Por outro lado, em cidades de pequeno e médio porte (15 a 500 mil habitantes), a votação de Bolsonaro parece não ter afetado os resultados ligados aos cargos municipais. Apenas nos grandes municípios, como São Gonçalo, observa-se um alinhamento moderado entre prefeituras do centrão e o tamanho do eleitorado bolsonarista (MARENCO; CATE, 2021). Assim, o perfil socioeconômico da maioria do eleitorado de São Gonçalo, somado ao contexto político, ao crescimento da violência e à influência religiosa pentecostal, parece justificar a vitória do bolsonarismo no município em 2018 e 2020¹⁹.

Em concordância com os dados acima, as informações levantadas pelo Instituto de Estudos da Religião – Iser (REIS; ABREU; PESTANA, 2020) identificam um crescimento das candidaturas ligadas ao universo religioso. De 2016 para 2020, em todo o Brasil, cresceu em 24% o número de candidatos que voltam a concorrer às eleições utilizando o nome religioso, como “irmão, pastor, missionário, bispa, padre”, entre outros (REIS, 2020). No caso das candidaturas do estado do Rio de Janeiro, Livia Reis aponta que, dos 12.759 candidatos que utilizam nomes religiosos, 4.938 utilizam designações cristãs, como “pastor”, “pastora” ou “padre”, e apenas

17 Os partidos foram assim enquadrados nesta pesquisa: direita – PDS/PPR/PPB, PFL, PTB, PRN, PL, PDC, PSC, PRS, PTR, PP, PST, PMN, PSD, PRP, PRONA e PSL –, centro – PMDB e PSDB – e esquerda – PT, PDT, PSB, PCB/PPS, PC do B, PV e PSTU (SANTOS, 2001).

18 Para visualizar tendências partidárias no quadro produzido pelas eleições 2020, os partidos de centro-direita histórica, formada por MDB, PSDB e DEM, são traduzidos pela bibliografia especializada no tema como partidos alinhados ao liberalismo econômico, constitucionalismo e histórico de participação em governos federais pretéritos (MARENCO; CATE, 2021)

19 A vitória do bolsonarismo no município se manteve em 2022. No fim da votação do primeiro turno, Jair Bolsonaro (PL) teve 50,09% dos votos para a Presidência (246.578 votos), enquanto Lula (PT) foi a escolha de 42,40% dos eleitores, com 208.703 votos (ELEIÇÕES EM..., 2022).

312 remetem-se às religiões de matriz africana (CAMURÇA; BAHIA; AGUIAR, 2021, p. 85). A baixa utilização da nomenclatura de axé por seus representantes indica que esses candidatos aparentam receio de preconceito por reivindicar a religião nas urnas.

Os dados apresentados pela pesquisadora levam-nos à hipótese de que o uso das identidades religiosas, principalmente entre os cristãos evangélicos, funciona como uma estratégia eficiente desde as primeiras eleições para a Constituinte de 1986. Elas alcançaram seu ápice nas eleições de 2018, subordinadas à eleição de Bolsonaro (DAMÉ, 2018). Isso indica que, ao adotar uma identidade religiosa evangélica no pleito, os candidatos identificam-se com valores característicos de determinado tipo de cristianismo conservador.

Ao analisar as articulações da umbanda e do candomblé para as eleições subsequentes de 2020 em São Gonçalo, porém, observamos que alguns candidatos dessas religiões passaram a apresentar suas pertenças religiosas de maneira mais explícita, fazendo uso de nomes ou roupas que se referem a suas posições como sacerdotes, a exemplo de Waguinho Macumba (PSDB), Mãe Marta (PTB) e Pai Gunata (PV). Os candidatos obtiveram 174, 33 e 24 votos, respectivamente.

Ao construir sua identidade política e religiosa em um município de destacado crescimento evangélico pentecostal, Waguinho Macumba anunciava que era preciso ultrapassar os desafios e prerrogativas de ser um novo nome na política municipal. Segundo Waguinho, a defesa da nomenclatura “Macumba” e a representatividade afrorreligiosa presente em seu projeto de candidatura ressaltam a necessidade de arranjos políticos, religiosos e raciais, como veremos no caso da escolha entre o PDT Axé e o PSDB Tucanafro.

Ressaltamos que, diferentemente do apoio que o PDT destinou a Aparecida Panisset durante os seus dois mandatos como prefeita do município, Waguinho Macumba alega que as suas articulações com o partido não fluíram como desejado, encontrando certa dificuldade de angariar suportes para o desenvolvimento da campanha por defender uma campanha voltada aos povos de axé.

Segundo Waguinho,

Eu não consegui o diálogo para tentar do PDT algum apoio estrutural para a nossa candidatura em São Gonçalo. Apesar dos poucos votos que fizemos, era uma candidatura promissora. É um negro, de terreiro, que por muitos representa um movimento desunido, não organizado politicamente, e se lança nessa proposta com uma série de trabalhos. Em um contexto geral, a gente não conseguiu avançar com o PDT Axé de SG. Eu tinha uma gama de terreiros que eu queria visitar para poder apresentar a proposta do partido. Então você tem um custo. Você tem um terreiro ao lado de casa e outro a 40 ou 70km, e não é fácil quando você não tem incentivo. Eu queria, mas infelizmente não foi possível (informação verbal)²⁰.

20 MACHADO, Wagner. *Entrevista VI* [2022]. Entrevistador: C. F. A. São Gonçalo, 08 de fevereiro 2022. 1

Ao ser questionado sobre a relação entre o PDT e as candidaturas de axé, como a de Waguinho, Marcelo Monteiro afirma essas candidaturas precisam entrar nos partidos sem contar com o fundo eleitoral, procurar uma organização financeira, dos movimentos; segundo Monteiro, os movimentos negro e de axé devem buscar criar um fundo próprio, sem depender da executiva atual de nenhuma legenda:

[...] você tem que usar o partido... Não o partido te usar. Nós estamos sendo usados pelos partidos para levar votos para eles. Chega! Vamos usar o partido! [...] Ou a gente faz uma discussão seria dessa natureza, ou a gente vai continuar dependente do partido [...]. E eles [candidatos de axé] entram contando com o dinheiro do partido. Não entram com dinheiro. Aham que o partido vai ajudar eles. As vezes o partido transfere isso em papel. O fundo eleitoral não vem pra gente, e se vem, é uma migalha. Não conseguimos eleger ninguém. Estávamos muito recentes.

A dificuldade em se associar ao PDT, relatada por Waguinho em 2020, nos levou a analisar o histórico de atuação do partido na esfera executiva de São Gonçalo, indicando que a atuação desta legenda, em 2020, já vinha se desenhando desde a década de 2000.

PDT EM SÃO GONÇALO

O Partido Democrático Trabalhista (PDT) surgiu em 1970, em Lisboa, liderado por Leonel Brizola, com objetivo de reavivar o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), criado por Getúlio Vargas, presidido por João Goulart e suprimido pelo Golpe de 1964. O novo trabalhismo afirmava “contemplar a propriedade privada, condicionando seu uso às exigências do bem-estar social, às autonomias sindicais e a uma sociedade socialista e democrática”²¹.

Diferentemente dos demais partidos que passaram a atuar no cenário político brasileiro após a transição democrática em 1979, a fundação do PDT se deu em um contexto particular. Ainda durante o exílio, as lideranças do partido, que também eram os principais opositores ao regime militar brasileiro, como Brizola, vão concentrar as estratégias de projeto político nos discursos de bem-estar social, se afastando cada vez mais do debate sobre a luta de classes e atribuindo novos significados a temas como democracia, trabalhismo e direitos humanos (MARQUES, 2016).

Nesse contexto de formação inicial, o PDT encontra em São Gonçalo um campo fértil para

arquivo mp3 (68min).

21 PDT. História-Fundação. Disponível em: <https://www.pdt.org.br/index.php/o-pdt/historia/>. Acesso out. 2022.

seus discursos de resgate da antiga “*Manchester fluminense*”²², agora com mais desempregados e trabalhadores informais (MARTINS, 2019). A consolidação e a formação do PDT em São Gonçalo estão atreladas ao cenário econômico e social da cidade nos anos 1980, quando o município sofreu o impacto do esvaziamento industrial e as consequências da crise mundial do petróleo, que afetaram as ofertas de emprego no setor das indústrias.

Desde a sua fundação, em 1970, o PDT foi o partido que mais elegeu representantes políticos na cidade. De 1970 até 2020, São Gonçalo teve um montante de 16 representantes do Poder Executivo eleitos em sufrágio universal, ou seja, quando o cidadão tem direito ao voto, independentemente das suas condições econômicas, acadêmicas, profissionais ou étnicas (PAES, 2013). Desses 16 prefeitos, 5 eram representantes oriundos do PDT.

O primeiro prefeito do PDT eleito no município foi Edson Ezequiel de Matos, em 1988. Homem letrado, detentor de premiações acadêmicas no exterior e um histórico de popularidade proporcionado por seu alinhamento a Leonel Brizola (MARTINS, 2019). Ezequiel aparece como indicação ao cargo de prefeito de São Gonçalo, se associando à imagem carismática e popular na onda brizolista do PDT dos anos 1980.

Ezequiel foi um importante político da cidade. A partir de 1994, também se tornou porta voz do GRES do Porto da Pedra, sendo mencionado como um grande amigo da Porto da Pedra em tempos difíceis (SOUZA, 2017). Isso evidencia que certa aproximação entre o poder público local e a escola de samba pode ser entendida como proveitosa para ambos os lados, na medida em que a escola busca parceiros políticos para sua reestruturação e Ezequiel mantém considerável proximidade com os moradores do município, fazendo da quadra da Porto da Pedra o “salão de festas de São Gonçalo” (SOUZA, p. 125).

Em 1988, Ezequiel lança sua candidatura a prefeito, contando com o próprio Brizola como cabo eleitoral. Assim como Brizola, a política de Ezequiel se voltou ao fortalecimento das associações de bairros, à implementação de políticas públicas e ao apoio ao funcionalismo público (MARTINS, 2019). Brizola inovou, fazendo do PDT o primeiro partido a utilizar a cadeia nacional de rádio e televisão para difundir suas ideias, atingindo com maior alcance distintos rincões do país. Nos mandatos de Edson Ezequiel, há uma constante presença do partido nos meios de comunicação e frequentes aparições públicas. Fortalecendo o PDT em São Gonçalo, ele marca o início da onda brizolista no município, garantindo sua vitória nas eleições municipais de 1988, 1996 e 2000, além de conseguir eleger seu sucessor, João Barbosa Bravo,

22 Entre os anos de 1940 e 1950, o parque industrial de São Gonçalo mostrava ser o mais importante do estado do Rio, sendo chamada pela revista *O Cruzeiro*, de “*Manchester fluminense*”. Em 1956, a revista em questão lançava o concurso Municípios Brasileiros de Maior Progresso, no qual o município ganhou destaque, devido à sua capacidade de atrair um significativo fluxo de mão de obra (BRAGA, 2006). Esse desenvolvimento econômico, que acarretou o crescimento populacional desordenado da década de 1950, também foi acompanhado pela precária urbanização e pela falta de investimentos básicos (RIBEIRO, 2011).

também do PDT, em 1992.

No final da década de 1980, no início do período brizolista em São Gonçalo, Mariano e Pierucci (1992) indicam, neste período, visitas do próprio Brizola e outros políticos, como Ulysses Guimarães (PMDB) e Paulo Maluf (PDS) à Assembleia de Deus, nas sedes dos ministérios de Madureira, no Rio de Janeiro, e em São Paulo, com objetivo de serem “apresentados” aos fiéis nos cultos, com engajamento ativo dos líderes religiosos nas campanhas políticas. Sem fugir do histórico de representantes que fazem uso de frequentes aparições em mídias e eventos públicos, além dos tradicionais discursos de desenvolvimento urbano para São Gonçalo, o PDT volta a representar o Executivo do município com Aparecida Panisset à frente da prefeitura. À época, a prefeita evidencia ainda mais as articulações entre política e religião estabelecidas pelo Poder Executivo do município.

Nas campanhas eleitorais para a prefeitura de São Gonçalo, Aparecida Panisset foi acusada pelos adversários de usar contra eles argumentos religiosos. Apesar de a sua autoria não ser comprovada, a página *on-line* do Jornal Extra se refere à Panisset como “a prefeita que adora uma Guerra Santa”. Na reeleição em 2008, o discurso de vitória de Panisset agradecia ao partido e destacava o quanto o povo evangélico a ajudara na “guerra” contra os demais candidatos, bem como a importante participação dos pastores, ao mobilizar e cativar eleitores (AGUIAR, 2018, p. 38).

Atrelada ao período dos “grandes projetos” do governo Lula (2003-2011), Aparecida saiu do PFL e entra no PDT ainda no final de seu primeiro mandato, em 2007. Como o PDT era base aliada do governo federal, poderia ser mais acessível para a ex-prefeita captar recursos para cidade pela legenda de Brizola que pela legenda de César Maia (MARTINS, 2019, p. 41).

Assim como o ex-prefeito Edson Ezequiel, Aparecida Panisset também evidencia como os grupos hegemônicos no município de São Gonçalo se articulam e rearrumam o quadro das coligações. Apesar disso, Ezequiel foi eleito por uma coligação que abrangia nove partidos considerados de esquerda e centro-esquerda à época (PPS, PV, PSB, PTB, PST, PSD, PRN, PSL, PR). Já Panisset foi eleita, em 2007, representando o antigo PFL²³, partido político brasileiro de centro-direita, e no mesmo ano migra para o PDT, evidenciando articulações políticas que ultrapassam as concepções de esquerda e direita, englobando personagens das esferas municipal, estadual e federal no entorno dos grandes projetos.

Em 2019, ainda sob o forte simbolismo da imagem de Panisset, tanto no PDT quanto na política municipal em geral, Waguinho Macumba surge como alternativa para o legislativo. Se apresentando como “o candidato dos terreiros de São Gonçalo”, ele afirma que não foi possível

23 O PFL foi fundado em 1985. Em 2007 passou a ser DEM. Em 2021, o DEM se fundiu com o Partido Social Liberal (PSL) para formar o União Brasil (UNIÃO).

levar sua primeira campanha para dentro do PDT, devido à falta de financiamento para custear o desenrolar eleitoral.

Em contrapartida, analisando a oferta de candidaturas para as eleições de 2020, dos 41 candidatos que o PDT apoiou oficialmente para o cargo legislativo de São Gonçalo, três tinham em seus nomes políticos menções religiosas. São eles Missionária Sabrinna Nazareth, Pastora Mônica Lopes e André Abençoado. Nesse montante, todos apresentaram candidatura cristã e receberam 72, 120 e 392 votos válidos, respectivamente.

Para Waguinho, algumas figuras políticas acreditavam que a alcunha “Macumba” atrairia apenas o eleitorado que se interessava nas questões de terreiro, o que levaria a um problema central: conseguir certa união dos povos de axé capaz de somar votos suficientes para garantir a eleição. Ele destaca que essa crença na fraca união dos terreiros não pode ser descartada, uma vez que vem observando no povo de santo do município uma organização política ainda embrionária, que tende a dispersar votos entre candidatos que não são da religião, mas podem apresentar uma pauta mais social, ou mais focada nos direitos humanos, ou que se aproxima da questão do combate à intolerância religiosa, como os vereadores de São Gonçalo Romário Regis (PcdoB) e Professor Josemar (PSOL).

Alguns filhos de santo de São Gonçalo, ao serem questionados sobre a saída de Waguinho do PDT, afirmaram perceber a fragilidade do partido para se renovar, se fortalecer e melhor articular as bandeiras raciais e religiosas. Em uma conversa realizada com Isis Massarella Melo²⁴, integrante de uma vertente da umbanda pouco conhecida no município, o banto-ameríndio, encontramos tal afirmação:

O PDT não é um partido que está se renovando. É um partido tradicional. Não é uma bandeira que ele defenda. A legenda do partido é a educação. Realmente ele teve que mudar por conta de verba. Há partidos que se renovam e conseguem melhor articular as questões. A massa não se liga muito no partido. Se liga no candidato. É diferente de uma outra eleição para vereador, prefeito... Vereança é o candidato. O candidato tem que estar ali para o povo! (ISIS, 2022).

A fala de Isis ressalta o personalismo dos eleitores do município na hora de escolher seus representantes, e a dificuldade de articulação entre o PDT-São Gonçalo e os terreiros. Também podemos perceber como a presença evangélica no governo ampliou o interesse dos terreiros pela participação democrática. Entre os evangélicos, católicos e afroreligiosos, são

24 Seu terreiro tem 20 anos de existência e foi fundado na Praia da Luz, em São Gonçalo. Sua mãe de santo, Susimere de Nanã, é originária de uma casa em Magé. A prática de seu terreiro inclui uma filosofia indígena de ancestralidade de sangue. Segundo ela, os ritos em seu terreiro não têm matança, “é tudo com vela e copo d’água”. Ela não forneceu mais detalhes sobre seu terreiro e alega escassa bibliografia sobre o tema (BAHIA; AGUIAR; NOGUEIRA, 2022, p. 94).

esses últimos que detêm menor presença na política nacional, o que parece se repetir em São Gonçalo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisadores que analisam a atuação dos povos de terreiro na política ressaltam que não há notícias de alguém que, pautando sua campanha na identidade afroreligiosa, tenha sido eleito para o Congresso Nacional, com raras exceções para as Assembleias Legislativas Estaduais, assim como para as câmaras municipais (ORO, 2005, p. 211). Isso explica parte da negativa do PDT em conceder apoio político e as preocupações que encontramos entre os umbandistas sobre a candidatura de Waguinho Macumba, uma vez que é pautada a partir da sua imagem como “legítimo representante dos terreiros de São Gonçalo”.

Assim, por falta de apoio inicial dentro do partido e entre os terreiros do município, além dos constantes questionamentos direcionados ao seu nome político, Waguinho afirma que decidiu migrar e oficializar campanha no PSDB.

Deixando de lado a atuação do PDT ainda ligada à imagem de Aparecida Panisset e sem uma proposta de financiamento a um candidato que defende a alcunha direcionada às comunidades de terreiro, Waguinho decide buscar outros apoios partidários, como o Tucanafro, do PSDB, onde afirma não ter sofrido questionamentos direcionados ao nome “Waguinho Macumba”, como outros partidos fizeram, por “parecer temer a alcunha de terreiro em um município de destacado eleitorado evangélico” (informação verbal)²⁵.

Mesmo não conseguindo a quantidade de votos suficientes para ocupar o cargo de vereador do município de São Gonçalo, recebendo apenas 174 votos (ELEIÇÕES 2020..., 2022), Waguinho Macumba continua a campanha eleitoral para 2024. O futuro candidato está envolto na construção de um centro cultural afro-brasileiro localizado no bairro Paraíso e se mantém politicamente atuante com ações conjuntas com a Coordenadoria de Assuntos Religiosos do município.

Waguinho atribui a baixa quantidade de votos à questão financeira, à falta de recursos para andar com a campanha, agravada por necessidades de adaptação advindas da pandemia. Decidiu alargar vínculos políticos na busca por alternativas financeiras para sustentar a próxima candidatura. Segundo ele, é necessário novas estratégias políticas que possam lançar um nome

25 MACHADO, Wagner. *Entrevista VI* [2022]. Entrevistador: C. F. A. São Gonçalo, 08 de fevereiro 2022. 1 arquivo mp3 (68min).

cada vez mais entrelaçado com uma figura de liderança do segmento afro, “em todas as suas vertentes” e que forneça recursos que possibilitem movimentar a próxima campanha para vereador de São Gonçalo.

Tanto a candidatura de Waguinho Macumba como a de Ivanir dos Santos, no entanto, evidenciam certa dificuldade dos afrorreligiosos em manter e conseguir eleger seus representantes políticos, diferente da eficácia das candidaturas pentecostais ao atrair votos dos fiéis. O crescimento das candidaturas de terreiro a partir de 2020 e a apresentação mais explícita das suas pertencas religiosas não funcionam para os candidatos de axé como para os evangélicos. Esse fato já foi observado por autores que têm se dedicado ao estudo desse grupo religioso (PRANDI, 1991).

Os candidatos de axé passam por disputas existentes dentro da cosmologia religiosa do terreiro, onde um candidato da umbanda, como Waguinho, pode não receber votos de candomblecistas, pois estes entendem que o candomblé é “mais puro” e “mais próximo da África” que a umbanda. O debate racial em torno dos projetos políticos defendidos pelos candidatos de terreiro também pode contribuir para pulverizar ainda mais os votos de axé.

Também observamos que a ala dos partidos voltada para candidatos de axé pode ter força enquanto está unida a ala negra, mas, quando ambas se separam, ficam enfraquecidas e dividem votos. A ala racial, porém, consegue se manter no jogo eleitoral por mais tempo que a ala de axé, uma vez que consegue se unir a candidatos evangélicos, como demonstrou o apoio do movimento negro do PDT/RJ à candidatura do Daciolo, em 2022 (NETO, 2022). Já a ala de axé não alcança a mesma eficácia de união com os demais grupos.

Apesar disso, a ala partidária de axé poderá ter nas candidaturas das mulheres de terreiro a chance de atrair maior apoio dentro dos partidos, em decorrência da Emenda Constitucional nº 117, que assegura recursos e tempo de propaganda a candidaturas femininas, como Mãe Beth de Oxum, candidata a vereadora de Olinda pelo Pcdob, Maria Janielly e Letícia Carvalho, candidatas ao legislativo de Jaboatão, Pernambuco, pelo PSOL. Assim, diante dessas disputas entre os povos de axé, partidos como PDT acabam por investir em candidatos que apresentam mais resultado na captação de votos, como os evangélicos pentecostais, ou em mulheres de terreiro, como se deflagrou nas eleições de 2022 (MARTINS; PITOMBOL; PADUA, 2022).

REFERÊNCIAS

1. AGUIAR, Camilla Fogaça. “**Deus abençoe São Gonçalo!**”: uma prefeita na linha de frente da guerra santa. 2018. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.bdt.d>

- uerj.br:8443/handle/1/13539. Acesso em: 15 jun. 2023.
2. BAHIA, Joana; AGUIAR, Camilla. A construção das intolerâncias nas prefeituras cariocas: interface entre religião e política no Estado do Rio de Janeiro, Brasil. In: FERREIRA, Maria; TEIXEIRA, Paula (org.). **Actas Completas da 3ª Jornada Virtual Internacional em Pesquisa Científica: Sociedade, Cultura e Poder**. Porto: Editora Cravo, 2022.
 3. BAHIA, Joana; AGUIAR, Camilla; NOGUEIRA, Farlen. Marco zero: intolerância religiosa, resistências e controvérsias no campo étnico-religioso em São Gonçalo, Rio de Janeiro. **Revista OQ**, Rio de Janeiro, ano 5, n. 6, jan. 2022. Disponível em: <https://kn.org.br/oq/2022/02/04/revista-oq-dossie-racismo-religioso-cuidado-e-comunidades-negras-tradicionais-ano-5-numero-6-janeiro-de-2022/>. Acesso 15 jul. 2022.
 4. BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.
 5. BORTOLETO, Milton. **Não viemos para fazer aliança**. Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31032015-101339/publico/2014_MiltonBortoleto_VOrig.pdf. Acesso em: 15 jun. 2023.
 6. BRAGA, Maria. Nelma. Carvalho. **O município de São Gonçalo e sua história**. 3. ed. Niterói: Nitpress, 2006.
 7. BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. Congresso promulga cota de 30% do Fundo Eleitoral para candidaturas femininas. Política e Administração Pública. **Agência Câmara de Notícias**, Brasília (DF), 5 abr. 2022. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/864409-congresso-promulga-cota-de-30-do-fundo-eleitoral-para-candidaturas-femininas/>. Acesso em: 1 out. 2022.
 8. BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores. **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Ed. Massangana, 2006.
 9. CAMURÇA, Marcelo; BAHIA, Joana; AGUIAR, Camilla. Relações interétnicas, luta contra intolerância religiosa e produção de candidaturas no campo político: eleições municipais de São Gonçalo (RJ) de 2021. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p. 75-97, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/ZTbFPchS3N94QRhxCSx6Hmr/>. Acesso em: 15 jun. 2022.
 10. COMBATE a intolerância religiosa. **O Dia**, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/colunas/informe-do-dia/2021/06/6160004-combate-a-intoleranciareligiosa.html>. Acesso em: 23 set. 2021.
 11. DAMÉ, Luiza. Em Crescimento, Bancada Evangélica Terá 91 Parlamentares no Congresso. **Agência Brasil**, Brasília, 18 out. 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.uerj.br/8443/handle/1/13539>.

- ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/em-crescimento-bancada-evangelica-tera-91-parlamentares-no-congresso. Acesso em: 14 dez. 2020.
12. ELEIÇÕES em São Gonçalo (RJ): Veja como foi a votação no 1º turno. **G1**, Rio de Janeiro, 03 de outubro de 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/10/03/eleicoes-em-sao-goncalo-rj-veja-como-foi-a-votacao-no-1o-turno.ghtml>. Acesso 15 out. 2022.
 13. EM SEU primeiro discurso como candidato, Bolsonaro diz não ser salvador da pátria. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 22 de julho de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/07/em-seu-primeiro-discurso-como-candidato-bolsonaro-diz-nao-ser-salvador-da-patria.shtml>. Acesso 10 nov. 2018.
 14. ERSINZON, Reinaldo Las Cazas (coord.). **DISQUE DIREITOS HUMANOS: Relatório 2019**. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painelledadosdaondh/copy_of_dados-atuais-2021. Acesso 22 set. 2021.
 15. GOMES, Edlaine. Campos. **A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição**. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
 16. IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo IBGE – RELIGIÃO – São Gonçalo**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/sao-goncalo/pesquisa/23/22107?detalhes=true>. Acesso em: 12 ago. 2018.
 17. IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo IBGE – Cidades e Estados**. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 18. IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo IBGE – Censo Demográfico**. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 18 jun. 2023.
 19. IPEAFRO. Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros. **PDT E O MOVIMENTO NEGRO**, Rio de Janeiro, [2022]. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/videos/pdt-e-o-movimento-negro-1990/>. Acesso em: 2 mar. 2023.
 20. ISP. Instituto de Segurança Pública. Rio registra 23 ocorrências de ultraje a culto em 2020. **ISP Notícias**, Rio de Janeiro, 20 jan. 2021. Disponível em: <http://www.isp.rj.gov.br/Noticias.asp?ident=451>. Acesso em: 23 set. 2021.
 21. MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e religiões: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
 22. MACHARETE, Felipe Ribeiro. **Os evangélicos e a política: o estudo de caso da IADJN e PIB-SG**, 2015. 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/13609>. Acesso em: 15 jun.

2023.

23. MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Santa Catarina, v. 2, n. 2 (4), p. 99, ago./dez. 2006.
24. MARCIO LUIZ NOTÍCIAS E INFORMAÇÕES. Bolsonaro declara apoia a Capitão Nelson. **YouTube**. 26 nov. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/HTHnG3AopcU>. Acesso em: 15 jun. 2022.
25. MARENCO, André; CATE, Lídia Ten. Votos, partidos e pandemia: o que os resultados de 2020 projetam para o futuro? *In: Cadernos Adenauer XXII nº1: impactos das eleições 2020 e da pandemia no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, abril 2021. p. 25 a 38.
26. MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, set./dez. 2004.
27. MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. **Novos estudos Cebrap**, São Paulo, n. 34, p. 92-106, 1992.
28. MARQUES, Teresa Cristina Schneider; GONÇALVES, Leandro Pereira. A fundação do Partido Democrático Trabalhista (PDT) no exílio. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 399-416, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.23504>. Acesso em: 19 out. 2022.
29. MARTINS, Cristiano; PITOMBOL, João Pedro; PADUA Leticia. País tem recorde de candidaturas ligadas a candomblé e umbanda: Número de líderes das religiões de matriz africana supera o de padres nas eleições 2022. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 18 set. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/pais-tem-recorde-de-candidaturas-ligadas-a-candomble-e-umbanda.shtml>. Acesso: 2 mar. 2023.
30. MARTINS, Pedro Vitor Rebelo. **Memória, cultura política e carisma: Lavoura, Ezequiel e Aparecida Panisset na política de São Gonçalo**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/87483548/lavoura-ezequiel-e-panisset-cultura-politica-em-sao-goncalo>. Acesso em: 15 jun. 2023.
31. MIRANDA, Ana Paula Mendes. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 2, p. 125-152, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/7034>. Acesso em: 15 jun. 2023 .
32. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 86-119, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/X9srhFpJMXQZWwhnnHqwbRnR/>. Acesso em: 15 jun. 2023.

33. NETO, Gabriela. PDT oficializa chapa de Daciolo ao Senado pelo Rio: NegroGun, presidente do Movimento Negro do partido no estado, será o primeiro suplente na chapa. **O Dia**, Rio de Janeiro, 9 ago. 2022. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/eleicoes/2022/08/6461711-pdt-oficializa-chapa-de-daciolo-ao-senado-pelo-rio.html>. Acesso em: 2 mar. 2023.
34. NORRIS, Pippa.; INGLEHART, Ronald. **Sacred and secular: religion and politics worldwide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
35. ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil, **Cahiers des Amériques latines**, [s.l.], p. 48-49, 2005. Disponível em: <http://cal.revues.org/7951>. Acesso em: 11 out 2017.
36. PAES, Janiere Portela Leite. O sufrágio e o voto no Brasil: direito ou obrigação? Tribunal Superior Eleitoral. **Revista eletrônica EJE**, Brasília, ano 3, n. 3, 2013. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/o-tse/escola-judiciaria-eleitoral/publicacoes/revistas-da-eje/artigos/revista-eletronica-eje-n.-3-ano-3/o-sufragio-e-o-voto-no-brasil-direito-ou-obrigacao>. Acesso em: 2 out. 2022.
37. PANISSET, Aparecida. Exelentíssima Prefeita de São Gonçalo Aparecida Panisset - Parte 1. **Youtube**, 02 set. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lauLDyZW8yY>. Acesso: 02 maio 2018.
38. PENALVA, Wellington. PDT Axé é o primeiro movimento partidário voltado aos povos tradicionais de matriz africana. **PDT.org**, Brasília, 16 dez. 2019. Disponível em: <https://www.pdt.org.br/index.php/pdt-axe-e-o-primeiro-movimento-partidario-voltado-aos-povos-tradicionais-de-matriz-africana/>. Acesso em: 02 out. 2022.
39. PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.
40. REIS, Livia. Do voto evangélico ao cristão: o que as eleições de 2020 têm a nos Dizer? **Nexo Jornal**, São Paulo, 4 nov. 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/Do-voto-evang%C3%A9lico-ao-crist%C3%A3o-o-que-as-elei%C3%A7%C3%B5es-de-2020-tem-a-nos->. Acesso em: 2 out 2022.
41. REIS, Livia; ABREU, Gabrielle; PESTANA, Matheus (coord.). **ELEIÇÕES 2020 – Monitoramento de Candidaturas Religiosas** Rio de Janeiro: Iserj, 2020. Disponível em: <https://www.iserj.org.br/projeto/eleicoes-2020-monitoramento-de-candidaturas-religiosas/>. Acesso em: 2 out. 2022.
42. RIBEIRO, Ladyane Gago. **A questão cultural enquanto formação humana: investigando os interesses em disputa nas políticas culturais da cidade de São Gonçalo**. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2011. Disponível em: https://ppgedu.org/uploads/dissertacoes/2011/ladyane_gago_ribeiro.pdf . Acesso em: 15 jun. 2023.
43. SANTOS, André Marengo dos. Sedimentação de lealdades partidárias no Brasil: tendências e descompassos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n.

- 45, p. 69-83, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000100004>. Acesso em: 13 jun. 2023.
44. 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. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/dywGNkPpwm6d8GcMVvzskHj/>. Acesso em: 13 jun. 2023.
45. SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Estratégias comprometidas pela IURD para o fortalecimento das suas influências sócio-políticas no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. V, n. 15, Edição Especial, p. 239-253, jan. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/28008631/Estrat%C3%A9gias_implementadas_pela_IURD_para_o_fortalecimento_das_suas_influ%C3%Aancias_socio_pol%C3%ADticas_no_Brasil. Acesso em: 13 jun. 2023.
46. SIUDA-AMBROZIAK, Renata; BAHIA, Joana. Religious leaders in politics: Rio de Janeiro under the mayor-bishop in the times of the pandemic. **Int J Lat Am Relig**, n. 4, p. 360-379, 2020. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-020-00123-1>. Acesso em: 13 jun. 2023.
47. SOGBOSSI, Hippolyte Brice; COSTA, Martha. Sales. Religiões brasileiras de presença africana e políticas públicas no Brasil: algumas considerações. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 13, p. 131-144, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/52856>. Acesso em: 13 jun. 2023.
48. SOUZA, Bruno Cesar de. **O processo de institucionalização do Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos do Porto da Pedra**. 2017. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.bdttd.uerj.br:8443/handle/1/13611>. Acesso em: 13 jun. 2023.
49. VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições de 2020 no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 18-80, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/116028>. Acesso em: 13 jun. 2023.
50. VITAL DA CUNHA, Christina. **Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo socioantropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari**. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Joana Bahia

Professora titular de Sociologia e Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora do Laboratório interdisciplinar das religiões e movimentos migratórios. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2172-5022>. E-mail: joana.bahia@gmail.com.

Joana Bahia
Camilla Fogaça Aguiar

Colaboração: Pesquisa bibliográfica, pesquisa empírica, análise de dados, redação e revisão.

Camilla Fogaça Aguiar

Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5128-8428>. E-mail: camillafogaca.pesq@gmail.com. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, pesquisa empírica, análise de dados, redação e revisão.

A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina

The brazilian transnationalization of religious intolerance: the case of the Universal Church in Argentina

Marcelo Tadvald

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO

Diversas religiões brasileiras têm se transnacionalizado pelo mundo desde o século passado. Junto a essas instituições circulam também aspectos culturais, sociais e políticos de seu contexto de origem. Enquanto fundamento da nação, o histórico racismo estrutural e institucional brasileiro, representado por certo tipo de intolerância religiosa, também entrou no fluxo da transnacionalização religiosa. Nesse sentido, esperamos inferir uma reflexão mais geral (“global”) das maneiras como a intolerância religiosa brasileira se coaduna com outras sociedades nacionais e de quais estratégias podem ser lançadas para esse fim a partir das especificidades do neopentecostalismo, mediante a presença da Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina. Metodologicamente, essa análise fundamenta-se na observação participante dos rituais da igreja no exterior e na análise das mídias locais a respeito dessa presença. Concluimos que a intolerância religiosa “*made in Brazil*” pode se coadunar com preconceitos de realidades transnacionais como a Argentina.

Palavras-chave: Transnacionalização, Intolerância religiosa, Neopentecostalismo, Igreja Universal.

Recebido em 21 de outubro de 2022.
Avaliador A: 12 de dezembro de 2022.
Avaliador B: 27 de janeiro de 2023.
Aceito em 12 de junho de 2023.



ABSTRACT

Several Brazilian religions have been transnationalized around the world since the last century. Along with these institutions, cultural, social and political aspects of their context of origin also circulate. As the foundation of the nation, historic structural and institutional Brazilian racism, represented by a certain type of religious intolerance, also entered the stream of religious transnationalization. In this sense, we hope to infer a more general (“global”) reflection on the ways in which Brazil’s religious intolerance is consistent with other national societies and which strategies can be launched for this purpose, based on the specifics of neo-Pentecostalism, through the presence of the Universal Church of the Kingdom of God in Argentina. Methodologically, this approach is based on the participant observation of church rituals abroad and on the analysis of local media regarding, in terms of this presence. We conclude that the religious intolerance made in Brazil can be consistent with and strengthen prejudices in transnational realities such as Argentina.

Keywords: Transnationalization, Religious intolerance, Neo-Pentecostalism, Universal Church.

INTRODUÇÃO

No contexto da transnacionalização religiosa, consideram-se alguns fatores fundamentais profundamente debatidos por diversas pesquisas que se debruçam sobre a questão ao longo dos tempos. Dentre eles podemos destacar certas estratégias culturais, simbólicas, sociais, políticas e econômicas que procuram estabelecer essas religiões no exterior em conformidade com os cenários locais de recepção¹.

Em linhas gerais, a transnacionalização religiosa consiste no modo como os fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos entre fronteiras nacionais mobilizam instituições e sujeitos religiosos, determinando seus modos de relação com as sociedades envolventes (ORO; STEIL; RICKLI, 2012). É importante destacar que, ao longo das últimas décadas, diferentes perspectivas têm se somado ao complexo teórico que abarca tais fluxos, como a da “missão reversa”, a da “missão invertida”, a do “reencantamento do mundo”

¹ Para tanto, consultar Abélès (2008), Capone (2010), Corten (2006), Csordas (2009), Oro, Steil e Rickli (2012); Pace (1999), Prandi (1999) e Van der Veer (2001).

ou a da “globalização religiosa”, a partir de termos como “adaptação”, “acomodação” ou “ressemantização religiosa”, entre outros. Cada um deles possui idiossincrasias analíticas e abarca olhares particulares sobre o fenômeno religioso que transita pelo mundo, desde o local de origem até os contextos nacionais de recepção (GRACINO JÚNIOR, 2016; PICOLOTTO, 2022; TADVALD, 2015a).

Por transnacionalização religiosa a partir do Brasil atual entendem-se um vasto conjunto de fluxos e expressões religiosas para além do campo cristão e para diferentes países, desde religiões de matriz africana, como o Candomblé, até aquelas de matriz indígena, as chamadas ayahuasqueiras, sobretudo o Santo Daime. Daí em diante, o Brasil tem se tornado um agente crucial na criação de redes religiosas globais (OOSTERBAHN; VAN DE KAMP; BAHIA, 2020)².

Religiões de origem brasileira tem se transnacionalizado ao redor do mundo desde o século passado, portanto. Sobressai nesse fenômeno a atuação de igrejas evangélicas, sobretudo do campo neopentecostal, e a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) figura entre as mais importantes e influentes instituições religiosas brasileiras fora do país.

De modo geral, a presença da Iurd no exterior oportuniza inúmeros olhares e termos de avaliação que, por si só, também têm frutificado diversos estudos tanto no Brasil quanto no estrangeiro³. Em meio ao vasto universo de possibilidades analíticas, metodologicamente optamos por avaliar a presença e a manifestação de aspectos particulares referentes ao preconceito religioso, a partir da observação participante em rituais no exterior e da análise discursiva de diferentes mídias, a fim de considerar que fundamentos culturais e políticos também se transnacionalizam com as religiões originárias, notadamente a intolerância religiosa da Iurd, que constitui um elemento central de sua cosmologia e atuação.

Tida por alguns estudos consagrados como a mais católica das igrejas evangélicas ou uma reedição urbana do catolicismo popular tradicional (ORO, 2007), a Iurd soube articular internamente e de forma sincrética outras cosmologias religiosas, como as de matriz africana, que se colocaram desde a sua fundamentação mais elementar como rivais e adversárias (MARIANO, 1995). Isso permitiu que a Iurd também pudesse se situar entre o cristianismo evangélico e a mediunidade afrorreligiosa (ALMEIDA, 2003). Essas características fundamentais alimentam

2 A respeito da transnacionalização de diferentes religiões brasileiras ao redor do mundo, sugere-se consultar o dossiê da Revista Brasileira de História das Religiões, v. 14, n. 41 (14): Trajetórias Globais das Religiões, organizado por Joana Bahia e Renata Siuda-Ambroziak.

3 Listas de publicações sobre a presença e atuação da Iurd no exterior podem ser consultadas em: Mariano (2010), Oro (2004), Oro, Corten e Dozon (2003) e Tadvald (2015a).

um discurso iurdiano intolerante contra outras religiões, narrativas que não estão restritas ao campo afrorreligioso, ainda que sobre ele se manifestem traços históricos do racismo estrutural e institucional brasileiro (ALMEIDA, 2019; FERNANDES, 2021; NASCIMENTO, 2016).

Considerando certo modelo específico de intolerância religiosa fundamental para a Iurd, percebe-se também que esse aspecto viaja consigo em seu processo de globalização, da mesma maneira que ele sofre variações e inclui idiossincrasias importantes conforme cada contexto de recepção. Assim contextualizado e ainda que em linha gerais, ao longo desse trabalho procuramos mostrar exemplos da estratégia de transnacionalização da intolerância religiosa e sua importância central no proselitismo iurdiano que se pretende circular pelo mundo.

Dado que a presença da Iurd se faz notar em mais de uma centena de países por todos os continentes, à exceção da Antártica, essa presença varia muito, embora seja mais frutífera em algumas nações do que em outras, conforme uma série de contingências locais. Veremos algumas das razões que explicam esse maior ou menor sucesso de estabelecimento, mas podemos antecipar que o subcontinente latino-americano consiste na região do planeta onde a Iurd tem obtido seus melhores resultados no campo transnacional. Na região, destaca-se a sua presença na Argentina, por razões que também exploraremos em parte ao longo dessa discussão, de modo a contextualizar por que optamos por avaliar naquele país os termos de difusão da intolerância religiosa praticado pela Iurd no exterior.

Neste texto nos interessa, portanto, propriamente perceber em que medida a transnacionalização da Iurd do Brasil para a Argentina pode somar aos léxicos locais de preconceito e intolerância religiosa. Além dos termos gerais que constituem a intolerância religiosa brasileira e sua apropriação pela igreja, é possível considerar que a Iurd alimenta na Argentina e em outros países onde isso é possível um imaginário intolerante contra os afrorreligiosos, transnacionalizando uma espécie de “preconceito fundamentado no Brasil”.

Esperamos inferir uma reflexão mais geral (“global”) a respeito das maneiras como traços nefastos da cultura brasileira, a exemplo do racismo ligado à intolerância religiosa, coadunam-se com outras sociedades nacionais. Também pretendemos investigar as estratégias que podem ser lançadas para esse fim, com base nas especificidades produzidas pela presença da Igreja Universal na Argentina, por meio da análise de diferentes mídias e rituais da igreja no exterior.

CONTEXTUALIZANDO A TRANSNACIONALIZAÇÃO DA IURD⁴

A Iurd foi fundada no Rio de Janeiro por Edir Macedo em 1977. Desde então, registrou um crescimento notável, a começar pelo Brasil, de maneira que nos primeiros anos da década de 1980 já se fazia presente em inúmeros estados brasileiros, inaugurando templos, ampliando sua participação em canais de comunicação, sobretudo emissoras de rádio, e arrebanhando mais e mais fiéis.

Por volta de 1986, Edir Macedo imigrou para os Estados Unidos, propriamente para Nova Iorque, por acreditar que essa seria uma espécie de “nova Roma”, ou seja, a cidade de onde o cristianismo se expandiria para o restante do mundo conforme ocorrera nos tempos da antiguidade (TAVOLARO, 2007). Lá fundou seu primeiro templo fora do Brasil, na cidade de Mount Vermont (Estado de Nova Iorque) para assim expandir a Iurd a outras cidades e bairros da região e, a seguir, para o restante do país, sobretudo para os estados sulistas, que contam com uma maioria de imigrantes sul-americanos. Ainda na América do Norte, a Iurd chegaria em 1993 ao Canadá, à cidade de Toronto.

O ano de 1986 marca, portanto, o processo de transnacionalização da Iurd. Nesse mesmo ano se credita a abertura de seu primeiro templo no Paraguai. No final daquela década e nos primeiros anos da década seguinte chegaria também a outros países da América Latina, especialmente o México, a Argentina, o Uruguai, o Chile, a Colômbia e a Venezuela. Em pouco mais de uma década, estabeleceu-se por toda a região e atualmente está presente em todos os países do continente americano⁵. No mesmo período se expandiu também para a África e para a Europa, ainda que sua presença não seja observada em todos os países desses continentes⁶.

Na África, destaca-se sua presença primeiramente em Angola (desde 1991), Moçambique (1992) e na África do Sul (1992-1993), mas também em Cabo Verde, Quênia, Lesoto, Togo, Camarões, Botsuana, Zâmbia, Etiópia, Madagascar, Nigéria, Guiné-Bissau, Costa do Marfim, Malawi, Uganda e Tanzânia, entre outros, sobretudo os países da chamada “África negra” ou

4 Os dados gerais aqui reproduzidos tanto a respeito da história da Iurd quanto de suas características mais fundamentais, incluindo seu processo de transnacionalização, podem ser consultados em Oro, Corten e Dozon (2003) e Tadvald (2015a).

5 Sobre a presença do pentecostalismo na América Latina enquanto aspecto pluralizante e globalizado do cristianismo, ver Freston (2007). Sobre a presença do neopentecostalismo iurdiano na região desde os primórdios de sua ascensão, ver Oro, Corten e Dozon (2003) e, mais recentemente, ver Tadvald (2015a).

6 Sobretudo nas duas últimas décadas, diversos estudos têm se ocupado da presença do pentecostalismo na África, dos quais podemos destacar a coletânea organizada por Freeman (2012). O mesmo ocorre com o caso europeu: para tanto, ver, por exemplo, Freston (1999) e Mafra (2002) e, mais recentemente, a obra organizada por Oosterbahn, Van De Kamp e Bahia (2020) e a coletânea dirigida por Bahia e Siuda-Ambroziak (2021).

subsaariana.

Na Europa, sua presença mais significativa se registra em Portugal, país onde a Iurd abriu seu primeiro templo em 1989. Dali se expandiu rapidamente para outros países, como Espanha, França, Inglaterra, Suíça e Bélgica, para, enfim inaugurar templos em outros países do centro e do leste do continente.

A Iurd também chegou à Ásia e à Oceania, abrindo templos ou ao menos salas e escritórios em países como Índia, Japão, Filipinas e Israel, ou ainda na Austrália e na Nova Zelândia, sempre no mesmo período supracitado, especialmente ao longo da década de 1990.

Sua presença é evidentemente relativa em cada país, devido a inúmeras contingências locais que variam consideravelmente. Inúmeros trabalhos têm sido produzidos sobre a Iurd pelo mundo, todavia, desde a pioneira obra organizada por Oro, Corten e Dozon em 2003 até as mais recentes publicações que podemos encontrar sobre o assunto⁷.

Com efeito, a Iurd, uma igreja neopentecostal brasileira – portanto com características bem específicas –, encontra maior facilidade de estabelecimento em países onde o cristianismo é mais estabelecido (seja católico ou evangélico). A situação é parecida nas populações empobrecidas, devido aos efeitos disruptivos do capitalismo e da ordem econômica global (CORTEN, 1996).

Ou seja, temas diversos a respeito de dramas pessoais e familiares procuram mostrar a amplitude do valor da Iurd ao redor do mundo como subsídio religioso, moral e de apoio institucional na resolução de problemas como crises profissionais e financeiras, de autoestima, desequilíbrio emocional e mudanças nas relações familiares. Por isso esse modelo encontra terreno fértil em diversos países, especialmente junto às populações urbanas que mais sofrem com a exclusão econômica e social, decorrente do atual sistema capitalista global.

Há também que se considerar a relação que essas sociedades nacionais e seus governos e leis estabelecem com a questão da imigração em geral e da presença de instituições religiosas estrangeiras em cada país. É por isso que encontraremos países mais abertos ou mais fechados para a transnacionalização de igrejas como a Iurd (ORO; TADVALD, 2018; PICOLOTTO, 2022).

O sucesso da Iurd no estrangeiro está condicionado à sua capacidade de dialogar com a sociedade receptora, e isso pode ser medido de diferentes maneiras. Em termos absolutos, no entanto, é razoável considerar o número de fiéis e de sua presença no espaço público local a

⁷ Seria demais recuperar toda essa discussão nesse momento. Tendo em vista os objetivos mais modestos desse texto, contudo, uma lista relativamente atualizada dessas obras a respeito de diferentes países e características peculiares sobre cada uma dessas presenças iurdianas mundo afora podem ser encontradas em Tadvald (2015a).

partir da quantidade de templos e de sua atividade nas mídias locais (AUBRÉE, 2001). Destaca-se, então, de maneira positiva, sua atuação na América Latina e na África, ao passo em que, na Ásia e Oceania, sua presença é praticamente insignificante.

Um meio-termo pode ser representado por países desenvolvidos, como os Estados Unidos, o Canadá e alguns países da Europa Ocidental, onde a Iurd atua sobretudo junto a populações de imigrantes, especialmente latino-americanos e africanos que, em linhas gerais, encontram maiores dificuldades de acomodação naquelas sociedades nacionais. Nesses locais e para com tais populações “desencaixadas social e economicamente”, seu proselitismo fundamentado na teologia da prosperidade e nos rituais de cura espiritual encontram um terreno fértil para sua acomodação e propagação (RABELO, 1993).

Fora o Brasil, portanto, a presença da Iurd se distribui em cada continente a ser considerado, de maneira mais destacada, da seguinte maneira: nas Américas, a sua presença mais forte é na Argentina; na Europa, em Portugal; na África, em Angola; e, ainda que em menor medida, se comparado aos demais, na Ásia (e com boa vontade, acrescentando a Oceania), o Japão.

Quando uma instituição como a Iurd se transnacionaliza, ela leva consigo suas concepções originárias de mundo, sociedade, religião, política e assim por diante. Nesse caso, a partir de seu modo próprio de ser uma igreja neopentecostal brasileira ou de compreender do que se trata o Brasil, isso inclui subprodutos do racismo presentes na sociedade nacional, como aqueles manifestados nos termos fundamentais da intolerância religiosa.

DOS TERMOS DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA

Sempre que avaliamos a Iurd, é importante considerar que essa igreja inaugurou um novo modelo de ser pentecostal – ou mais propriamente neopentecostal/neocarismático – caracterizado, entre outros fatores, tanto por um projeto agressivo de expansão nacional e internacional como por sua forte presença na sociedade e no espaço público, representadas pela abertura de templos e catedrais suntuosas, pela aquisição de espaços e de veículos de comunicação, por uma presença no campo político baseada em candidaturas próprias em todas as esferas eletivas possíveis e em seu proselitismo, que abrem diferentes possibilidades de análise (MARIANO, 2005; ORO; TADVALD, 2019).

Conforme mostramos anteriormente, a Iurd viaja e se estabelece pelo mundo, adaptando, acomodando ou ressemantizando alguns de seus preceitos básicos segundo as realidades locais,

especialmente naquilo que se refere às instâncias da cura espiritual, à teologia da prosperidade e a seu caráter assistencialista. Ao que parece, sustentados por uma concepção maniqueísta, esses três preceitos básicos se fundamentaram por meio de uma apropriação peculiar de outros campos religiosos, sobretudo das afrorreligiões. A Iurd se apropriou do universo afrorreligioso como a instância maligna da realidade, instância que, portanto, deve ser combatida dentro de certo ideal cristão cruzadista e belicoso, fenômeno observado desde os anos 1990 por estudos especializados (MARIZ, 1997; ORO, 1997).

A intolerância iurdiana que se constrói junto a outras religiões é múltipla e complexa e atinge crenças diversas. Essa característica compõe o seu caráter teológico e político por sua capacidade de se apropriar de expedientes religiosos comuns a outras religiões, tomando-os como algo positivo (como símbolos do judaísmo, por exemplo, ou demoníacos, a serem enfrentados e superados).

Uma vez que o diabo (o mal) se faz presente na sociedade mundana, ele atua de formas capciosas e estratégicas (MARIZ, 1997). Sua presença pode até mesmo ser percebida ou manifestada sem maiores dificuldades, conforme apregoa a Iurd. Nos milhares de templos da instituição espalhados ao redor do mundo, por exemplo, essas forças malignas se fazem cotidianamente presentes em seus rituais. De todos os universos religiosos dos quais pode se apropriar – seja negativa, seja positivamente –, foi através do campo afrorreligioso que a Iurd construiu sua narrativa teológica mais intolerante, ao significar elementos, símbolos e divindades desse campo como demoníacos (SILVA, 2007). Esse modelo iurdiano de intolerância na realidade atualiza e manifesta a seu modo o histórico preconceito e o racismo estrutural e institucional brasileiro contra às populações negras (ALMEIDA, 2019), assunto debatido academicamente desde pelo menos a primeira metade do século XX e sobre o qual podemos destacar a obra de Florestan Fernandes (2021).

Ainda que seja imprescindível considerar que não são apenas as populações negras que compõem o vastíssimo cenário afrorreligioso nacional, marcado por toda a sorte de pessoas e identidades autoatribuídas, a direta associação dos afrodescendentes ao universo afrorreligioso pelo imaginário secular da nação brasileira é basicamente inquestionável⁸. Portanto, não é apenas no campo religioso em geral, sobretudo o cristão, em que se apresentam os principais atributos dessa intolerância subproduzida pelo racismo estrutural; são observados na sociedade brasileira como um todo, que perdura ser, em linhas gerais, deveras conservadora (TADVALD, 2015b).

⁸ Sobre o tema, ver, por exemplo, o estudo pioneiro de Ortiz (1978).

Tal conservadorismo se apresenta por meio de aspectos culturais e identitários de uma nação que busca atualizar e reproduzir ao longo dos tempos os marcos essenciais de uma natureza que se pretende hegemônica, ou seja: branca, rica, patriarcal, machista, homofóbica, neocolonial, classista e racista, atentando historicamente contra o multiculturalismo e a equidade social, cultural e política de suas populações.

No campo religioso nacional podemos intuitivamente isolar, de um lado, as religiões cristãs, como as do campo evangélico em geral e a Iurd, em particular; de outro, a parca minoria não cristã, na qual podemos localizar as afrorreligiões⁹. O encontro desses dois polos religiosos, que mobilizou essa modalidade de intolerância religiosa a que estamos nos referindo – elaborada e praticada pela Iurd, que demoniza, ridiculariza e combate elementos, símbolos e divindades afrorreligiosas, mas também alimenta todo tipo de violência, como agressões físicas e simbólicas a praticantes de afrorreligiões, invasões e depredações de terreiros, leis parlamentares que combatem o livre exercício religioso, entre outros –, deu origem ao que alguns estudos nacionais chamaram de “guerra santa brasileira” (DA SILVA, 2007).

Essa “guerra santa brasileira” abre o debate e a reflexão sobre diferentes aspectos da cultura e da sociedade nacional. Em termos gerais, no entanto, ela parece ser guiada desde a consolidação da Iurd no cenário nacional, pelos anos de 1980-1990, por uma dinâmica exclusivista relacionada à disputa pela maior abertura de um mercado religioso nacional, sobretudo junto às classes populares, onde se encontram a maioria dos adeptos tanto de um quanto de outro polo: neopentecostais e afrorreligiosos (ORO, 1997).

Seria possível transnacionalizar essa “guerra santa” por meio da Iurd ao redor do mundo? Talvez a “guerra santa” em seus próprios termos, não, mas a intolerância religiosa junto a populações locais dissidentes ou alheias ao universo cristão de significação é possível, sim, consonante a características idiossincráticas de cada sociedade de recepção (TADVALD, 2015a).

Ou seja, há lugares no cenário global onde os termos desse proselitismo preconceituoso veiculado pela Iurd encontram um terreno fértil para se estabelecer e proliferar, enquanto em

⁹ Dados do censo do IBGE de 2010 já defasados, tendo em vista que ainda não foi realizado o censo de 2020, davam conta de que praticamente 90% da população brasileira se declaravam cristãos, assim distribuídos: 64,6% católicos; 22,2% evangélicos e 2% kardecistas. Descontando o percentual de 8% destinado aos que se declaravam sem religião, sobraram pouco mais de 2% da população brasileira não cristã, sendo 0,3% afrorreligiosa, incluindo as modalidades sincretizadas com o cristianismo, como a umbanda. Um levantamento realizado pelo Instituto Datafolha em 2020 atualizou esses dados sem alterar significativamente o espaço de hegemonia do cristianismo no Brasil, uma vez que nossa população é representada, segundo essa pesquisa por: 50% de católicos; 31% de evangélicos; e 3% de kardecistas, restando 11% sem religião, 3% de pertencentes a outras religiões e 2% de adeptos de afrorreligiões. A título de exemplo, atualmente a Iurd possui quase 2 milhões de adeptos no Brasil.

outros essa tarefa não parece profícua. De toda maneira, essa intolerância religiosa iurdiana jamais pôde ser meramente plasmada em determinada sociedade receptora, mesmo naquelas que melhor a receberam, sem sofrer ajustes imprescindíveis de acordo com a cultura local.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA NA ARGENTINA

Dentre tantas possibilidades, a escolha pela Argentina para mostrar como a intolerância religiosa iurdiana pode se transnacionalizar para fora do Brasil se justifica por três razões particulares.

Primeiramente, conforme mencionado, a Argentina é considerada um dos países em que a Iurd logrou maior sucesso de estabelecimento ao redor do mundo. Tendo chegado lá em 1989, atualmente ela conta com aproximadamente 230 templos e milhares de fiéis espalhados por todas as províncias do país, além de possuir múltiplos espaços nas mídias, inclusive sendo detentora de canais de comunicação locais e com forte atuação também na internet e nas redes sociais¹⁰.

Em segundo lugar, tenho estudado a presença da Iurd fora do Brasil há aproximadamente 17 anos, e a Argentina constitui o país onde mais realizei minhas observações diretas (mediante diferentes períodos de trabalho de campo) e indiretas (por acompanhamento remoto e bibliográfico). Conto, portanto, com dados de pesquisa e reflexões mais aprofundados, se comparados com outros locais onde também tenho observado a presença da Iurd no exterior (TADVALD, 2015a).

Por fim, as afroreligiões brasileiras também se transnacionalizaram para o país platino, e esse aspecto fomentou um cenário particular, que fricciona os já mencionados dois polos antagônicos da religiosidade brasileira em um país estrangeiro. Isso acontece porque a Argentina registra fluxos de afroreligiões como a umbanda há mais de 100 anos, além do batuque gaúcho, outra de suas modalidades, desde os anos 1960¹¹.

10 O número de fiéis da Iurd na Argentina é impreciso por não fazer parte dos levantamentos oficiais do país, mas estima-se que 10% da população local sejam de evangélicos, sendo que a Iurd possui uma pequena fração desse contingente. Dados êmicos a respeito da história da presença da igreja no país podem ser consultados em: <https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/20-argentina-conheca-a-trajetoria-da-universal-no-pais>. Mais recentemente, acessamos esse sítio em outubro de 2022.

11 Sobre a presença das religiões brasileiras de matriz africana na Argentina, ver, especialmente, Bem (2012), Frigerio (2013), Oro (2009) e Segato (2007).

A relevância de observar justamente na Argentina a transnacionalização da intolerância religiosa propagada pela Iurd também se justifica por certos processos de exclusão social semelhantes, estruturalmente, ao caso brasileiro, notadamente contra as populações negras e indígenas argentinas (ROMERO, 2006).

Na Argentina o componente cultural afro-orientado foi praticamente erradicado do discurso da nação. Além disso, as atuais populações afroreligiosas – que, à exemplo do Brasil, também são compostas por toda sorte de pessoas – resistem a duras penas para se manterem legitimadas junto à nação. Entretanto, na vasta literatura que temos disponível atualmente sobre a presença da Iurd no exterior, independentemente do país em questão, dificilmente deixaremos de encontrar cotejadas situações das mais diversas que repercutem tensões e conflitos que a denominação enfrenta junto às sociedades de recepção. Aspecto que também diz respeito, direta ou indiretamente, ao tema da intolerância religiosa, que a tem tanto como promotora quanto como vítima, quando recebe fortes restrições da sociedade local por se tratar de uma instituição religiosa estrangeira.

Em contrapartida, é importante mencionar alguns exemplos que revelam como a intolerância muitas vezes caminha em uma via de mão-dupla. Ou seja, a “*iglesia Pare de Sufrir*”, como é popularmente conhecida em outros países de língua espanhola, também é vítima da intolerância. Fundamentalmente, a Iurd é desacreditada pelas camadas médias e altas da população argentina, que, de forma resumida, consideram-na uma espécie de “seita”, no sentido mais depreciativo que tal expressão pode sugerir naquele imaginário nacional, supostamente por se aproveitar da “ingenuidade de pessoas carentes e não se furtar de praticar exploração econômica junto a elas”¹².

Institucionalmente, esse panorama geral de descrédito e deslegitimação pode ser verificado tanto nas inúmeras restrições que o governo local impõe à igreja quanto na recusa ao seu ingresso nas federações e associações evangélicas locais. Mas um panóptico revelador dessa questão pode ser observado nas diversas matérias sobre a Iurd, veiculadas nas grandes mídias locais desde os anos 1990.

No levantamento que realizei em todos os principais jornais argentinos, como o *Clarín* e o *La Nación*, que cobriu um período de aproximadamente 15 anos, não houve nem uma matéria sequer que mencionasse a Iurd de forma não depreciativa (TADVALD, 2015a). Destaco esta passagem, publicada numa reportagem de 2006 no *La Nación*, que analisava os programas de

¹² Essa apreciação, entrementes corriqueira, escutei da senhora que alugava o apartamento em que me hospedei durante um trabalho de campo que realizei em Buenos Aires por volta de 2010.

televisão da igreja:

A la medianoche, por América 24, aparecen imágenes de gente desesperada: una mujer llora, un hombre aproxima su nariz a unas líneas de cocaína y una chica clava un cuchillo de carnicero en sus muñecas, mientras chorrea la sangre (o, mejor dicho, el ketchup). Corte. El obispo Marcus Vinicius da la bienvenida, en portuñol, al programa ‘Pare de sufrir’ por América 24. El predicador presenta a los esposos, Marcelina y César, que cuentan los problemas sexuales que padecían. Ella pensaba que su marido la engañaba porque cuando estaba en la intimidad no pasaba nada. ‘Se me irritaba la vagina cuando estaba con él’, explica. Pero hay más: Marcelina relata que su hija se masturbaba desde los cuatro años y que ella intentó suicidarse dos veces, de manera truculenta. ‘Pensé en tirarme de un edificio y en incendiarme con mis hijas’, dice. El testimonio, como el de esta pareja, es una de las dos variantes que utilizan estos programas para exaltar el sufrimiento (SANZOL, 2006).

A representação depreciativa que pode ser inferida a partir dessa matéria jornalística publicada no *La Nación* repercute um imaginário nacional mais geral, que, aliás, já foi objeto de análise de estudos locais – e pioneiros – que avaliaram os primeiros anos da chegada da Iurd na Argentina. Consideraram que sua atuação se fundamenta a partir de uma espécie de “lavagem cerebral” de certas camadas da sociedade local, sobretudo as classes populares (FRIGERIO, 1993a; 1993b).

Extratos como esse reproduzem a opinião pública e o imaginário geral de intolerância contra a presença da Iurd no país, que perdura. Isso porque, nos últimos anos, sempre que retorno à Argentina por algum compromisso profissional ou pessoal, eu procuro visitar os templos da denominação e perguntar para pessoas aleatórias, ainda que de forma despretensiosa, se elas conhecem e o que o pensam sobre a Iurd. Sempre deparo com manifestações restritivas ou de reprimendas, sintetizadas na seguinte fala recente de um motorista de táxi: “*Para mí, esta iglesia – la Pare de Sufrir – es el diablo*”.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA PRESENTE EM MÍDIAS TRANSNACIONAIS

A presença da Iurd nos meios de comunicação, sobretudo na rádio, faz parte de sua estratégia de crescimento e evangelização. Da mesma maneira, na iminência de se estabelecer em algum país, essas diferentes mídias ampliam a área de atuação e participação da igreja no espaço público local (FONSECA, 2003).

A presença da Iurd na mídia também varia consideravelmente de país para país, com

maior ou menor penetração, conforme cada cenário transnacional. Ela pode incluir desde o aluguel de alguns espaços em emissoras de terceiros, como ocorreu nos primeiros momentos da igreja no Brasil, até a aquisição de veículos de rádio e televisão, editoras e gravadoras, estratégia, aliás, que chega a formar poderosos conglomerados midiáticos (ORO; TADVALD, 2018; TADVALD, 2020).

Na Argentina, o crescimento de sua presença nas mídias foi paulatino, de maneira que a Iurd enfrentou muitas dificuldades de inserção na aquisição de espaços ou mesmo de emissoras em seus primeiros anos. Isso se deu, em grande medida, por conta de restrições do governo local que impediam a compra de veículos de comunicação por instituições religiosas estrangeiras.

Desde os anos 2000, todavia, a Iurd conta com uma participação importante na rádio local pela *Red Alehuya*, de sua propriedade desde 2009, que transmite seus programas de Buenos Aires para toda a América Latina. A igreja também usa espaços alugados em canais de televisão aberto e no serviço a cabo (como a América TV e a Azul TV), afora a sua presença na Internet e nas redes sociais destinadas ao país e com produção de conteúdo local.

Destaca-se ainda a edição, desde 1998, da versão latino-americana de seu jornal Folha Universal, chamado por lá de “*El Universal*”, e do suplemento “*IURD Noticias*”, que também é distribuído gratuitamente nos templos ou em suas cercanias, seguindo o formato editorial de outros jornais ao redor do mundo: a de um folhetim popular, que mistura notícias variadas com material evangelizador da própria igreja.

Na televisão, os três principais programas iurdianos veiculados são o “*Programa de la Familia*”, o “*Pare de sufrir*” e o “*Habla que te escucho*”. Em um dos programas a que assisti quando visitei a Argentina alguns anos atrás, depois de uma matéria sobre situações de bruxaria dramatizada, em meio a “trabalhos” e “feitiços”, aparecia uma mulher “fazendo trabalhos”, enrolando velas coloridas em um pano branco. Em seguida, vi o testemunho de outra mulher (uma fiel), que afirmava que esses “*trabajos*” estavam nas ruas – quem passasse por eles poderia ser terrivelmente afetado. Até que a cena voltava ao pastor, que explica ao vivo como muitas pessoas são vítimas desses “*trabajos*” e que somente a Iurd poderia ajudá-las.

Outra a matéria televisiva vista na mesma época, intitulada “*Crimenes macabros: crímenes en ritos satánicos*”, iniciava com a imagem de um homem com olhar “endemoniado” agarrando pela mandíbula uma mulher com expressão de pavor. Depois aparecia a mulher sozinha, desesperada em um quarto, e em seguida a cena de um velório, entrecortada pela imagem de vários cadáveres enfileirados e “ensacados” nos repositórios pretos usados pela polícia. Enquanto isso, a narração em áudio explicava que as vítimas escutavam vozes que as faziam agir de forma inconsciente; o narrador explicava que essas vozes as levam aos desígnios

do diabo, convertendo suas vítimas em “*ofrendas*”. Nesse momento, apareciam cenas de mãos tocando tambores e as mãos de uma pessoa vestida de branco, incorporando um espírito em um terreiro, enquanto uma legenda passava sobre a tela, com os dizeres “*crimenes macabros*”.

O terceiro e último exemplo, coletado em campo, foi publicado em uma das edições do jornal da Iurd na Argentina, em matéria intitulada “*Los curanderos no pudieron ayudarla*” (IURD Noticias, 2008, p. 6):

Irma Chapot jamás imaginó que su vida se transformaría en un verdadero infierno. “Mi familia estaba destruida. Yo sufría con fuertes dolores de cabeza, depresión, no podía dormir. Tomaba pastillas desde los 20 años. Lo peor fue cuando los médicos me detectaron cáncer en los intestinos, fue muy duro”. Irma buscó ayuda en brujos y curanderos pero en nada ayudaron. “A esto se le agregó la mala situación económica, mi sueldo había sido embargado, perdí mi auto, y llegué a pensar en quitarme la vida”, recuerda. Se sentía en fondo del pozo, desesperada, pero conoció la iglesia a través de El Universal. “Usé mi fe y perseveré, poco a poco fui viendo los resultados. Hoy estoy liberada, mi familia está restaurada, fui sanada, en lo económico, todo está bien, mis hijos consiguieron trabajo. Dios transformó todo”¹³.

Os exemplos acima não são exceções do conteúdo geralmente veiculado pelas mídias iurdianas na Argentina; fazem parte, portanto, de um léxico de intolerância religiosa deveras difundido pela igreja naquele país, mas que não se limita a ele. Essa intolerância se apresentará e se adaptará, no entanto, conforme os termos locais do preconceito da sociedade de recepção.

No caso argentino, ainda que as narrativas e imagens que compõem os exemplos supracitados façam alusão direta ao campo afroreligioso, é importante recuperar a percepção de que o próprio componente afro-orientado foi historicamente alijado do imaginário daquela nação. Isso não quer dizer que não existam populações negras e afroreligiosas na Argentina, mas o contrário. Sua representação na sociedade local, contudo, é bem distinta e diminuta, se comparada a de países vizinhos, como o Brasil ou Uruguai (BEM, 2012; FRIGERIO, 2007).

Para empreender a estratégia de acomodar essa forma de intolerância religiosa, a Iurd toma da cultura negra e afroreligiosa os traços que ela remodela e deprecia, conectando-os ao contexto da pajelança, ao curanderismo, à bruxaria e à feitiçaria, mais bem estabelecido no modelo vigente de preconceito e racismo estrutural e institucional historicamente atrelado ao universo local das populações indígenas e camponesas daquele país.

Ainda em termos estratégicos, mas no sentido oposto: a Iurd não ataca o universo cristão, historicamente estabelecido na Argentina mediante a igreja católica, não ofendendo

13 Para uma análise discursiva sobre as percepções da sociedade argentina a esse respeito, consultar Frigerio (1993a).

seus símbolos e divindades, como a Nossa Senhora, ao contrário do que já fez no Brasil, a exemplo do episódio do “chute na santa”¹⁴.

Por sua vez, a transnacionalização da intolerância religiosa encontra nos rituais da igreja o cenário propício para seu estabelecimento e sua reprodução, transformando seus templos em territórios privilegiados para a observação de outros aspectos da transmissão e da manifestação dessa intolerância no estrangeiro.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA PRESENTE EM RITUAIS TRANSNACIONAIS

Tanto no sentido teológico quanto no litúrgico e até mesmo no empresarial, o modelo expansionista da Iurd prima pela estratégia da “homogeneização adaptável” na sociedade estrangeira de recepção. No aspecto litúrgico, destacam-se sua teologia da prosperidade e o modelo de luta e cura espiritual, ambas diretamente atreladas. Em linhas gerais, a prosperidade pessoal a ser alcançada pode ser realizada pelo combate às forças malignas. Uma das atuações dessas forças se realiza mediante a ação de espíritos malignos (“encostos”) que, dentro do léxico da intolerância iurdiana, consistem em simulacros depreciativos das entidades do panteão afrorreligioso (ALMEIDA, 2003; MARIZ, 1997; RIBEIRO, 2005; SILVA, 2007).

Muitos de seus rituais, portanto, são destinados a esse combate direto, que exorciza e expurga esses espíritos malignos do corpo dos fiéis. Para isso, no Brasil, por exemplo, destaca-se a Sessão do Descarrego. Esse ritual já consagrado pela Iurd está presente em sua agenda litúrgica no exterior e, assim como temos discutido até aqui, ele também se adapta, acomoda-se e se ressignifica conforme a sociedade de recepção.

Na Argentina, esse ritual de exorcismo ocorre tradicionalmente nas sextas-feiras, dia consagrado para a “*Sesión de la Descarga Espiritual*”; contudo, a exemplo do que ocorre no Brasil, essas reuniões exorcistas, de “descarrego”, não se restringem apenas a esse dia. Podem aparecer em absolutamente qualquer outra reunião temática de sua agenda litúrgica, como aquelas destinadas a empresários, famílias, relacionamentos amorosos etc.

14 O episódio ocorreu no Brasil, em 12 de outubro de 1995, quando, em um programa televisivo conhecido como Despertar da Fé, o então bispo da Iurd, Sérgio Von Helder, chutou e socou várias vezes uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, como de costume representada negra. Fez isso para referir-se à ineficácia da idolatria e à futilidade da devoção mariana justamente no dia consagrado à padroeira do Brasil, gerando muitas controvérsias à época (GIUMBELLI, 2003).

Nos templos mais tradicionais da Iurd na Argentina, sobretudo em Buenos Aires, desde o ano de 2008 participei de inúmeros rituais que apresentavam marcos da transnacionalização da intolerância religiosa. Descrevo um deles – dos primeiros a serem observados naquele ano – a seguir¹⁵.

No fim da tarde de uma quinta-feira, dando início ao ritual destinado à boa fortuna das famílias com mais de cem pessoas presentes, incluindo muitas crianças, o pastor brasileiro clamou contra os demônios, a macumba, a feitiçaria e a bruxaria: “Envia tua unção. Todos os demônios hoje vão sair”, ele dizia. O auditório respondia de forma uníssona: “Sale, sale”, jogando as mãos sobre os ombros. A seguir fomos convidados a “formar a corrente”.

Fomos conduzidos a pisar o sal grosso que fora derramado em torno das fileiras do templo, quilos e quilos formando um grande círculo. Demo-nos as mãos numa corrente, no intuito de iniciar a evocação e o exorcismo dos demônios.

A iluminação foi atenuada, deixando quase às escuras a nave do templo, quando o pastor, aos gritos, ordenou que os demônios se manifestassem. Sem demora, motivadas pelas forças malignas, muitas pessoas começaram a gritar. A poucos metros de mim, um senhor desmaiou. Alguns dos obreiros que se revezavam no atendimento ao público foram ao seu socorro. A mão de outra senhora, que segurava a minha, começou a tremer e suar, até que ela foi possuída e instantaneamente socorrida pelos ajudantes voluntários e precavidos (chamados de obreiros, localmente, “*ujieres*”).

Então reparei outra mulher, logo ao meu lado esquerdo, manifestando um demônio, curvando seu corpo para a frente, postura corporal a exemplo de entidades afro-brasileiras, mas grunhindo sons intraduzíveis. Um obreiro se aproximou de mim, segurou a minha cabeça e a minha nuca e proferiu os comandos da ordem exorcista: “*Manifesta! Sale!*”. Permaneci calado e imóvel até ele desistir de mim, concentrando-se na senhora que segurava a minha mão, igualmente calada.

Outras possessões são estimuladas e vão tomando conta do templo, todas elas, sem exceção observada, se realizando por meio de performances peculiares e ressignificadas das possessões do campo afrorreligioso, especialmente a dos exus. O corpo fica estendido para a sua frente e uma das mãos, voltada para trás, faz o sinal “de guampinha” com os dedos, o “sinal do demônio”.

15 Metodologicamente, vali-me aqui da observação participante, e minha intenção se restringe agora a oferecer um relato de base etnográfica resumido, sem o aprofundamento teórico devido, levando em consideração os termos da discussão mais abrangente que pontuam marcos da transnacionalização da intolerância religiosa iurdiana e podem ser destacados dessa experiência singular.

Como é praxe nesses rituais iurdianos, realiza-se uma espécie de “triagem dos encostos”, quando os obreiros selecionam e conduzem ao palco, para perto do pastor, algumas das pessoas possuídas. As demais são exorcizadas pelos próprios obreiros na corrente, antes de retornarem aos seus lugares, como fizemos todos nós.

No púlpito, os demônios aguardam enfileirados, com paciência, seu momento de interagir e de serem exorcizados pelo pastor. Na tradição cristã, só é possível exorcizar um demônio depois que se descobre o seu nome. É por isso que o pastor pergunta para as pessoas como se chamam seus encostos: “iemanjá”, “oxum”, “ogum”, “exu”... Conforme aprenderam junto a igreja, um a um eles vão sendo nomeados como entidades do panteão africano (ainda que com sotaque espanhol), aos gritos ou com uma voz grave e terrificante – ou seja, exatamente como ocorre no Brasil.

Então o pastor os exorciza, humilhando-os e coadunando essa prática com a sua pregação, voltada para o tema do próprio ritual de exorcismo. Falando sobre os perigos desses demônios para as famílias, dos cuidados que as pessoas devem ter e da assistência espiritual imprescindível que a Iurd pode lhes oferecer.

Exorcizados os encostos, o pastor convoca as crianças a subir ao palco. Dezenas aquiescem e atendem ao seu pedido. As de colo são conduzidas pelas mães. O pastor então invoca uma oração para expulsar delas os “erês”, que, para ele, explica-nos, são os espíritos malignos infantis que afetam as crianças. Terminada essa oração, ele pediu dinheiro.

Disse o pastor brasileiro mais em português do que em “portunhol”:

Para quem já conhece, não preciso ficar explicando... Vocês vão passar o envelope que os obreiros entregam na cabeça dos seus familiares, e se ele não quiser é porque tá “carregado”... Agora é a hora dos votos!

Então pede a contribuição de 100 pesos, regredindo progressivamente para 50, 30, 20 e 10 pesos. À medida que diminui a pedida, aumenta a quantidade de pessoas que oferecem algum valor.

Antes de encerrar a sessão, ainda houve tempo para o pastor explicar que existe um trabalho de “macumbaria” realizado todo ano na Bahia por “*una tal de chica de lo Cantoá*”. Finge não saber ou não conseguir falar ao certo o nome de Mãe Menininha do Gantois, famosa – e já falecida – mãe-de-santo baiana que se tornou uma alcunha demoníaca corrente dentro do discurso iurdiano.

Dado que a intolerância religiosa deve ser exportada levando em consideração o contexto receptor – no caso argentino, bem mais alheio ao imaginário afrorreligioso –, o pregador precisa demarcar que se trata de um trabalho de feitiçaria que ocorre no Brasil. Explica que ocorre

todos os anos e é realizado para consagrar os demônios, acrescentando que o trabalho também alcança a Argentina.

“Prova disso”, para ele, é que pelo país também é possível encontrar certos expedientes utilizados no “trabalho”, como cédulas de dinheiro rasuradas com pedidos, correntes, simpatias e assim por diante; quem as tocar tocará em desgraça. As notas rasuradas, portanto, devem sempre ser entregues à Iurd, que sabe como purificá-las. Todos aqueles que algum dia as tocaram devem lavar suas mãos nas bacias com água e sal grosso trazidas pelos obreiros.

Assim terminou um ritual iurdiano no estrangeiro. Pelo que pude inferir em diversas oportunidades, os argentinos na maioria não estão familiarizados com o tema das afroreligiões, nem de forma secular, como ocorre em geral na sociedade brasileira. Ao contrário, isso não se aplica aos fiéis da Iurd, de quem eu escutava ocasionalmente que: *“estas religiones son obra del diablo”*.

PALAVRAS FINAIS

Na Argentina, a Iurd possibilitou a ressemantização do campo afro-brasileiro para o terreno dos curandeiros, da pajelança, da bruxaria e de outras manifestações de natureza semelhante e com pouca precisão simbólica. É por isso que foi capaz de manter parte importante de sua cosmologia, outra vez ressignificada, de forma a manter seu equilíbrio discursivo.

Ao evitar as polêmicas e afrontas diretas, especialmente contra o campo católico (a religião mais legitimada no país e contra a qual não convém se antepor), a Iurd tem conseguido relativo êxito. Esse sucesso é alcançado pela promoção da intolerância contra populações afroreligiosas e mesmo indígenas que sempre viveram “à margem da sociedade local estabelecida” (ROMERO, 2006), considerando a escassez de reconhecimento social e proteção do Estado para o livre exercício de suas práticas.

Somam-se a esse contexto diferentes formas de perseguição e a pouca simpatia que lhes é conferida historicamente na Argentina. Nos últimos anos, de fato, as afroreligiões locais também tiveram de enfrentar os ataques importados de outra religião de origem brasileira, desta vez a neopentecostal, que não se furta de reforçar antigos e agregar novos códigos ao léxico local racista e intolerante.

Nos termos da transnacionalização da intolerância religiosa, ao seu modo, a Iurd parece ensinar o seu simulacro pejorativo do campo afroreligioso para os seus adeptos argentinos,

que aprendem a demonizá-lo, como apregoa o cânone iurdiano transnacionalizado pelos mais diferentes expedientes, parte deles suscitados ao longo desse texto.

Sem sombra de dúvidas, a experiência da Iurd na Argentina tem contribuído para somar e ressignificar termos e preceitos locais a respeito do preconceito religioso e étnico contra afroreligiosos, negros e indígenas daquele país. Esse fenômeno não está esgotado nem é exclusivo por lá, tampouco no Brasil.

Cabe ainda uma extensa agenda de pesquisa de âmbito global que possibilite compreender como essa intolerância religiosa “*made in Brasil*” tem se difundido ao redor do mundo pela ação da Igreja Universal.

REFERÊNCIAS

1. ABÉLÈS, Marc. **Anthropologie de la globalisation**. Paris: Payot, 2008.
2. ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
3. ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. *In*: ORO, Ari Pedro *et al.* (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 321-342.
4. AUBRÉE, Marion. Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger. *In*: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (org.). **La globalisation du religieux**. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 113-124.
5. BAHIA, Joana; SIUDA-AMBROZIAK, Renata (org.). Trajetórias globais das religiões (dossiê). **RBHR: Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 14, n. 41, v. 14, 2021. Disponível em: <https://eduejojs.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/issue/view/1812>. Acesso em 14 jun. 2023.
6. BEM, Daniel Francisco de. **Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
7. CAPONE, Stefania. Religions en migration: de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. **Autrepas**, Paris, n. 56, p. 235-259, 2010.
8. CSORDAS, Thomas. **Transnational transcendence: essays on religion and globalization**. Berkeley: University of California Press, 2009.

9. CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1996.
10. CORTEN, André. Pentecôtismes: immanence et transnationalisation. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 133, janvier-mars, p. 131-151, 2006.
11. DA SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 9-28.
12. FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2021.
13. FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro *et al.* (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 259-280.
14. FREEMAN, Dena. (org.). **Pentecostalism and development**: churches, NGOs and social change in Africa. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
15. FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. **Lusotopie**, Lisboa, v. 2, , p. 383-404, 1999.
16. FRESTON, Paul. Latin America: the other Christendom – pluralism and globalization. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori (org.). **Religion, globalization and culture**. Leiden: Brill, 2007. p. 577-599.
17. FRIGERIO, Alejandro. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 10-11, p. 24-51, 1993a.
18. FRIGERIO, Alejandro. Perspectivas actuales sobre conversion, deconversion y “lavado de cerebro” en nuevos movimientos religiosos. In: FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Julia; TARDUCCI, Mónica (org.). **Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993b. p. 46-80.
19. FRIGERIO, Alejandro. Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai. In: DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 71-117.
20. FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 15-57, 2013.
21. GIUMBELLI, Emerson. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, CNPq/Pronex, 2003. p. 169-199.

22. GRACINO JÚNIOR, Paulo. **A demanda por deuses**: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.
23. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censos demográficos**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Disponível em: 08 out. 2022.
24. INSTITUTO DATAFOLHA. “50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha”. **Portal G1**, Caderno de Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml> Disponível em: 08 out. 2022.
25. IURD NOTICIAS. **Los curanderos no pudieron ayudarla**. Buenos Aires, Edição de domingo, 09 de noviembre 2008, p. 6.
26. MAFRA, Clara. **Na posse da palavra**: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002.
27. MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: os pentecostais estão mudando. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
28. MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.
29. MARIANO, Ricardo. Império Universal: Igreja neopentecostal cresce mundialmente, exporta sua hierarquia chefiada por brasileiros e enfrenta acirrada concorrência religiosa. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, p. 2, edição de 2 de maio de 2010.
30. MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. *In*: BIRMAN, Patrícia (org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997. p. 45-61.
31. NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
32. OOSTERBAHN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda; BAHIA, Joana. **Global trajectories of Brazilian religion**: lusospheres. Londres: Bloomsbury, 2020.
33. ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 1, p. 10-37, 1997.
34. ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.
35. ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 139-155, 2004.
36. ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. *In*: DA SILVA, Vagner Gonçalves. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do

- neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 29-69.
37. ORO, Ari Pedro. Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 225-245, 2009.
38. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos; RICKLI, João. **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
39. ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, v. 1, p. 1-13, 2019. Disponível em: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3.TC_Oro_280.pdf. Acesso em: 14 jun. 2023.
40. ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. A Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público religioso global. **Sociologia**, Porto, v. 36, p. 31-50, 2018. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/5314>. Acesso em: 14 jun. 2023.
41. ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
42. PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis, Editora Vozes, 1999. p. 25-42.
43. PICOLOTTO, Mariana Reinisch. **“Transnacionalização e missão invertida”**: as parcerias da igreja brasileira Batista Brasa e igrejas batistas britânicas. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.
44. PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro. STEIL, Carlos Alberto (org.) **Globalização e religião**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 63-70.
45. RABELO, Miriam. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.
46. RIBEIRO, Jaçanã. **O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de libertação e cura da Igreja Universal do Reino de Deus**. 215p. 2005. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem – Análise do Discurso) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
47. ROMERO, Luis Alberto. **História contemporânea da Argentina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
48. SANZOL, Carlos. La “salvación” está en la pantalla: la criticada Iglesia Universal del Reino de Dios promete el paraíso en sus programas de TV. **La Nación**, Buenos Aires, 3 de maio de 2006.
49. SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en**

tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

50. TADVALD, Marcelo. Religiões evangélicas e sua presença nas mídias brasileiras. O caso da Igreja Universal. **REB: Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 80, p. 46-60, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v80i315.2021>. Acesso em: 14 jun. 2023.
51. TADVALD, Marcelo. **Veredas do sagrado**: Brasil e Argentina no contexto da transnacionalização religiosa. Porto Alegre: Cirkula, 2015a.
52. TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 16, p. 259-288, 2015b.
53. TAVOLARO, Douglas. **O bispo**: a história revelada de Edir Macedo. São Paulo: Larousse, 2007.
54. VAN DER VEER, Peter. **Transnational Religion. Transnational Migration: comparative perspectives**. Princeton: University, 2001.

Marcelo Tadvald

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-Doutor em Antropologia Social pelo Programa Nacional Capes do Ministério da Educação. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2432-7094>. E-mail: marcelotadvald@gmail.com

“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”? A retórica religiosa na construção do “mito” bolsonarista e sua recepção pelo evangelicalismo brasileiro

“And you will know the truth, and the truth will set you free”?
Religious rhetorics in the construction of the bolsonarist
“myth” and its reception by brazilian evangelicalism

Lucas Oliveira Vianna

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, Rio Grande do Sul,
Brasil

Matheus Thiago Carvalho Mendonça

Universidade Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina

RESUMO

O artigo problematiza o sucesso obtido por Jair Bolsonaro em angariar uma adesão tão resoluta do evangelicalismo brasileiro, partindo da premissa de que esse êxito não pode ser explicado em termos de mera conveniência política ou alinhamento ideológico. Para responder tal problema, adotou-se o método hipotético-dedutivo, que recorre ao conceito antropológico de cosmovisão (*Weltanschauung*) a fim de estabelecer um paralelo entre as doutrinas religiosas dominantes no evangelicalismo nacional e o conteúdo do discurso apresentado por Bolsonaro e seus apoiadores. A hipótese defendida é a de que o sucesso da campanha bolsonarista deveu-se ao fato de que ela instrumentalizou temas, signos e mitos centrais na teologia neopentecostal, desvinculando-os de seu contexto original para associá-los à pessoa e ao governo do candidato/presidente, construindo, assim, uma mimese narrativa que apresentou Bolsonaro, implícita e explicitamente, como uma nova figura messiânica que viria para libertar seu povo do cativo, bem como demandando de seus simpatizantes não apenas um apoio político, mas uma adesão afetiva, quase religiosa.

Palavras-chave: Bolsonarismo, Cosmovisão, Evangelicalismo brasileiro, Antropologia da religião.

Recebido em 01 de novembro de 2022.
Avaliador A: 21 de dezembro de 2022.
Avaliador B: 22 de dezembro de 2022.
Aceito em 09 de junho de 2023.



ABSTRACT

This article deals with the success obtained by Jair Bolsonaro in gaining such a resolute adherence from Brazilian evangelicalism, based on the premise that this phenomenon cannot be explained in terms of mere political convenience or ideological alignment. To answer this problem, we adopted the hypothetical-deductive method, using the anthropological concept of worldview (*Weltanschauung*) to establish a parallel between the dominant religious doctrines in national evangelicalism and the content of the discourse presented by Bolsonaro and his supporters. The hypothesis defended is that the success of his campaign results from the fact that it used themes, signs and myths that are central to neopentecostal theology, detaching them from their original context to associate them to the president himself and to government of the candidate/president, thus building a narrative mimesis that presented Bolsonaro, both implicitly and explicitly, as a new messianic figure who would come to free his people from captivity, demanding from his sympathizers not only political support, but also affective and quasi-religious adherence.

Keywords: Bolsonarism, Worldview, Brazilian evangelicalism, Anthropology of religion.

INTRODUÇÃO

“Deus”, “Constituição”, “militares”, “família” e “povo” são conceitos insistentemente repetidos nas falas públicas do ex-Presidente Jair Messias Bolsonaro (SILVA; LIMA, 2021). É precisamente a inquietude decorrente dessa escolha de palavras – e do uso de outros instrumentos que fazem parte do ferramental discursivo do núcleo governista – que motivam o esforço dessa pesquisa.

De plano, deve-se esclarecer que esse artigo constrói seu itinerário teórico a partir de duas premissas. A primeira refere-se à tônica religiosa na comunicação pública empregada por Jair Bolsonaro, seus partidários e membros do governo, tanto no curso da campanha como no exercício da Presidência da República. A premissa admite que a retórica religiosa utilizada pelo bolsonarismo¹ funciona como um veículo privilegiado de diretrizes à sua base eleitoral. Essa

¹ Seguindo a hipótese lançada por Ribeiro (2020, p. 465), o *bolsonarismo* deve aqui ser entendido como a mais nova face da extrema-direita brasileira nas primeiras décadas do século XXI, tendo como principais bases ideológicas o neoprottestantismo e a defesa do legado da ditadura militar. Para o Bolsonarismo, religiosidade e autoritarismo locupletam-se e reproduzem-se, processando a linguagem da violência (em suas dimensões física e simbólica) como tática política”. Ademais, observa-se que o bolsonarismo costuma estar associado à retórica de defesa da família (heteronormativa), do patriotismo, do reacionarismo, do autoritarismo, do anticomunismo, do negacionismo científico, da defesa do porte de armas, da contundente rejeição dos direitos humanos e da aversão à esquerda política, um movimento também pela profunda estima pela figura de Bolsonaro, comumente chamado de “mito”. Não obstante, ao considerarmos a colocação de Roland Barthes (2007) acerca do fascismo como homogeneização forçada das opiniões públicas, poder-se-ia afirmar que o bolsonarismo demonstra tendências fascistas.

estratégia é implementada com o fim de homogeneizar os ânimos de seus ouvintes por meio de realidades compartilhadas; consolidar a imagem do “mito” bolsonarista como um líder franco, que traduz os anseios do povo e luta contra o *establishment* político; mitigar o surgimento de eventuais desacordos diante de crises políticas; e estimular o contundente rechaço aos argumentos opostos (GRACINO JÚNIOR; GOULART; FRIAS, 2021).

A segunda premissa diz respeito ao caráter singular do apoio que Bolsonaro recebeu do evangelicalismo nacional. É certo que uma compreensão ampla do fenômeno do bolsonarismo não pode prescindir da sua localização contextual e da compreensão do paradigma fático brasileiro de imbricação entre Estado e religião. Por essa razão, evidenciam-se estudos relevantes que se debruçam sobre a conjuntura sociopolítica e histórica que propiciou a ascensão de Bolsonaro (PASSOS, 2020; CAMURÇA, 2019), inserindo-o também no cenário de crescente ativismo político evangélico e conservador em outras eleições presidenciais da América Latina (MARIANO; GERARDI, 2019). Deve-se reconhecer, portanto, que “nunca houve uma ausência de religião no Estado, nem no espaço público, no Brasil” (BURITY, 2020a, p. 84), bem como compreender os modos como “as principais igrejas evangélico-pentecostais ocuparam a política, mediante suas bancadas parlamentares e cargos governamentais, para estabelecer uma normatividade legal através da qual os valores de sua dogmática religiosa são convertidos em políticas públicas” (CAMURÇA, 2020, p. 82).

Dito isso, entende-se que há uma diferença qualitativa entre as atuações partidárias do evangelicalismo no passado e sua adesão ao projeto e à pessoa de Bolsonaro, o que justifica o presente recorte. Enquanto aquelas, historicamente, basearam-se no apoio público motivado por um alinhamento ideológico, conveniência política ou busca por representação, este guardou características de uma adesão pessoal não diferente de um ato de fé. Em outras palavras, se, por um lado, a atuação de líderes religiosos em busca de poder político no Brasil não é inusitada, por outro, visualizaram-se, no fenômeno em exame, não apenas uma ação das igrejas para modificar o espaço público, mas também a figura de Bolsonaro provocando profundas transformações no imaginário dos evangélicos.

Uma ressalva necessária é a constatação de que o próprio segmento protestante não é monolítico em seu ideário, com uma porção significativa de evangélicos, muitos de jaez progressista, que não só rejeitaram o governo bolsonarista como também têm se posicionado historicamente de forma crítica ao ativismo político evangélico conservador (CAVALCANTI, 1985). Nesse norte, para os fins do presente artigo, entende-se “evangelicalismo” como o setor da população evangélica brasileira, majoritariamente conservadora na moral e pentecostal na teologia, que, influenciada pela *teologia do domínio* (WAGNER, 1996), buscam influenciar políticas públicas à luz de seus valores religiosos. Em síntese, “uma hegemonia cultural evangélica que intenta se concretizar em hegemonia política, como projeto para a direção moral

e política da sociedade” (BURITY, 2020b, p. 2).

Pressupondo que (1) a retórica religiosa tenha sido sistematicamente empregada como estratégia comunicativa por Bolsonaro para captar eleitores dos diversos segmentos do evangelicalismo brasileiro e que (2) essa estratégia tenha se mostrado sumamente efetiva ao conquistar o apoio ferrenho de líderes religiosos e seus fiéis,² há uma pergunta central entre esses dois estados de coisas: como isso foi possível? Dito em outro tom, esse artigo pretende responder à seguinte indagação: como a retórica religiosa utilizada na comunicação de Bolsonaro conseguiu captar o apoio político de uma ampla parcela do evangelicalismo brasileiro, não apenas de seus líderes, mas também dos congregantes em geral?

A hipótese aqui defendida é a de que a tônica religiosa presente no discurso público de Bolsonaro e de seus apoiadores foi construída *sistematicamente* a partir de conceitos e ícones próprios do evangelicalismo brasileiro – de seu cânone, suas narrativas e vivências compartilhadas –, de modo a erigir um “mito” bolsonarista à semelhança de um profeta, ou mesmo de um ícone messiânico, enviado pela providência divina para “livrar” o país de um mal iminente (o comunismo) e conduzir a nação a um momento glorioso de plena restauração do sentimento nacional. Com isso, ao fazer uso político de conceitos caros aos evangélicos – como ficou demonstrado no uso de um fragmento do Evangelho (“E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”) como *slogan* publicitário –, o bolsonarismo converteu sua narrativa (sobre o caos político, a redenção e o futuro nacional) em uma verdade amplamente aceita por muitos evangélicos (ainda que de forma implícita), o que lhe possibilitou sequestrar o imaginário evangélico, agravar a hiperpolarização político-partidária e gozar da aceitação acrítica de suas decisões controversas, como se fossem providências inescrutáveis de uma divindade que requer uma fé acima de qualquer suspeita. A função desse “mito” religioso serviria de elo de vinculação à identidade evangélica e mobilizador privilegiado dos afetos traduzidos na adesão ao projeto de poder bolsonarista.

Para averiguar essa hipótese, a pesquisa instrumentaliza o método hipotético-dedutivo e se vale da revisão bibliográfica como instrumento metodológico, que abarca: as falas públicas de Bolsonaro documentadas em noticiários e arquivos institucionais ou publicadas em mídias sociais dos mais diversos estratos e as análises sobre sua retórica publicadas em repositórios científicos e bibliografias especializadas nos campos da antropologia, da filosofia da religião, da

2 Essas duas premissas beneficiam-se das conclusões obtidas pelos estudos realizados por Almeida (2019), Oliveira (2019), Matos (2020) e, especialmente, Alexandre (2020) e Martins (2021).

sociologia do fenômeno religioso, da teologia cristã e afins³.

O argumento aqui esboçado apresenta-se em três momentos: no primeiro, são apresentadas diversas categorias do conceito antropológico de “cosmovisão”, que servem de método de análise do restante do trabalho; após, analisa-se a retórica religiosa do discurso bolsonarista, especialmente no tocante ao uso de seu *slogan* e à construção de Bolsonaro como um profeta messiânico, tudo para conferir-lhe uma aceitação acrítica e defendê-lo de seus opositores na arena discursiva; por fim, o artigo demonstra como essa retórica envolveu aspectos fundantes da cosmovisão do evangelicalismo brasileiro, o que explica a sua internalização por uma ampla parcela desse segmento.

MUNDOS HABITADOS: O CONCEITO DE WELTANSCHAUUNG COMO UM MÉTODO PARA ENTENDER O IMAGINÁRIO SOCIAL EVANGÉLICO

Antes de ingressar nas estratégias empregadas pela retórica bolsonarista com o propósito de captar a devoção do evangelicalismo brasileiro, é necessário compreender os mecanismos antropológicos subjacentes ao imaginário moral dessa população que permitiram que essas estratégias funcionassem. Para isso, é importante compreender como funcionam e se desenvolvem os sistemas de crenças, e é por isso que se mostra como panorama teórico viável o conceito antropológico de cosmovisão.

O uso do termo “cosmovisão” (também chamado de “visão geral de mundo” ou “mundividência”) remonta ao alemão “*Weltanschauung*”, empregado de forma vestibular pelo filósofo Immanuel Kant, em sua obra *Crítica do julgamento*, na qual o autor descreve:

[...] se a mente humana pode estar apta a pensar o infinito sem contradição, deve ter em si um poder que é supersensível, cuja ideia do númeno não pode ser intuída, mas, ainda assim, pode ser considerada como o substrato subjacente ao que é mera aparência, nominalmente, nossa intuição do mundo [*Weltanschauung*]. Pois apenas por meio desse poder e sua ideia nós, em uma estimação puramente intelectual de magnitude, compreendemos o infinito inteiramente sob um conceito, ainda que em uma estimação matemática de magnitude por meio de conceitos numéricos nós jamais possamos pensá-lo em sua totalidade. (KANT, 1987, p. 111-112).

3 Neste ponto, é relevante ressaltar, contudo, que os próprios meios escolhidos pelo presidente e seus apoiadores para divulgação de suas narrativas (eminentemente mídias sociais descentralizadas, como Facebook, Youtube e afins) impede que haja uma restrição das fontes a veículos de mídia “tradicionais”. Optou-se, nesse sentido, por privilegiar estes quando possível, mas recorrendo-se também a recentes obras literárias de autores que coletaram tais falas (MARTINS, 2021; ALEXANDRE, 2020), bem como publicações feitas em perfis pessoais de redes sociais dos emissores das falas examinadas.

Como se pode perceber pela leitura acima, o contexto imediato do uso da palavra sugere que, ao utilizar esse termo, Kant fazia referência simplesmente à percepção do mundo, não possuindo o *Weltanschauung*, nesse momento, o significado bem mais denso que lhe é atribuído atualmente (NAUGLE, 2002, p. 59).

O primeiro uso do termo com uma conotação mais próxima da contemporânea foi possivelmente operado por Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), que utilizou o conceito para descrever “um modo auto-realizado, produtivo e consciente de apreender e interpretar o universo dos seres” (HEIDEGGER, 1982, p. 4). A partir daí, o termo espalhou-se e ramificou-se por meio de diversos autores, como Schleiermacher, Hegel, Goethe, Engels, Kirkegaard, Dilthey e outros, adquirindo enorme popularidade na filosofia alemã do século XIX, tornando-se um companheiro praticamente indispensável do próprio termo “filosofia” (NAUGLE, 2002, p. 62). Na alvorada do século XX, sua popularidade atinge o ápice.

Na antropologia, especificamente, a noção de cosmovisão encontra suas origens na concepção de “cultura”, principalmente como desenvolvida por Franz Boas e seus discípulos, A. L. Kroeber e Clark Wissler. Esses antropólogos estadunidenses, em seus estudos de tribos indígenas originárias, rejeitaram as perspectivas etnocêntricas dominantes até então que dividiam as sociedades entre “primitivas” e “civilizadas”. Essa recusa se deu a partir da compreensão de que estes povos, tanto quanto os invasores de origem europeia, também possuíam um complexo sistema de pensamento e valores que não poderia ser reduzido a um simples “acúmulo de elementos aleatórios” – eram antes uma forma integrada e internamente coerente de organizar e explicar o mundo ao seu redor (KROEBER, 1948).

Agora, em que pese o conceito de cosmovisão ter se originado nos trabalhos antropológicos sobre cultura, é importante que se compreenda que atualmente tais termos não são intercambiáveis, especialmente no recorte efetuado pelo presente artigo. A fim de operar uma distinção entre tais construtos, mostram-se pertinentes as elaborações de Robert Redfield (1968). Para o autor, o traço distintivo da *Weltanschauung* está no fato de que ela não é apenas um agregado de valores e signos culturais, também possuindo um caráter estrutural e fundante que se delineia principalmente a partir das respostas que confere às questões últimas da vida, ou seja, à “maneira pela qual um homem, em determinada sociedade, vê a si mesmo em relação a tudo o mais”, às respostas que apresenta às perguntas “‘Onde estou?’, ‘Entre o que eu caminho?’, ‘Qual a minha relação com essas coisas?’”; em síntese: “a ideia do homem a respeito do universo” (REDFIELD, 1968, p. 30). Na perspectiva do autor, há questões que são universais à existência humana, tais como o “eu”, tempo, espaço, nascimento, morte, sexo, maturidade, humano e não humano, e são as respostas que determinada cosmovisão apresenta a essas perguntas últimas que configuram seu centro gravitacional, o ponto arquimediano no qual o sujeito baseará sua apreciação dos aspectos secundários da realidade.

Sem embargo, a definição de Redfield pode apresentar uma perspectiva demasiadamente cognitivista das cosmovisões, ao resumi-las a uma série de postulados sobre as questões básicas da existência humana. Por essa razão, acrescem-se ao itinerário conceitual aqui desenvolvido as contribuições de Talcott Parsons e Edward Shils (1952), que concluíram que os sistemas de crenças das pessoas e sociedades apresentam três dimensões: a cognitiva, a afetiva e a avaliativa. Para eles, a dimensão predominante seria justamente a avaliativa, pois é por meio da incidência dela na cognitiva que se estabelecem verdadeiro e falso; na afetiva, o belo e o feio; e em si mesma, o certo e o errado (HIEBERT, 2016, p. 30).

De todo modo, observa-se que a cosmovisão, numa perspectiva antropológica, se estrutura como um encadeamento interligado de crenças, umas fornecendo suporte a outras, as mais básicas sustentando as mais complexas; na pedra de esquina desse edifício se encontram as respostas fornecidas pelo sujeito às questões últimas da existência humana, tais como “Por que estamos aqui?” e “Qual o propósito da vida?”. As cosmovisões, ao menos tacitamente, são uma resposta ao problema da existência e do significado do mundo, esboçam uma resposta subliminar à questão última da existência (NAUGLE, 2002, p. 61).

É aqui que se evidencia a relevância do construto antropológico de *Weltanschauung* para se compreender por que um discurso religioso, como aquele adotado por Bolsonaro, demonstrou tanta eficácia na conversão da opinião de grande parte da população. Isso porque as respostas a essas perguntas fundamentais não podem ser inferidas por silogismos racionais ou demonstradas por observação empírica, sendo objeto de atenção não da ciência, mas da filosofia e, principalmente, da religião. A prevalência do fenômeno religioso na sociedade e sua tramitabilidade, mesmo em uma época em que o espaço público está cada vez mais secularizado, se sustentam justamente no fato de que as metanarrativas religiosas geralmente fornecem respostas bem-definidas às questões últimas da existência (KOYZIS, 2021). Com efeito, perguntas desse jaez não podem ser respondidas cientificamente, mas religiosamente. Por essa razão, alguns autores têm concluído que todas as cosmovisões, veiculadoras ou não de um discurso confessional em sentido estrito, possuem em sua essência uma raiz religiosa (DOOYEWEERD, 1984; CLOUSER, 2005; NAUGLE, 2002)⁴.

Como aponta Roy Clouser (2005, p. 3),

[...] [a] crença religiosa sempre funciona como uma pressuposição regulatória para qualquer teoria abstrata, e esta é inevitável não apenas devido à presença histórica e

⁴ É importante esclarecer que o termo “religioso” aqui não é empregado em seu sentido restritivo, referente a tradições confessionais específicas. Utilizo-o a partir de uma perspectiva semelhante àquela trabalhada pelo filósofo John Finnis (1980) em sua teoria descritiva social de bens humanos básicos, em que o autor se refere à religião como a existência inquestionável de indagações metafísicas em relação à ordem que ultrapassa por completo o campo da experiência individual, alcançando a origem do cosmos, da liberdade humana e da razão.

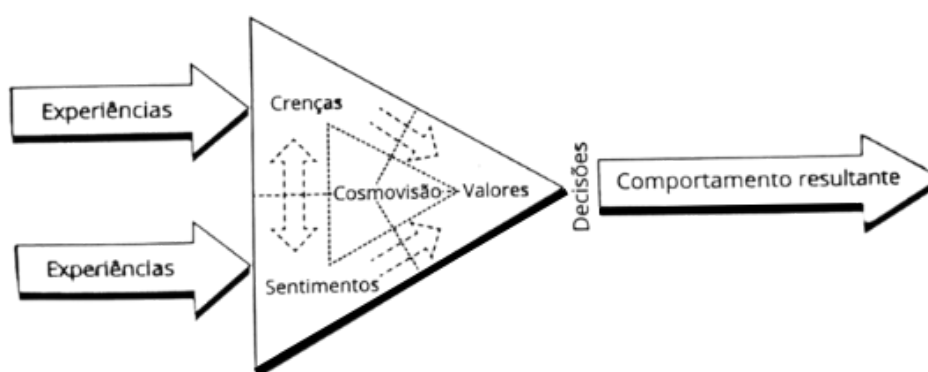
social de tais crenças em nossa cultura, mas porque está atrelada ao próprio processo de construção da teoria.

Além disso, as cosmovisões compartilham com as confissões religiosas a característica de que não são fruto do raciocínio teórico do sujeito que as sustenta, pelo contrário, estruturam e orientam todo o pensamento teórico que labora a partir delas. Em síntese, a cosmovisão é uma visão pré-teórica, arraigada num compromisso religioso básico, em interação com a experiência ordinária da vida (KOYZIS, 2021).

É essencial observar, ainda, que a cosmovisão não se exaure em crenças abstratas sobre a realidade – assume, em vez disso, um papel instrumental e direcionador na forma como o sujeito age no mundo. Ela é como um mapa da realidade que o sujeito utiliza para se situar no mundo e organizar suas ações e condutas (GEERTZ, 2008). A predominância da dimensão avaliativa não está apenas em sua incidência reguladora nas dimensões cognitivas e afetivas, mas no fato de que é ela que provê a mediação entre a esfera da ação prática e as afirmações e sentimentos (PARSONS; SHILS, 1952). Ao prover o *locus* do *self* no cosmos, elas funcionam como bússolas da ação moral e política. Em suma, “cosmovisões não são ideias, sentimentos e valores fundamentais, mas ‘mundos habitados’” (HIEBERT, 2016, p. 34).

A partir das considerações precedentes, pode-se sintetizar o conceito de cosmovisão, para os fins do presente estudo, como um sistema de crenças pré-teóricas que abrange os “pressupostos fundamentais cognitivos, afetivos e avaliadores que um grupo de pessoas adota sobre a natureza das coisas e que utiliza para organizar sua vida” (HIEBERT, 2016, p. 19).

Figura 1. As dimensões da cultura



Fonte: HIEBERT (2016, p. 31).

Os estudos de antropologia contemporâneos apontam uma série de elementos constitutivos

e características das cosmovisões, tais como temas, contratemas, conjuntos, camadas, signos, mitos, rituais e lógica, entre outros. Para a presente pesquisa, pretende-se destacar apenas três aspectos na corrente análise: temas, signos e mitos.

Para o primeiro conceito, utiliza-se a definição de Morris Opler, que descreve o tema como um “postulado ou uma posição, declarada ou implícita, que geralmente controla o comportamento ou estimula a atividade, que é tacitamente aprovada ou abertamente promovida em uma sociedade” (OPLER, 1945, p. 198). Trata-se de uma concepção similar ao que Jacques Ellul (1964) e Peter Berger (BERGER; BERGER; KELLNER, 1973) denominam de metáforas-raiz. Um exemplo de tema é a ênfase ocidental no indivíduo como precedente do coletivo, o que se visualiza desde as obras contratualistas clássicas, que visam a justificar a sociedade a partir da liberdade individual, até a perspectiva dominante de igualdade, em sua acepção formal, no ideário de direitos humanos. Em culturas organicistas, como as dos povos originários e a de muitas civilizações orientais, a lógica é inversa: há a compreensão de que o indivíduo apenas obtém propósito e significado no contexto de sua comunidade. Isso tem implicações para as noções de liberdade, igualdade e propriedade.

Opler (1945) também aponta que, embora haja temas dominantes, nenhum tema é absoluto dentro de uma cultura. A ele sempre correspondem contratemas que mantêm a tensão do sistema, como fatores limitadores que preservam um nível de equilíbrio. Essa tensão permite a integração e a estabilização da cosmovisão, o que não é feito, contudo, de maneira estática, mas dinâmica, com os diferentes polos da relação se fortalecendo ou se enfraquecendo nas metamorfoses culturais. Por fim, seguindo a divisão já mencionada, tem-se que os temas podem ser classificados em cognitivos, afetivos e avaliativos, com base na função que cada um exerce na estrutura da cosmovisão.

O segundo elemento das cosmovisões que concerne a este estudo é o signo. Um signo é designado por Charles Peirce (1955) como uma forma que representa uma realidade, real ou percebida. Podem ser divididos em símbolos (cuja ligação com a realidade a que correspondem é arbitrária), ícones (caracterizados pela semelhança entre signo e realidade) e índices (que descrevem não o objeto em si, mas seu lugar dentro de uma ordem específica). Os signos são triádicos, vinculam uma realidade objetiva, um símbolo designativo e uma imagem subjetiva, invocada na mente. Um exemplo típico de signos são os rituais performados nas religiões.

Traz-se ainda o conceito de mito, utilizado para designar uma narrativa que confere sentido a uma realidade. Aqui é importante salientar a distinção do uso científico do termo em relação à sua acepção coloquial de algo “fictício”. Em seu uso nas ciências antropológicas, “mito” significa “a grande narrativa em que a história está inserida, a narrativa pela qual a história e as histórias de vidas humanas são interpretadas”; ou, em outras palavras,

[...] histórias transcendentais que se creem verdadeiras, trazendo ordem cósmica, coerência e sentido para as experiências, emoções e ideias aparentemente sem sentido do mundo cotidiano, ao dizer às pessoas o que é real, eterno e duradouro. (HIEBERT, 2016, p. 33).

Cumpra-se realçar que os mitos não possuem a pretensão de serem descritivos ou exatos, mas de transmitir um significado maior para a comunidade e situar seu *locus* no mundo.

Como explica Robert Antoine (1975, p. 57), “os mitos não são mentiras ou abordagens ‘não científicas’ de segunda mão, mas um método *sui generis* e insubstituível de entender verdades que, de outro modo, permaneceriam inacessíveis a nós [...]”

[...]

“A linguagem de um mito é a memória da comunidade”, de uma comunidade que se mantém unida porque é uma comunidade de fé. (ANTOINE, 1975, p. 57).

Todas as cosmogonias religiosas tradicionais e a fundação de Roma a partir de Rômulo e Remo são exemplos de mitos.

Assentados esses elementos estruturantes e qualificadores das cosmovisões, o presente estudo pode, a partir de sua compreensão, examinar como o discurso bolsonarista lidou com os aspectos fundantes da mundividência do evangelicalismo brasileiro, o que explica o seu sucesso de captação das massas protestantes brasileiras.

“E CONHECEREIS A VERDADE, E A VERDADE VOS LIBERTARÁ”: AS CREDENCIAIS DE UM PRETENSO PROFETA MESSIÂNICO

“Sigam o exemplo do governo. Adotem o lema de João 8:32. Afinal de contas, né, isso deveria ser um carimbo na testa de cada jornalista; a verdade acima de tudo” (MENDONÇA, 2020)⁵. Os ataques de Bolsonaro aos jornalistas e aos grupos midiáticos são há muito conhecidos – na verdade, a rudeza, o discurso verbal agressivo e as feições sérias são partes de sua estética desde sua campanha eleitoral (D’ÁVILA, 2021). Quando questionado sobre temas espinhosos, Bolsonaro mantém uma postura hostil frente aos jornalistas e demais interlocutores (CARVALHO, 2020).

O que interessa a essa investigação é o *locus* desses excertos bíblicos – quase sempre descontextualizados – tão repetidos dentro do discurso de Bolsonaro. A hipótese sustentada

⁵ Tais colocações foram proferidas por Jair Bolsonaro na manhã de 20 de fevereiro de 2020, durante um evento no Palácio do Planalto. Na ocasião, o presidente fez várias referências à imprensa e insinuou que os veículos nacionais de comunicação faltam com a “verdade”.

neste trabalho entende que o *slogan* bolsonarista pretende, na verdade, assemelhar o conceito de “verdade libertadora”, tal como expresso no Evangelho, à sua verdade, ao seu discurso⁶. Para sustentar esse ponto, é necessário entender – de forma tão objetiva quanto possível – o contexto da passagem bíblica utilizada por Bolsonaro e aquilo que a faz tão sugestiva para os evangélicos.

Ora, a passagem adotada por Bolsonaro foi extraída de uma interlocução entre Jesus e alguns ouvintes obstaculizada por um mal-entendido. Um tema central nesse discurso é a questão das origens:

Jesus é de cima, de Deus; seus oponentes são de baixo, do diabo. Jesus fala aqui em termos espirituais a respeito do mundo, não em termos étnicos [...], mas nem seus interlocutores na narrativa, nem alguns intérpretes subsequentes entenderam o ponto do conflito. (KEENER, 2012, p. 738).

O problema se desenrola porque alguns ouvintes parecem concordar com Jesus, mas apenas superficialmente; são desafiados quanto à natureza de suas meras reivindicações de fé não demonstradas pela perseverança, isso é, afirmações de fé que não são corroboradas com a prática. Com efeito, o desafio lançado aos ouvintes e sobre a visão que eles têm de si mesmos inevitavelmente provoca hostilidade (KEENER, 2012, p. 738). É nessa discussão acerca da sinceridade da crença dos ouvintes que Jesus profere a frase convertida em *slogan* bolsonarista: “Disse, pois, Jesus aos judeus que haviam crido nele: Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jn, 8, 31-32). Uma leitura objetiva da passagem tem o poder de indicar que a *verdade* mencionada em João (8, 32) estaria associada essencialmente à doutrina que a pessoa de Jesus Cristo comunicava⁷.

Embora Bolsonaro tenha demonstrado ter conhecimento acerca da interpretação

6 Neste ponto, é preciso abordar a dimensão libertária do mote bolsonarista. Tal aspecto tornou-se facilmente perceptível no contexto dos debates ensejados pela crise sanitária decorrente da pandemia de covid-19, quando se discutiu a necessidade de diversas restrições (de reunião, de locomoção e afins). Embora tais restrições fossem temporárias e precariamente impostas pelas circunstâncias em favor da saúde pública, Bolsonaro e seus partidários seguiam insistindo, literalmente, que era preferível morrer a perder a liberdade (QUEIROGA: ‘COMO DIZ O PRESIDENTE ...’, 2021). Uma possível influência desse apelo libertário é o julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 811, em que o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu manter a restrição temporária da realização de atividades religiosas coletivas presenciais no estado de São Paulo como medida de enfrentamento da pandemia de covid-19. À época, diversas instituições religiosas (a maioria evangélicas) definiram a aludida proibição como uma violação do direito fundamental de liberdade religiosa.

7 São Tomás de Aquino, ao analisar o texto, explica o seguinte: o “Senhor [Jesus] também dá isso para aqueles que creem; assim ele diz: vocês conhecerão a verdade, a verdade, isto é, a doutrina que ensino [...] a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo [...]” (AQUINO, 2010, p. 124, grifo original). Craig Keener concorda com esta leitura, ao dizer que “conhecer a verdade na linguagem judaica pode se referir à verdade sobre Deus (que simboliza a verdade por sua natureza). No Quarto Evangelho, a verdade caracteriza viver e adorar com integridade, mas também a mensagem divina resumida por Jesus e o Espírito que testifica dele” (KEENER, 2012, p. 747). D. A. Carson (1990), especialista no Novo Testamento, também mantém o entendimento de que a verdade, nesse texto, deve ser entendida como a doutrina apresentada em e por Jesus.

ortodoxa majoritária do texto⁸ – que aponta para o núcleo duro da doutrina cristã –, decide instrumentalizar o fragmento bíblico como um modo de consolidar sua narrativa. Isso porque, “embora o apelo à memória de sua origem religiosa permaneça, o seu funcionamento discursivo no campo da política [...] conjuga outro efeito de sentido” (CURCINO, 2019, p. 482). Além de promover o lastro religioso do candidato, seu emprego como *slogan* atua como uma autodefesa, como uma blindagem contra as denúncias dos adversários políticos relativas ao uso sistemático de *fake news* como *modus operandi* de sua campanha e seu governo⁹.

Com efeito, o próprio contexto em que o trecho bíblico está inserido é curiosamente *suggestivo*. O texto é repleto de dualidades – os de cima/os de baixo, judeus/gentis, livres/escravos – Jesus lida com seus opositores argumentando que só seriam *verdadeiramente livres* por meio da aceitação de sua pessoa (e de sua doutrina). Nessa mesma linha, Bolsonaro, de forma insidiosa, confunde-se com o Cristo, atribuindo ao excerto do Evangelho uma dimensão *personalista*, apresentando-se como porta-voz da sua verdade, da única versão digna de credibilidade (ALEXANDRE, 2020).

A ironia dessa apropriação sistemática do versículo bíblico como *slogan* não reside apenas na sua subversão, mas também na sua repetição estratégica. A *subversão* de seu sentido visa a fomentar uma *indistinção* entre a “verdade” mencionada pelo candidato e a “verdade” do texto bíblico, de modo a naturalizar essa equivalência semântica. No que diz respeito à *repetição*, a invocação constante desse *slogan* tem um duplo objetivo: afastar daquele que o invoca a atribuição de faltar com a verdade e, simultaneamente, atribuir ao adversário essa condenação. Em síntese, Bolsonaro

[...] deixa claro sua confusão e amálgama[,] em que a verdade que é Cristo também é verdade sobre ele. Jesus e “nossas verdades” são constantemente intercambiáveis, como se as versões bolsonaristas dos fatos fossem elas próprias verdades do Cristo. (MARTINS, 2021, p. 57.1).

8 Em 3 de maio de 2016, no plenário da Câmara dos Deputados, o então deputado federal Jair Bolsonaro (à época, membro do Partido Social Cristão) admite a interpretação ortodoxa do texto do Evangelho: “[...] Em João 8:32, está bem claro: ‘E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará’. Obviamente que a verdade é Jesus, é Cristo. Sr. Presidente, vou trazer uma questão ao nosso nível de mortais, fazendo um paralelo com o que acabei de dizer. Tenho usado muito esta tribuna, e a minha munição é a verdade, o que incomoda muita gente [...]” (BRASIL, 2016, p. 76). Contudo, como se vê, embora Bolsonaro admita o entendimento ortodoxo da passagem, não hesita em instrumentalizá-la em sua defesa política.

9 “Para obter credibilidade, Bolsonaro adotou a estratégia de ‘colocar em suspeição as informações dos grandes meios de comunicação e dar crédito às informações vindas das redes fechadas e ancoradas em relações de confiança e proximidade’ [...]. Um exemplo emblemático disso foi o incentivo a que seus apoiadores migrassem de redes sociais abertas [...] para canais de Telegram fechados. [...] Ao fazê-lo, o Presidente [*sic*] conseguiu influenciar, de forma extremamente contundente, a estrutura, “sequestrando” seus apoiadores para redes epistêmicas fechadas, no qual [*sic*] o fluxo informacional estava diretamente sob o controle seu e de seus partidários” (BORGES; VIANNA; MENDONÇA, 2021, p. 410-411).

Essa estratégia retórica de adotar dogmas evangélicos para legitimar o candidato e suas propostas foi replicada em diversos outros textos e doutrinas do credo cristão, visando a criar uma amálgama indistinguível entre a verdade crida pelos religiosos e aquela promulgada pelo candidato. A propósito, esse caráter autoritativo do discurso bolsonarista – no qual sua verdade tem o poder de associar indivíduos em prol de uma causa comum e dispersar seus opositores – apresenta uma mimética notável em relação a um conceito-chave no conjunto dogmático judaico-cristão: o profeta.

Visionários, adivinhos, milagreiros e proclamadores de palavras divinas. Dentre essas possíveis acepções (ou dimensões da personagem), “o Profeta no Antigo Testamento é uma figura singular. Se há equivalentes dos Profetas bíblicos em outras culturas da antiguidade, o fenômeno é, contudo, único em Israel. É único pela sua própria natureza, pela sua fonte e pela sua argumentação” (NEGRO, 2009, p. 153).

Quando da consolidação da Monarquia Unida em Israel (por volta do ano 1.021 a.C.), em que as chamadas Doze Tribos foram arrematadas sob o governo do rei Saul, a figura do Profeta despontou como uma personagem da dinâmica política extremamente importante naquele âmbito social. Enquanto o rei exercia o ofício de governante civil e os sacerdotes encarregavam-se das celebrações religiosas *institucionais*, o profeta era um veículo privilegiado da mensagem divina, convertendo-se em “um paradigma de ação, de adesão, de arrebatamento pela Palavra do Senhor, que o toma de modo quase absoluto” (NEGRO, 2009, p. 154). Nessa linha, o profeta encontra-se desvinculado de poderes, apresentando-se quase sempre *à margem das instituições* estabelecidas, “não em função delas, mas sim do Deus de Israel” (NEGRO, 2009, p. 156). Há uma razão especial para tal condição: o profeta partilha do *pathos* divino.

As palavras do profeta são explosões de emoções violentas. Sua repreensão é dura e implacável. Mas se essa *profunda sensibilidade ao mal* deve ser chamada de histérica, que nome deve ser dado à indiferença abismal ao mal que o profeta lamenta? [...]. O profeta é um homem que sente ferozmente. Deus colocou um fardo sobre sua alma, e ele está curvado e atordoado com a ganância feroz do homem. Assustadora é a agonia do homem; nenhuma voz humana pode transmitir todo o seu terror. A profecia é a voz que Deus deu à agonia silenciosa, uma voz aos pobres saqueados, às riquezas profanadas do mundo. É uma forma de viver, *um ponto de cruzamento de Deus e do homem*. Deus está furioso nas palavras do profeta (HESCHEL, 1962, p. 5-6, grifos nossos).

O hebraísta, teólogo e pensador judeu-estadunidense Abraham Heschel consegue sintetizar com bastante clareza o conteúdo da experiência existencial do profeta. Sua sensibilidade ao mal, sua paixão pela mensagem que comunicava, seus “métodos” inusuais, frequentemente recusados pelo público, e sua posição quase sempre contrária ao *establishment* monárquico e religioso de sua época são marcas do profetismo no Antigo Testamento. Tais características relacionam-se com uma premissa fundamental: a interpretação da condição

humana, na profecia, baseia-se numa revelação *inacessível* ao restante da comunidade.

A profecia não é simplesmente a aplicação de padrões atemporais a situações humanas particulares, mas sim uma interpretação de um momento particular da história, *uma compreensão divina de uma situação humana*. A profecia, então, pode ser descrita como exegese da existência *de uma perspectiva divina*. (HESCHEL, 1962, p. xxvii, grifo nosso).

Todo esse conjunto de signos presente na narrativa bíblica, que permeia o imaginário social evangélico, é habilmente capturado por líderes personalistas (em especial por ministros evangélicos, particularmente no âmbito das congregações neopentecostais¹⁰). Nesse contexto de comunidades afeitas a líderes personalistas (por vezes abusivos), que arrogam para si a primazia de discernir os desígnios divinos, as “verdades” emitidas na retórica de Bolsonaro foram as genuínas manifestações de um profeta do Brasil contemporâneo:

O profetismo foi um fenômeno que atravessou toda a história da nação de Israel. Profetas eram pessoas que irrompiam no meio do povo afirmando ter uma palavra de revelação do próprio Deus, credenciados [*sic*] por seu relacionamento profundo com ele, e não por sua posição dentro da elite da época. [...] Na cultura israelita, em muitos aspectos o profeta representava aquilo que, nas democracias modernas, chamaríamos de “freio e contrapeso”: nenhum monarca flertaria com o poder absoluto enquanto houvesse um profeta por perto (ALEXANDRE, 2021, p. 33.6).

Valendo-se dessas características já *normalizadas* dentro do imaginário social evangélico, a retórica bolsonarista busca requerer de seus partidários e ouvintes em geral um comportamento acríptico, de plena aceitação e efusiva anuência – como quem recebe uma iluminação divina sobre o desconhecido. Bolsonaro emite livremente suas opiniões a respeito da história política brasileira, da geopolítica internacional, das pautas ambientais, das alianças político-partidárias e afins, sem quaisquer comprovações científicas ou provas robustas. Ao ser questionado, sua resposta é “E precisa prova disso aí?”¹¹, como se seu discurso jamais pudesse ser posto a prova.

10 “Dentro dos círculos neopentecostais, a figura do líder ungido chama atenção por ser geralmente intocável. Criticá-lo é como criticar o próprio Deus que o enviou. É comum descontextualizarem falas messiânicas do Antigo Testamento, como ‘não toqueis no ungido do Senhor’ (cf. Salmos 105.15) para repreender qualquer postura de exame ou julgamento da figura de liderança. Silas Malafaia, por exemplo, em uma de suas falas mais famosas, disse: ‘Quem é que toca no ungido do Senhor e fica impune? Ungido do Senhor é problema do Senhor, não teu. Tu pastor é ladrão? É pilantra? Você não está gostando? Sai de lá e vai pra outra igreja. Não se mete nisso, não, porque não é da tua conta. Cai fora. Vai embora [...]. Só não arruma problema. Não toca em ungido [...]. Rapaz, aprenda isto: eu já vi gente morrer por causa disso, meu irmão. [...] Quem é você para julgar um pastor ladrão, afinal?’. Não apenas Malafaia prega esta postura de total e absoluta complacência aos ‘ungidos’. Essa é uma doutrina padrão nos círculos neopentecostais e é propagada em congressos pelas mais variadas lideranças. Versos bíblicos que eram usados contra o assassinato de líderes civis escolhidos por Deus em um contexto israelita passam a ser aplicados ao juízo moral até mesmo de pastores ladrões. Aplicado a uma figura civil, este conceito cobra um tipo perigoso de subserviência estatal” (MARTINS, 2021, p. 18.9).

11 Resposta proferida por Bolsonaro ao ser perguntado sobre as evidências de suas acusações, que afirmam que os médicos cubanos participantes do Programa Mais Médicos (iniciado em governos anteriores) são, na verdade, “células de guerrilhas” (GULLINO; SOARES, 2019).

Não obstante, para além da aceitação acrítica, os matizes proféticos da retórica empregada por Bolsonaro possuem, outrossim, uma finalidade mais: uma proteção contra opositores. Tal como os profetas do Antigo Testamento utilizavam métodos “peculiares” de anúncio de sua mensagem – e eram ridicularizados e marginalizados pelo *establishment* político da época –, Bolsonaro vangloria-se de angariar a ferrenha oposição de quem quer que seja, pois seriam todos, em sua perspectiva, mentes encurvadas por um mal oculto, subservientes aos interesses de George Soros e sua agenda globalista, e por isso incapazes de compreender as “verdades” defendidas por Bolsonaro.

Nessa linha, Bolsonaro dá um passo adiante: seu discurso pretende gozar da fé cega que só se deve a uma divindade. Sua rejeição e seu escárnio, portanto, assemelha-se àqueles dos profetas incompreendidos e socialmente inconvenientes do Antigo Testamento, ou mesmo de Cristo, o líder revolucionário martirizado em prol da manutenção do *status quo* do Império de Roma sobre o Patriarcado de Jerusalém.

Tais proposições não são meras *intuições*, mas diretivas claras pronunciadas pelo ex-ministro das Relações Exteriores Ernesto Araújo, por ocasião da cerimônia de formatura do Instituto Rio Branco:

Eu gostaria de encerrar [...] citando o Evangelho. Quando diz: “a pedra que os construtores rejeitaram, essa pedra tornou-se a pedra angular do edifício”. De fato, a pedra que os órgãos de imprensa rejeitaram e a mídia rejeitou, e a pedra que os intelectuais rejeitaram, a pedra que tantos artistas rejeitaram, a pedra que tantos autoproclamados especialistas rejeitaram, essa pedra tornou-se a pedra angular do edifício, o edifício de um novo Brasil. (MRE, 2019).

A passagem citada pelo então chanceler aparece originalmente na literatura poética da Bíblia Hebraica (Sl, 118, 22). Na sequência do cânone cristão, o texto é citado pelo próprio Jesus nos Evangelhos (Mt, 21, 42; Mc, 12, 10; Lc, 20, 17) e é posteriormente recuperado pelo apóstolo Pedro (1 Pe, 2:6-8). Todas as referências, novamente, direcionam-se para a figura messiânica do Cristo, que, rejeitado por Israel, assume a centralidade do mistério da salvação.

Por último, merece ser registrada a síntese do teólogo e pastor batista Yago Martins, apresentada na obra *A Religião do Bolsonarismo* (2021). Com o intuito de “deixar um registro literário dos aspectos religiosos do projeto de poder bolsonarista”, o teólogo cearense logra construir o que merece ser considerada a epítome de uma resposta cristã ao apoio evangélico de Messias Bolsonaro¹². Sobre as credenciais messiânicas que Bolsonaro arroga para si em suas várias “verdades” libertadoras, Martins escreve:

¹² Nessa mesma linha recomenda-se, ainda, as reflexões do jornalista Ricardo Alexandre (2020).

Bolsonaro mente mais [sic] não apenas pela mentira ser seu modo de fazer política, mas também porque precisa falar mais, já que sua religião civil possui um credo. É o governo da história recente mais preocupado com a própria ortodoxia. Ele não é louvado principalmente pelo que faz, como é de se esperar de qualquer governo – principalmente de um governo que se diz cristão, que deveria ser conhecido pelos frutos e pelas obras (Mateus 7.13-24) –, mas pelos credos. O bolsonarismo é um movimento político que se importa com a heresia, com os ideais, com as declarações [...]. Diante de qualquer argumento que exponha mentiras do presidente, sua base de apoio é rápida em deixar claro que tudo não passa de um mal-entendido ou de uma distorção de homens mal-intencionados. É como se o presidente precisasse ser blindado de qualquer possibilidade de erro, como se suas palavras precisassem ser defendidas a qualquer custo. [...] O sacrifício dos deuses políticos existe para que eles continuem como divindades. Xerxes não pode sangrar, por isso o líder autoritário nunca assumirá qualquer erro. Um presidente disposto a se manter idolatrado jamais poderá pedir desculpas ou recuar sem dar ares de que esse sempre foi o objetivo oculto. Assim, o povo idólatra se submete em nível total ao homem, abandonando a submissão última que só deveria ser entregue a Cristo Jesus (MARTINS, 2021, p. 68.2).

Assim, em síntese, houve duas estratégias principais que permitiram a Bolsonaro utilizar de forma artificiosa os conceitos que já eram preciosos ao protestantismo brasileiro. A primeira foi seu tratamento instrumental de uma doutrina que seria radical na teologia evangélica (a verdade), com o alargamento de seus limites conceituais, que se referem não ao messias histórico do cristianismo, mas à credibilidade do discurso específico proferido pelo candidato. A segunda foi a sua apresentação, implícita e explícita, como uma espécie de profeta messiânico, que lhe conferiu a autoridade (reconhecida por grandes líderes evangélicos) para interpretar os dogmas evangélicos como legitimadores de seu governo.

“VINHO NOVO EM ODRES VELHOS”: A RETÓRICA RELIGIOSA BOLSONARISTA

A desfiguração do conceito de verdade e a assunção de um caráter profético permitiram a Jair Bolsonaro tratar os textos bíblicos e os temas da cosmovisão evangélica com ampla liberdade hermenêutica e interpretativa, sem que, com isso, fosse acusado de heterodoxia por seus apoiadores. Nesta última seção serão analisados alguns dos principais temas, signos e mitos da *Weltanschauung* evangélica desfigurados pelo candidato e seus apoiadores (a maioria deles líderes de comunidades religiosas) para legitimar suas pretensões.

O primeiro tema evangélico cooptado pelo bolsonarismo foi o do “eleito de Deus” ou “ungido”, que corresponde no texto neotestamentário à figura do Messias. A vinda do Messias para inaugurar o reino divino é um tema recorrente na literatura do Antigo Testamento, aplicado

pelo Novo Testamento à pessoa de Jesus.

O caráter distintivo do Messias está justamente no fato de que ele não é um líder autoproclamado, mas alguém designado diretamente por Deus. Sua autoridade, portanto, é incontestável, pois tem origem transcendente. Esse recurso retórico foi utilizado por diversos líderes religiosos, com a narrativa de que quem se opunha ao candidato estava se opondo ao próprio Deus. É o sentido da fala do pastor Silas Malafaia, que proclama que

Deus escolheu as coisas vis, de pouco valor, desprezíveis, que podem ser descartadas, as que não são, que ninguém dá importância, para confundir as que são, para que nenhuma carne se glorie diante dele. [...] É por isso que Deus te escolheu. (MALAFAIA, 2018).

“Deus escolheu Bolsonaro presidente”, como afirma a composição intitulada “Bolsonaro, emissário de Deus”, de autoria de certo grupo musical religioso (FILHAS DO MESTRE, 2021).

Destaca-se também um vídeo, compartilhado pelo próprio presidente, que mostra uma pregadora deficiente visual dizendo que viajou de ônibus por três dias para entregar a Bolsonaro profecias : Deus “mandou falar para o senhor que tu és o escolhido dele”, (FOLHA POLÍTICA, 2020). Como explica Ricardo Alexandre (2020, p. 9.20):

existe um nome para isso: messianismo [...]. [...]a ideia de que alguém foi designado desde a eternidade pelo próprio Deus para estar em um lugar específico, separado para uma missão específica – e, portanto, questionar um messias é questionar a vontade do Deus que o enviou.

Diante da figura do Messias, não cabe ao fiel o questionamento, mas a adesão pessoal por meio de um ato de fé. Não por outra razão, seus apoiadores não foram conclamados a colocar à prova as palavras do presidente, mas a confiarem na sua pessoa. Um exemplo emblemático é a fala do ex-ministro da Educação Abraham Weintraub, que declarou, mais uma vez aplicando um versículo à pessoa de Jair: “O presidente Bolsonaro é rei Davi que está enfrentando Golias. Eu sou a pedra que o rei Davi pegou do chão, colocou na funda e jogou para derrubar Golias. E a pedra não pensa, ela voa” (WEINTRAUB, 2019, 23:51).

Outro aspecto notável do Messias está no fato de que há uma grande ênfase não apenas na qualidade de sua pessoa, mas também na revolução histórica das condições cosmológicas e políticas que ele ocasionará com sua vinda. Assim como Moisés teria sido ungido para libertar o povo de Israel do exílio egípcio, assim como Jesus teria sido ungido para libertar o povo de Deus da condenação do pecado, também a ascensão de Jair Bolsonaro foi tratada como uma *dobradiça histórica*, ou seja, um momento de virada no curso da história brasileira, em que o candidato é aquele que impediria a ocorrência de um apocalipse no Brasil, que se tornaria, nos dizeres do político, uma “nova Venezuela” (MARTINS, 2021).

Outrossim, o Messias é tratado bíblicamente como aquele que vem para revelar a verdade divina, que estaria oculta. Assim afirma a mulher no poço de Samaria: “Eu sei [...] que há de vir o Messias, chamado Cristo; quando ele vier, nos anunciará todas as coisas” (Jo, 4, 25). Semelhantemente, a mesma composição musical anteriormente citada traz “A verdade, nós já conhecemos, Bolsonaro veio nos mostrar”. Bolsonaro e seus apoiadores apresentaram-se reiteradamente como portadores de uma verdade oculta que seria de conhecimento apenas do presidente e de seu círculo íntimo, utilizando-se, para tanto, de uma série de artifícios de desinformação (BORGES; VIANNA; MENDONÇA, 2021).

Toda essa ideia de uma verdade secreta conhecida pessoalmente por alguns ecoa fortemente o jaez profetista do pentecostalismo brasileiro, cujo líder religioso ungido por Deus traz verdades “misteriosas” para seu público. Como explica Yago Martins:

Teorias da conspiração se proliferam em ambientes religiosos pelo seu *misterium*. Há um senso de verdade apocalíptica por ser revelada, dando sentido para batalhas pessoais contra o mal absoluto [...]. [Por isso], ainda que não façam o menor sentido, que ignorem incontáveis pontas soltas, que precisem se readaptar a cada nova informação conflitante, o conspiracionista [*sic*] permanece apegado à sua narrativa com a devoção de uma fé. (MARTINS, 2021, p. 75.6).

Não se pode ignorar, ainda, a tramitabilidade de discursos como o de Bolsonaro em um cenário neopentecostal onde vigora o que é conhecido como “teologia do domínio”. Trata-se de um pensamento teológico que remonta a Peter Wagner (1930-2016), teólogo e missionário que trabalhou extensamente o que denomina “batalha espiritual”, para quem a missão dos cristãos na sociedade não é apenas orar e evangelizar, mas também participar ativamente das esferas de domínio na sociedade, especialmente a política (WAGNER, 1996, p. 21-22). Essa é a teologia que impregna os líderes religiosos da denominada “bancada evangélica” brasileira, sem a qual seria impossível compreender sua própria presença ali.

Sobre o tema, no Brasil se destaca o livro do líder da Igreja Universal, bispo Edir Macedo (2008), denominado *Plano de Poder: deus, os cristãos e a política*, em que o líder religioso conclama os cristãos à “resistência, [à] tomada e [ao] estabelecimento do poder político ou de governo”. A ideia é que os cristãos devem dominar os espaços de poder para estabelecer um reino supostamente divino. A linguagem utilizada por Bolsonaro “vem diretamente dos círculos de oração e dos manuais de batalha espiritual, uma série de visões populares entre religiosos sobre a importância de combatermos as influências do diabo na sociedade” (MARTINS, 2021, 7.12).

Todo projeto de domínio de matiz totalitarista pressupõe a eleição de um inimigo, uma força que ativamente se opõe maliciosamente à implantação desse poder, como demonstrou habilmente Hannah Arendt (2013) em seu *Origens do totalitarismo*. Essa estrutura maniqueísta

de bem *versus* mal está presente na maior parte das cosmovisões ocidentais, inclusive judaico-cristãs. No âmbito do neopentecostalismo, há uma ênfase especialmente forte no conceito de “batalha espiritual”, que denotaria justamente uma guerra invisível entre forças espirituais do bem e do mal, da qual os cristãos participam por meio da oração, do jejum e, na teologia do domínio, da ação política (ALEXANDRE, 2020).

Bastou, portanto, a associação da esquerda com esse mal absoluto, já conhecido dos neopentecostais, para que Bolsonaro adquirisse a simpatia dos religiosos. Assim, “com esse discurso de bem contra o mal, Bolsonaro passou a usar o linguajar da batalha espiritual que é tão comum nas igrejas neopentecostais”; nele, a esquerda é “encarnada como um mal demoníaco, inimigo da fé e do bem. Vencê-la seria vencer para Deus, manifestar a vontade do Senhor no mundo, impedir as hostes do diabo” (MARTINS, 2021, p. 7.8). No dia em que Bolsonaro venceu a eleição, o senador Magno Malta definiu a esquerda como um monstro que fora vencido pela mão de Deus por meio de Bolsonaro (ORAÇÃO DE..., 2018). Ecoando a doutrina cristã histórica do *Christus Victor* (Cristo vitorioso), Bolsonaro foi tratado como um guerreiro espiritual, defensor da “moral e dos bons costumes”: “o representante do antipetismo, um defensor da família heteronormativa, um soldado na linha de frente contra o ‘marxismo cultural’, enfim, um verdadeiro aliado dos evangélicos em sua guerra contra o mundo” (ALEXANDRE, 2020, p. 11.19).

Cumpre registrar, aliás, que o aspecto integrador de qualquer cosmovisão está no fato de que ela não apenas contém em seu mito a descrição de uma realidade transcendente, mas também permite a seus portadores a participação nesse mito. Trata-se de uma estrutura que fornece o requisito já tratado de um “mundo habitado”, um mapa de sentido segundo o qual os indivíduos podem orientar suas escolhas e conferir propósito a elas. Na cosmovisão cristã tradicional, isso se dá principalmente no proselitismo e nas obras de caridade.

O projeto discursivo bolsonarista, em igual sentido, não apenas forneceu uma narrativa da esquerda como um mal a ser erradicado, também conclamando seus apoiadores a participar ativamente dessa batalha. Obviamente, qualquer líder político postula o engajamento ativo de seus apoiadores, e líderes populistas são conhecidos por tratar a disputa política como um embate entre o bem e o mal. Mas o que o fenômeno bolsonarista tem de distintivo é justamente ter elevado a disputa a um nível acima do meramente partidário-eleitoral ou mesmo moral para lhe atribuir um matiz metafísico e escatológico, bem como conferir um caráter *religioso* a esse chamado. Isso fica evidente no já referido discurso de Ernesto Araújo:

“Nós temos uma oportunidade única de mudar o Brasil”. Eu tomei essas palavras não somente como uma pertinente avaliação do quadro político, mas como um chamamento, como o toque de um clarim, como uma missão. Eu conclamo aqui todos desta casa a participarem dessa missão, como um compromisso existencial profundo, mudar o Brasil, transformar o Brasil na grande nação que nós somos chamados a ser.

Brasil, escuta hoje esse clarim que o conclama a um grande destino histórico. E o que nós faremos diante desse grande chamado? (MRE, 2019).

Numa reunião de líderes religiosos, um pastor declarou, em resposta a um pedido de orações e jejum, feito por Bolsonaro : “Os maiores líderes evangélicos deste país atenderam à proclamação santa feita pelo chefe supremo da nação, o presidente Jair Messias Bolsonaro” (IGREJA BATISTA GETSÊMANI, 2020). Em outra ocasião, em uma reunião do presidente com um corpo de líderes religiosos, o representante destes afirmou: “[...] e o que o senhor falar aqui na Terra, com esses pastores, que nós estamos aqui, com seguranças, tudo o que nós ligarmos aqui na terra, será ligado no céu” (PATRIOTA CRISTÃO, 2020), em uma paródia do texto bíblico em Mateus (18, 18).

O uso desse versículo não pode ser compreendido à parte da já mencionada doutrina da batalha espiritual. Como explica o teólogo Yago Martins, enquanto igrejas históricas interpretam esse texto como uma referência ao batismo e à excomunhão, “grupos neopentecostais passaram a interpretar essa declaração como uma capacidade de mover o mundo espiritual através de orações fervorosas e declarações verbais de otimismo, pelas quais moldamos o mundo espiritual através de nossas palavras” (MARTINS, 2021, p. 5.8). Assim, o ato de apoio desses líderes religiosos ao governante não seria uma mera identificação partidária, mas um ato metafísico de exercício de autoridade espiritual.

Por fim, não se pode ignorar o evento desencadeador da virada das pesquisas de intenção de voto durante a disputa eleitoral de 2018: o atentado sofrido pelo candidato Jair Bolsonaro, que, carregado nos ombros por um apoiador, foi atingido com um golpe de faca no abdômen. Esse lamentável fato proveu ao projeto bolsonarista o último elemento necessário para a construção de uma mimese completa do cristianismo: a figura do servo sofredor que enfrenta a morte (literal ou simbólica) em prol de seu povo.

A canção citada afirma expressamente: “Pra proteger o seu povo, até facada tomou!” (FILHAS DO MESTRE, 2021). Passou a ser amplamente difundida entre os evangélicos a ideia de que a sobrevivência de Bolsonaro ao atentado era um sinal profético de sua aprovação por Deus e da existência de um plano divino de restauração do país por meio dele (AMADO, 2018). “A facada em seu abdome ajudou a sedimentar na mente de muitos de seus seguidores a imagem messiânica de um político que havia sido livrado da morte por Deus para reconduzir o Brasil à ordem e ao progresso” (ALEXANDRE, 2020, p. 9.28).

O próprio candidato não perdeu a oportunidade de usar o atentado em seu benefício, construindo a narrativa de que sua sobrevivência era um fruto da providência que visava ao cumprimento de sua missão divinamente outorgada. Em uma comunicação ao jornal argentino *La Nación* após sua posse, Bolsonaro defendeu: “Eu tenho uma missão de Deus [...]. Foi um milagre eu estar vivo e outro milagre ter ganhado as eleições” (ARMENDÁRIZ, 2019). Em

outra oportunidade, na semana da Páscoa de 2020, Bolsonaro acionou a simbologia pascal e “evocou a si a lembrança do sofrimento, a (quase) morte e vitória eleitoral. Dessa forma, a própria alegoria da Páscoa fora utilizada para uma nova construção da imagem de Bolsonaro, a do servo sofredor que venceu a morte para defesa da nação” (PY, 2020)¹³.

Não se pode ignorar a força de discursos como esse. A ideia de gratidão diante de alguém que morreu por amor não é uma exclusividade da mitologia cristã, mas é talvez a maior força motriz dessa religião. Relembra-se, aqui, a pintura de Dominico Fetti, denominada *Ecce Homo*, que mostra um Cristo sofrido, usando a coroa de espinhos, com uma pergunta abaixo: “*Ego pro te haec passus sum. Tu vero quid fecisti pro me* [Sofri isso por ti. Agora, que fareis tu por mim?]”. Após ser tocado por essa mensagem, o conde Nicholas Zinzendorf fundou a igreja Moraviana. Como explica Yago Martins (2021, p. 34.1),

[...] as pessoas conseguem fazer muito quando contemplam em adoração alguma face de sofrimento [...]. [...] os discursos do governo nos motivam a olhar a face de sofrimento do presidente, que por sua vez pergunta aos eleitores, como um tipo de Cristo: fiz tudo isso por ti; o que fazes tu por mim?

Sintetizando as ideias desse capítulo, trazemos a observação de Ricardo Alexandre (2020, p. 82):

Construindo sua imagem à semelhança dos líderes religiosos carismáticos de tantas igrejas evangélicas brasileiras, Jair Bolsonaro se vendeu como o porta-voz da verdade; o escolhido livrado da morte para salvar o Brasil; aquele que, a despeito de despreparo, contava com Deus para capacitá-lo; o único com a coragem para interromper o avanço das minorias e proteger os crentes dos perigos do “mundo”. Depois de meses e anos investindo nessa construção, colheu exatamente o que colhem esses líderes religiosos: a submissão incondicional.

Revestido, portanto, de uma pretensa autoridade, mais do que meramente política ou moral, espiritual, o fenômeno bolsonarista, capitaneado pelo candidato/presidente, seus apoiadores e pelos líderes das principais igrejas evangélicas, adquiriu uma adesão pessoal impulsionada pelo senso de dever religioso dos fiéis.

¹³ Assim sendo, o ritual pascoal, um signo antropológico altamente importante dentro da cosmovisão cristã, é captado para corresponder não mais exclusivamente ao êxodo egípcio ou à crucificação de Cristo, mas também à “morte e ressurreição” de Bolsonaro. Outro exemplo interessante de captação de signos está na ocasião em que o pastor Renê Terra Nova organiza um batismo no Rio Jordão, cuja disposição dos fiéis forma o número “17”, momento em que alguém brada no microfone “Qual é o nome do nosso líder?”, ao que os crentes respondem “Bolsonaro!” (NOVA, 2018). Nesse evento, o signo cristão do batismo é desviado de seu propósito originário, com a substituição da comumente precedente “confissão de fé” por uma profissão de fé política no líder Jair Bolsonaro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como concluiu o teólogo Yago Martins (2021, p. 14.6), “a melhor forma de descrever o comportamento teológico-político do bolsonarismo é como *profanação messiânica*” (grifo nosso), pois, ainda que

[...] muitos tenham tentado usar a igreja para conseguir votos [...], a profanação dos símbolos religiosos do cristianismo para fins políticos e a exaltação de Bolsonaro como uma figura ungida e profética inundou a campanha de Bolsonaro de modo diferente – muito mais constante, muito mais espiritualista, muito mais profético. (MARTINS, 2021, p. 14.6).

Tais constatações indicam que, embora o fenômeno do bolsonarismo não tenha surgido num vácuo, há uma diferença qualitativa observável da relação que foi visualizada entre Bolsonaro e as massas evangélicas em relação ao apoio conferido por estas a líderes políticos anteriores.

Para compreender os contornos e as razões dessa diferença, é especialmente pertinente compreender a arquitetura das culturas humanas. Para tanto, foi utilizado o conceito antropológico de “cosmovisão”, especialmente no que diz respeito a seus componentes estruturais, tais como temas, mitos e signos. O caráter pré-teórico (ou, na compreensão de alguns, religioso) das cosmovisões também é essencial para que se entenda por que a adesão a um conjunto de valores se dá de modo muito mais intuitivo e afetivo do que crítico e racional.

Também se entende é impossível compreender perfeitamente o sucesso de Bolsonaro na tarefa de angariar o apoio do evangelicalismo sem considerar alguns dogmas que já estavam presentes no corpo teológico do neopentecostalismo brasileiro, tais como a teologia do domínio e a batalha espiritual. Entendemos que, assim como o contexto político do Brasil era propício ao surgimento de candidatos que instrumentalizavam expressões religiosas, o cenário religioso do evangelicalismo brasileiro já configurava um solo fértil para o aparecimento de um líder que captasse, por meio dessas expressões, a adesão religiosa dos fiéis. Não obstante, dada a limitação e o escopo específico da presente pesquisa, foi sobre esse segundo contexto que o trabalho se debruçou.

Para tanto, por fim, assentadas tanto as categorias antropológicas quanto teológicas pertinentes ao problema, procedeu-se a um paralelo entre o projeto discursivo do bolsonarismo e as doutrinas dominantes no contexto evangélico nacional. Demonstrou-se, a partir do conceito de cosmovisão, utilizado como chave hermenêutica, o modo como suas estratégias discursivas orbitaram em torno da formação de uma mimese dessas doutrinas em sua trajetória política pessoal, construindo uma narrativa que funcionou como uma espécie de mitologia fundante de

seu governo profético, espelhando diversos mitos, temas e signos do contexto evangélico.

REFERÊNCIAS

1. ALEXANDRE, Ricardo. **E a verdade os libertará**: reflexões sobre religião, política e bolsonarismo. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.
2. ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S01013300201900010010>. Acesso em: 16 jun. 2023.
3. AMADO, Guilherme. Pastores difundem ideia de que Bolsonaro sobreviveu por obra divina. **Blog Lauro Jardim**, Rio de Janeiro, 21 set. 2018. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/lauro-jardim/post/pastores-difundem-ideia-de-que-bolsonaro-sobreviveu-por-obra-divina.html>. Acesso em: 25 out. 2022.
4. ANTOINE, Robert. **Rama and the bards**: epic memory in the Ramayana. Calcutta: Thompson, 1975.
5. AQUINO, São Tomás de. **Commentary on the Gospel of John**: Chapters 6-12. Washington: The Catholic University of America Press, 2010.
6. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
7. ARMENDÁRIZ, Alberto. Jair Bolsonaro: “Yo tengo una misión de Dios, lo veo de esa manera”. **La Nación**, Buenos Aires, 1 jun. 2019. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/yo-tengo-una-mision-de-dios-lo-veo-de-esa-manera-nid2253617/>. Acesso em: 25 out. 2022.
8. BARTHES, Roland. **Aula**. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 2007.
9. BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried, **The homeless mind**: modernization and consciousness. New York: Random House, 1973.
10. BORGES, Luís Adriano Gonçalves; VIANNA, Lucas Oliveira; MENDONÇA, Matheus Thiago Carvalho. A mecânica da desinformação em redes epistêmicas e as contribuições da filosofia da ciência de Susan Haack. **Revista Direito Público**, Brasília, v. 18, n. 99, p. 97-425, jul./set. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11117/rdp.v18i99.5795>. Acesso em: 15 jun. 2023.
11. BRASIL. Ata da 105ª Sessão da Câmara dos Deputados, Deliberativa Ordinária, Vespertina, da 2ª Sessão Legislativa Ordinária, da 55ª Legislatura, em 3 de maio de 2016. **Diário da Câmara dos Deputados**, 2016, ano 71, n. 67, p. 73-80. Disponível em: <https://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020160504000670000.PDF>. Acesso em: 16 jun. 2023.

12. BURITY, Joanildo. Conservative wave, religion and the secular State in post-impeachment Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, [S. l.], n. 4, 83-107, 2020a. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-020-00102-6>. Acesso em: 16 jun. 2023.
13. BURITY, Joanildo. El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y
14. reacción conservadora. **Encartes**, Ciudad de México, v. 3, n. 6, p. 1-31, set. 2020b. Disponível em: <https://encartesanropologicos.mx/openj/index.php/encartes/article/view/158>. Acesso em: 16 jun. 2023.
15. CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. **Estudos de Sociologia**, Recife, v. 2, n. 2, p. 125-159, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765>. Acesso em: 16 jun. 2023.
16. CAMURÇA, Marcelo. Um poder evangélico no Estado Brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no Governo Bolsonaro. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/5597>. Acesso em: 16 jun. 2023.
17. CARSON, Donald. **The Gospel According to John**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990.
18. CARVALHO, Daniel. Bolsonaro se irrita com homem que pediu para baixar preço do arroz; veja vídeo. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 25 out. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/10/bolsonaro-se-irrita-com-homem-que-pediu-para-baixar-preco-do-arroz-veja-video.shtml>. Acesso em: 28 ago. 2021.
19. CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e Política**. Viçosa: Ultimato, 1985.
20. CLOUSER, Roy. **The myth of religious neutrality: an essay on the hidden role of religious belief in theories**. Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2005.
21. CURCINO, Luzmara. “Conhecereis a Verdade e a Verdade vos libertará”: livros na eleição presidencial de Bolsonaro. **Discurso & Sociedad**, Alicante, v. 13, n. 3, p. 468-494, 2019. Disponível em: <http://www.dissoc.org/es/ediciones/v13n03/DS13%283%29Curcino.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2023.
22. D’ÁVILA, Gabriela . O raio X do Jair Bolsonaro. **Contratexto**, Santiago de Surco, n. 35, p. 137-154, 2021. Disponível em: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1025-99452021000100137&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 16 jun. 2023.
23. DOOYEWEERD, Herman. **A new critique of theoretical thought**. Ontario: Paideia Press, 1984.
24. ELLUL, Jacques. **The technological society**. New York: Random House, 1964.
25. FILHAS DO MESTRE. Bolsonaro - Emissário de Deus. **Youtube**, “Bolsonaro

- Músicas”. 4 out. 2021. 1 vídeo (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jEQu6OzrAR4>. Acesso em: 30 mar. 2023.
26. FINNIS, John. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford: Oxford University Press, 1980
27. FOLHA POLÍTICA. **Bolsonaro compartilha vídeo de jovem que foi a Brasília para compartilhar visão religiosa**. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=og5rtTPfc_o. Acesso em: 25 out. 2022.
28. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
29. GRACINO JÚNIOR, Paulo; GOULART, Mayra; FRIAS, Paula. “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. **Cadernos Metrôpole**, São Paulo, v. 23, n. 51, p. 547-580, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/metropole/article/view/2236-9996.2021-5105>. Acesso em: 16 jun. 2023.
30. GULLINO, Daniel; SOARES, Jussara “Precisa ter prova disso daí?”, diz Bolsonaro sobre acusação a médicos cubanos. **O Globo**, Rio de Janeiro, 16 ago. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/precisa-ter-prova-disso-dai-diz-bolsonaro-sobre-acusacao-medicos-cubanos-23882202>. Acesso em: 25 out. 2022.
31. HEIDEGGER, Martin. **The basic problems of phenomenology**. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
32. HESCHEL, Abraham. **The prophets**. New York: Harper & Row, 1962.
33. HIEBERT, Paul. **Transformando Cosmovisões**. São Paulo: Vida Nova, 2016.
34. IGREJA BATISTA GETSÊMANI. Clamor e jejum pelo Brasil - 05 Abril - Convocação do Presidente Jair Messias Bolsonaro. **Youtube**, 4 abr. 2020. 1 vídeo (4 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MV7vR1ZX19Q&t>. Acesso em: 25 out. 2022.
35. KANT, Immanuel. **Critique of judgement**. Indianapolis: Hackett, 1987.
36. KEENER, Craig. **The Gospel of John: a commentary**. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
37. KOYZIS, David. **Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.
38. KROEBER, Alfred. **Anthropology**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1948.
39. MACEDO, Edir. **Plano de Poder: Deus, os cristãos e a política**. São Paulo: Thomas Nelson, 2008.
40. MALAFAIA, Silas. **Pregação na presença de Jair Bolsonaro**. Publicado em 26 nov. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kslj3BU1bnA>. Acesso em: 25 out. 2022.
41. MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. **Revista USP**, São Paulo, n. 120, p. 61-76, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155531>.

Acesso em: 16 jun. 2023.

42. MARTINS, Yago. **A religião do bolsonarismo**: um ensaio teológico. Fortaleza: Episteme, 2021.
43. MATOS, Marcus. When the rooster insists on crowing: church, State and human rights in Brazil. **Journal of Latin American Theology**, Londres, v. 15, n. 1, p. 97-120, 2020. Disponível em: <http://bura.brunel.ac.uk/handle/2438/23111>. Acesso em: 16 jun. 2023.
44. MENDONÇA, Ana. 'Todo jornalista deveria ter João 8:32 carimbado na testa', afirma Bolsonaro. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 20 fev. 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2020/02/20/interna_politica,1123332/todo-jornalista-deveria-ter-joao-8-32-carimbado-na-testa-afirma-bol.shtml. Acesso em: 16 jun. 2023.
45. MRE - Ministério das Relações Exteriores. **Discurso do ministro Ernesto Araújo na formatura do Instituto Rio Branco**. Brasília (DF): MRE, 3 maio 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/discursos-artigos-e-entrevistas/ministro-das-relacoes-exteriores/discursos-mre/discurso-do-ministro-ernesto-araujo-na-formatura-do-instituto-rio-branco-brasilia-3-de-maio-de-2019>. Acesso em: 30 ago. 2021.
46. NAUGLE, David. **Worldview**: the history of a concept. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.
47. NEGRO, Mauro. Profetas e profetismo: identidade e missão. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 17, n. 67, p. 153-177, abr./jun. 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15459>. Acesso em: 16 jun. 2023.
48. NOVA, Renê Terra. **Publicação no instagram pessoal do pastor Renê Terra Nova**. 2018. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BoJyiejARtk/>. Acesso em: 25 out. 2022.
49. OLIVEIRA, Maria Fátima Pinho de. ¿Sacralización política o mesianismo? Los liderazgos políticos de Néstor Kirchner, Hugo Chávez, Donald Trump y Jair Bolsonaro. **Tla-melaua**, Puebla, v. 13, n. 47, p. 322-342, 2019. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-69162019000200322. Acesso em: 16 jun. 2023.
50. OPLER, Morris. Themes as dynamic forces in culture. **American Journal of Sociology**, Chicago, n. 51, 198-206, 1945.
51. ORAÇÃO DE Magno Malta e discurso oficial do presidente eleito Jair Bolsonaro. **Youtube**, 29 out. 2018. 1 vídeo (13 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1qFi6pru4Gw>. Acesso em: 25 out. 2022.
52. PARSONS, Talcott; SHILS, Edward (org.). **Toward a general theory of action**. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
53. PASSOS, João Décio. Uma teocracia pentecostal? Considerações a partir da conjuntura política atual. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 1.109, 31 dez. 2020. Disponível em: <http://periodicos>.

- pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/23152. Acesso em: 16 jun. 2023.
54. PATRIOTA CRISTÃO. Deus fala em forte profecia com Bolsonaro e ele convoca todo Brasil para jejuar. **Youtube**, 3 abr. 2020. 1 vídeo (10 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=z7M1_CWcSts. Acesso em: 25 out. 2022.
55. PEIRCE, Charles. **Philosophical writings of Peirce**. New York: Dover, 1955.
56. PY, Fábio. **Cristologia pascoal bolsonarista**. São Leopoldo: Unisinos, 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598117-cristologia-pascoal-bolsonarista>. Acesso em: 25 out. 2022.
57. QUEIROGA: “COMO DIZ o presidente, é melhor perder a vida que a liberdade”... **UOL Notícias**, São Paulo, 7 dez. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2021/12/07/e-melhor-perder-a-vida-do-que-perder-a-liberdade-diz-queiroga.htm>. Acesso em 30 mar. 2023
58. REDFIELD, Robert. **The primitive world and its transformations**. Harmondsworth: Penguin, 1968.
59. RIBEIRO, Guilherme. Entre armas e púlpitos: a necropolítica do Bolsonarismo. **Revista Continentes (UFRRJ)**, Rio de Janeiro, ano 9, n. 16, p. 463-485, 2020. Disponível em: <https://www.revistacontinentes.com.br/index.php/continentes/article/view/288>. Acesso em: 16 jun. 2023.
60. SILVA, José da; LIMA, José Edson. Análise do discurso de posse do presidente Jair Messias Bolsonaro. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 8, n. 38, p. 350-362, 2021. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/3443>. Acesso em: 16 jun. 2023.
61. WAGNER, Peter. **Confronting the powers: how the New Testament Church experienced the power of strategic-level spiritual warfare**. Forest Hills, Michigan: Regal Books, 1996.
62. WEINTRAUB, Abraham. Weintraub fala: sou a pedra que Davi jogou em Golias. **Youtube**, 21 out. 2019. 1 vídeo (24 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hhfFKnyu4aU&t=1431s>. Acesso em: 30 mar. 2023.

Lucas Oliveira Vianna

Doutorando e Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Pesquisador-visitante na Universidade de Edimburgo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3975-7188>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, redação e revisão. E-mail: lucasoliveiravianna@gmail.com

Matheus Thiago Carvalho Mendonça

Bacharelado em Direito pela Universidad Nacional de La Plata. Membro e Pesquisador-Assistente da Human Development & Capability Association. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1094-1213>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, redação e revisão. E-mail: mtcarvalhomendonca@gmail.com

Igrejas abertas num mundo contaminado: mobilização evangélica, liberdade religiosa e Covid-19 no Brasil

Open churches in a contaminated world: evangelical mobilization, religious freedom and Covid-19 in Brazil

Emanuel Freitas da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

Emerson José Sena da Silveira

Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

Durante a sindemia do novo coronavírus, parlamentares cristãos, nas redes sociais e nas tribunas legislativas, se mobilizaram em torno de projetos e pregações que defendiam que os templos permanecessem abertos, ainda que isso contribuísse para o agravamento da crise sanitária, gerando mais mortes. Neste artigo, indagamos como atores do campo religioso evangélico se utilizaram da sindemia de covid-19 para reconfigurar o campo do poder político no Brasil a partir da legitimação dos serviços prestados por suas instituições na vida social. Partimos da ideia da constituição, no interior da crise social-econômica neoliberal, de um reacionarismo político-religioso cristão, que conjuga a ideia de liberdade individual (de ir e vir, de opinião) ao imaginário de “perseguição à fé cristã”, “ditadura do judiciário” e “comunismo” supostamente em curso no mundo e no Brasil. O lema ambivalente “Falar de Cristo, hoje, para não ser impedido de falar amanhã”, alimenta bolhas autoimunes e ação libertária, lastreadas na celebração identitária (nação cristã) e na confusão entre coisa pública e moral particular. Por meio de metodologia quanti-qualitativa, coletamos dados da mobilização (legislativa, digital e socioreligiosa) de parlamentares ligados à diversas igrejas nas cinco regiões geopolíticas brasileiras.

Palavras-chave: Sindemia, Democracia liberal, Evangélicos.

Recebido em 09 de novembro de 2022.
Avaliador A: 10 de fevereiro de 2023.
Avaliador B: 28 de fevereiro de 2023.
Aceito em 14 de junho de 2023.



ABSTRACT

During the coronavirus syndemic, Christian congressmen, on social networks and in legislative tribunes, mobilized projects and preachings defending that temples remained open, even if this contributed to the worsening of the health crisis, resulting in more deaths. In this article we ask how actors in the evangelical religious field used the covid-19 pandemic to reconfigure the field of political power in Brazil through the legitimization of the services provided by their institutions within social life. We start introducing the idea that a Christian political-religious reactionarism is forming, within the neoliberal social-economic crisis, combining the idea of individual freedom (the freedom to move about, the freedom of opinion) with the imaginary of the “persecution of the Christian faith”, the “dictatorship of the judiciary” and the “communism” supposedly affecting the world and in Brazil. The ambivalent motto “Talk about Christ today so that you are not prevented from speaking about Him tomorrow”, feeds autoimmune cliques and libertarian actions based on the celebration of identity (Christian nation) and on the confusion of public with private morals. Based on a quantitative-qualitative methodology, we collected (legislative, digital and socio-religious) mobilization data from congressmen linked to different churches in the five Brazilian geopolitical regions.

Keywords: Syndemic, Liberal democracy, Evangelicals.

INTRODUÇÃO

A disputa presidencial de 2022 no Brasil foi precedida pela circulação de um imaginário¹ que relacionava as correntes políticas à esquerda com a defesa de pautas supostamente contrárias aos “valores cristãos” (legalização das drogas, “ideologia de gênero”, descriminalização do aborto, destruição da família, etc.). Um dos destaques socialmente reacionários tem sido a ideia de que os governos “fechariam igrejas”. A força dessa ideia, que antecedeu a campanha eleitoral de 2022 e levou candidatos aos mais diversos cargos a se mobilizar em torno do eleitorado cristão (“evangélico”), foi, no entanto, produzida durante a primeira onda de covid-19 no país. Dentro da temática deste dossiê, nos propusemos a analisar algumas configurações entre o religioso e o político durante a vigência das políticas de confinamento levadas a cabo no Brasil

¹ Nos baseamos nas ideias de Jacques Le Goff (1994, p. 16), para quem o imaginário é um emaranhado de “imagens coletivas, amassadas pelas adversidades da história, e que se formam, modificam-se, transformam-se. Exprimem-se em palavras e em temas”. O imaginário oscila entre o mito, os fatos históricos, o fantástico e o ideológico-político.

nos momentos mais críticos da *sindemia*² de covid-19 ainda em curso, entre 2020 e 2021, entendidas a partir da noção antropológica de “campo”³.

Nosso foco será a análise da mobilização – legislativa, digital e sociorreligiosa – de parlamentares ligados a diversas igrejas evangélicas que mobilizaram suas bases religioso-políticas para se contrapor às autoridades republicanas – Supremo Tribunal Federal, governos estaduais e municipais – em prol do imperativo “igrejas abertas”. Para constituir esse movimento, deram corpo ao imaginário de uma “perseguição à fé cristã”, expressa por meio de uma “ditadura do Judiciário”, reavivando o pânico do “comunismo” supostamente em curso no mundo e no Brasil e conferindo legitimidade à permanência e à atuação de agentes eclesiástico-religiosos na esfera da política representativa, expressa sobretudo no lema “Falar de Cristo, hoje, para não ser impedido de falar amanhã”⁴.

A questão central, pois, é a seguinte: como atores do campo religioso evangélico se utilizaram da pandemia de covid-19 para operar uma reconfiguração do campo do poder político no Brasil a partir da legitimação, via projetos de lei, dos serviços prestados por suas instituições na vida social?

Para responder à questão, trabalharemos com um conjunto de fontes e dados: projetos de lei apresentados nas Assembleias Legislativas estaduais, divididos por regiões, deputados evangélicos, partidos, igrejas e situação política (oposição ou governo). Complementaremos essa base de dados com a análise da mobilização em torno de tais projetos em suas redes sociais e a observação das mobilizações, em alguns casos, desses parlamentares e de suas igrejas em oposição a governadores oriundos do campo da esquerda. Desse imaginário – fantástico, histórico, fático, ideológico e mítico – se produz a representação da esquerda como “inimiga da fé” e “perseguidora dos cristãos” por ter “fechado igrejas”.

2 Toda doença, em especial as de alto impacto, como a covid-19, é uma entidade biopolítica, um emaranhado de genética, biologia, sociedade, política e economia. A destruição ambiental, acelerada no regime neoliberalismo, hegemônico no mundo e no Brasil, pôs vírus selvagens em contato com ambientes humanos (SINGER; CLAIR 2003). Eles entram nos fluxos financeiros, digitais e linguísticos e se transformam em *sindemias* avassaladoras.

3 Fazemos uso da definição que Pierre Bourdieu (1989) dá ao termo. Entende-se que, dentro do universo macrosocial existem espaços sociais (microcosmos) estruturados a partir das posições que os agentes sociais nele ocupam, aliando-se ou opondo-se em torno de um capital (entendido como um bem raro produzido e consumido no interior desse campo), com regras e desafios específicos (expressos por meio de interesses). Cada campo se configura como um espaço de lutas e de competição, produzindo modos de ver o mundo. No caso do campo religioso, pode-se falar de uma busca pela produção dos bens simbólicos de salvação, aquilo que conta para os fiéis como mensagens legítimas para sua orientação na vida (sobre isso, ver Bourdieu, 1989).

4 Várias foram as autoridades políticas e religiosas (como pastores, artistas e parlamentares) que fizeram uso dessa expressão, sobretudo duramente a pandemia e nas vésperas da eleição de 2022, com o intuito duplo de legitimar-se enquanto agentes de dois campos (o político e o religioso), fazendo crer-se, assim, que sua ação em tensionar a política pela religião tinha “razão de ser”; e de criar a ideia de que haveria um “perigo” à fé cristã, que exige uma atuação mais enfática desses atores. Até mesmo o então presidente Jair Bolsonaro dela fez uso para “exortar” seu eleitorado. Sobre isso, ver Pontes (2021).

Antes, tentaremos compreender a aproximação entre a extrema-direita e os evangélicos à luz da semântica da liberdade. Isso ajuda a entender a controvérsia em torno do serviço religioso como um serviço essencial e da ideia de perseguição às igrejas. Em seguida, interpretamos as disputas em torno da covid-19, que consideramos uma doença biopolítica. Em seguida, discutimos os projetos de lei e as mobilizações entre rede e altar.

EVANGÉLICOS, DIREITA POLÍTICA E ALIANÇA COM O BOLSONARISMO⁵

A relação entre movimentos de direita e extrema-direita e o mundo evangélico, em suas variadas configurações – protestantes, pentecostais, neopentecostais – não é nova (CAMURÇA; BRUM; SILVEIRA, 2021). Esses movimentos atravessam eleições pelo menos desde a Assembleia Constituinte de 1986 – que marca começo da bancada evangélica, ou das bancadas evangélicas, se considerarmos os governos estaduais e municipais –, produz mobilizações sociais e tem recrudescido entre 2018 e 2022 (KALIL, 2022; MARIANO; GERARDI, 2020; NICOLAU, 2018). Por ser uma relação – ou simbiose – complexa, possui alguns eixos articulatórios produzidos pelos dois campos – o da extrema-direita e o dos evangélicos – que tomam de empréstimo, entre si, signos e semânticas. Diante disso, dois signos são essenciais para entendermos a campanha pela abertura dos templos durante as medidas de isolamento para o combate à covid-19: o libertarismo reacionário e o enclave identitário.

O primeiro é a absolutização da ideia de liberdade individual combinada com a ideia de repor uma ordem que teria sido corrompida, ocupando instituições sociais e políticas. O segundo é a defesa de uma suposta identidade religiosa ambígua, irreduzível aos universais (“A Bíblia está acima da Constituição” e “Deus acima de todos/tudo”, por exemplo), mas, ao mesmo tempo, açambarcadora do horizonte de possibilidade do universal (“Nós somos a lei; o Brasil é nosso”). O particularismo moral e a visão desses grupos são defendidos, por eles próprios, como se fossem o destino de todos. O universal somos nós, dizem eles, e o que representamos (pátria, família e verdade). Segundo Mariano (2022, p. 220), “o ativismo político evangélico das cúpulas denominacionais e de sua bancada parlamentar tem [*sic*] como matrizes teológicas e políticas as correntes protestantes” fundamentalistas-*evangelicals* norte-americanas e a *Christian Right*,

⁵ O bolsonarismo é a expressão da atuação de Bolsonaro e seu entorno familiar e político. De 2017 a 2022, esse movimento socioreligioso conseguiu, por uma série de circunstâncias, amalgamar distintas direitas, das mais extremistas – neofascistas, apoiadoras contumazes da ditadura militar - às neoliberais e anarcocapitalistas.

ambas formadas, respectivamente, no começo e em meados do século XX (MARIANO, 2022). Esses movimentos passaram por insulamento e derramamento no espaço público, por meio da ocupação de espaços da sociedade civil e das casas legislativas, a partir das quais implantam suas pautas moralista-dogmáticas. O particularismo religioso desses grupos se traveste de horizonte universal. As pautas relativas às esquerdas – combate às desigualdades sociais e à destruição climática, justiça tributária, direitos das minorias (negros, indígenas, mulheres) – é desprezada, rejeitada, vista como ameaça a ser eliminada, pois encarnariam, segundo esse imaginário mítico-fantástico, uma “ditadura comunista, globalista, feminista-gayzista”.

Os postulados centrais dessas correntes religiosas de extrema-direita são sobejamente conhecidos, embora, segundo estudos etnográficos, possam assumir encarnações culturais específicas, conforme os contextos estadunidense e brasileiro. Nesses contextos emergem variantes regionais e interseccionalidades entre essa dogmática ideológica e aspectos como raça, classe e gênero. Dos pontos mais analisados pela literatura pertinente – inerrância da Sagrada Escritura (Antigo e Novo Testamento), rejeição da teologia liberal e do evangelho social, crítica histórica da Bíblia, humanismo secular e secularismo, aborto, homossexualidade, feminismo, educação sexual, guerra espiritual e teologia da prosperidade –, as pouco abordadas, ao menos no Brasil, são a defesa de armas, o libertarismo de direita (as únicas realidades são o indivíduo, no máximo sua família, e sua liberdade). Nesse mesmo cenário, mostraram-se em alta no discurso bolsonarista, entendido aqui tanto como religião, como movimento político. O ponto de virada no mundo evangélico estadunidense ocorreu nos anos 1970, quando os fundamentalistas e os *evangelicals* sobrepujaram “as vertentes liberais e ecumênicas e formaram a *Christian Right*, movimento político-religioso radical que também acolheu católicos e mórmons conservadores” (MARIANO, 2022, p. 221).

No Brasil, os caminhos trilhados foram parecidos. Aqui, essas correntes evangélicas de direita, minoritárias e sectárias, apoiaram a ditadura de 1964, o movimento pró-golpe e pró-*impeachment* de 2015-2016, a ascensão de Bolsonaro em 2018, as campanhas de desinformação e a pós-verdade em 2022. Durante a sindemia de covid-19, ficou evidente o discurso da liberdade contra a suposta “ditadura comunista”, que iria fechar os templos, impor normas e matar a liberdade. Essa religião reacionária-política mobiliza a ideia de democracia como vontade da maioria contra a da República enquanto governo laico, universal. Na organização da democracia representativa – como campo de disputas e divergências e de sublimação das violências e conflitos de classe, étnicos e sociais –, cabe às instituições republicanas, como o STF, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE), a Constituição, as liturgias dos cargos. Pode-se dizer que essa religião configura maioria no mundo cristão brasileiro, primeiro, porque o cristianismo é predominante, segundo, por conta de um feixe de movimentos de cunho sociocultural e socioeconômico, a rigor, o aprofundamento da crise do capitalismo neoliberal-global e a ascensão das plataformas digitais.

O bolsonarismo pode ser entendido como uma expressão religioso-política, participante do arco das religiões reacionário-libertárias. Por outro lado, há um movimento de extrema-direita que retoma símbolos ligados ao Antigo Testamento, filosemitismo (“judaização”) concomitante ao discurso de guerra espiritual, teologia do domínio e de teologia da prosperidade, que formam as bases do imaginário de um amplo conjunto de denominações evangélicas de estilo pentecostal e neopentecostal.

O reacionarismo religioso-político alimenta a atuação dos parlamentares evangélicos, mistura fascismo subjetivo e libertarismo político. Para dentro das comunidades de fé virtuais, impermeáveis a críticas externas, reprimem-se as divergências e o pensamento livre. Para fora, é pregada a liberdade individual em face das instituições republicanas que normatizam a democracia. A liberdade de ir e vir dos templos e das opiniões, de se ajuntar e respirar em um ambiente fechado, ainda que os efeitos fossem os piores possíveis (como o maior espalhamento do vírus, contaminação e, conseqüentemente, mais mortos), suplantava, na ideologia cristã-bolsonarista, outros princípios constitucionais, como o da segurança/saúde coletivo-social. Por outro lado, não se tratou de puro negacionismo duro – negar a realidade da doença mortal causada pela covid-19 –, mas da construção de um emaranhado fantástico-ideológico-político: emular a pesquisa científica, enaltecer remédios sem eficácia (cloroquina, ivermectina); exaltar a ideia de natureza (defesa da imunidade de rebanho); reprimir dissidência/pluralismo interno; acalantar horizonte fatalista (“Todo mundo vai morrer mesmo”); e celebrar a liberdade individual (“direito” de não usar máscara, não tomar vacina e prescrever ou receber receitas médicas livremente).

Lideranças da Assembleia de Deus, a maior igreja pentecostal do Brasil, com dezenas de milhões de seguidores, milhares de pastores e imensa capilaridade, se posicionaram contra o fechamento provisório de templos para controlar a sindemia de covid-19. Suas lideranças mais estridentes, como o pastor Silas Malafaia, foram seguidas por dezenas de deputados e auxiliadas por centenas de pastores que vociferaram nas mídias sociais, nos púlpitos eclesiais e nas tribunas legislativas pela liberdade contra supostas ditaduras (a do comunismo, a do Judiciário e a das esquerdas), que seriam autoritárias.

A defesa da liberdade absoluta, feita por pastores, políticos e seguidores bolsonaristas não está afinada com o fascismo político que escolhe o Estado como centro ordenador e impositor da realidade social. Ao contrário, o discurso é contra uma suposta “ditadura do STF” ou do “comunismo”. A destruição dos controles republicanos em nome da liberdade prepara o advento da anomia social, ou seja, da emergência do conflito descentralizado, o faroeste, e não o da concentração de poder central-vertical, autoritário e único (SENA DA SILVEIRA, 2022). Por um crescimento exagerado, esses movimentos desequilibram o organismo social, levando-o à barbárie.

A inflamação do arbítrio individual, por um lado, e o avanço de comunidades autoimunes, por outro, permitem a permanência dessas intervenções político-religiosas reacionárias no âmbito legislativo. Nesses úteros ideológico-políticos e fantásticos versões paralelas da realidade social cotidiana e social são cultivadas (SILVA; SILVEIRA, 2020). Por outro lado, esses movimentos constituíram máquinas de desinformação – como o “gabinete do ódio” – que mantém as comunidades açuladas, produzem confrontos com as instituições republicanas e esticam ao limite as tensões com a finalidade de desacreditá-las e deslegitimá-las (SILVEIRA, COSTA, 2021). Essas máquinas discursivo-práticas são ambíguas, falam para públicos distintos e mantêm contradições e ambivalências continuamente. Para comunidades religiosas-políticas insufladas e mantidas por grupos em plataformas digitais (*WhatsApp* e *Telegram*) se fala de liberdade, mantêm-se teorias conspiratórias, em especial, contra urnas, esquerdas, minorias (LGBTQIA+, negros, indígenas) e parcelas do catolicismo e das igrejas evangélicas ligadas à luta por justiça e igualdade social, ambiental e de gênero.

Quando os poderes republicanos aplicam a lei (uma multa, um processo e um ofício às redes sociais para reter contas e perfis), esses grupos reagem, recuam, pedem desculpas, mas questionam também a legítima reação institucional por meio da categoria “perseguição”, da “ditadura”, culpando o “sistema” que dominaria a grande imprensa, os tribunais superiores, o *establishment* cultural e social. Encarnam a posição de maioria e de universais (“Somos uma nação cristã”), mas, ao mesmo tempo, jogam com o papel de minorias supostamente perseguidas e oprimidas por poderes autoritários e arbitrários (segundo sua distorção semântica), representados como braços “comunistas”, “globalistas” e opressores das liberdades. Sempre estão à caça de espantalhos, inimigos, figuras das quais dependem para manter essa posição ambivalente, que, se massiva, provoca anomia e caos social.

A governamentalidade reacionário-religiosa impõe o horizonte de atuação parlamentar que analisaremos e se nutre de um fascismo subjetivo-comportamental, mas, por outro lado, se baseia na noção de democracia populista (a vontade de ferro da maioria sobre as minorias), na ideia da desregulação estatal absoluta e no desmanche das instituições republicanas. Essa governamentalidade resulta, em grande parte, da crise do capitalismo financeiro-neoliberal descontrolado, desde sua ascensão, nos anos 1970, que produziu as novas tecnologias digitais e seus algoritmos, acelerou, sem controle, fluxos de capital, migrações, trabalho e linguagens (inflação do signo, desreferencialização absoluta, e encolhimento da capacidade de interpretação ou deflação semântica), aumentou o abismo entre pobres e ricos, a atomização social e o trabalho precarizado, por um lado, e o comunitarismo fechado, por outro; fez recuar o Estado e suas políticas de bem-estar social para aumentar a acumulação de capital, fazê-lo girar, apropriando-se, sem repartir, do valor produzido pelo trabalho coletivo (GHIRALDELLI, 2022).

Essas transformações enfraqueceram a sociedade civil e grupos sociais organizados

(sindicatos, partidos, escolas, universidades, associações científicas e civis), que promoviam uma importante sociabilidade republicana, enriquecendo o espaço público com a racionalidade democrática e a luta por direitos sociais. Com a desorganização e o vácuo produzidos pelo aumento das fraturas sociais, cresceram as asfixiantes ambientes digitais, os cultos religiosos organizados, os grupos familiares, as milícias e os grupamentos identitários. Essas formas trazem a sensação de comunidade e de reposição de referências valorativas, mas podem representar a perda do engajamento social amplo, a deriva para o gueto ou a gangue, a ausência de consciência republicana e o colapso das fronteiras entre coisa pública e morais privadas. A destruição do que se entendia como os limites entre o espaço privado e o público, na esteira da crise do capitalismo neoliberal-financeiro-global, piorou o cenário. *Fake news* absurdas se multiplicaram, enquanto discussões centrais, como a superação das desigualdades sociais, o desemprego e o emprego precário, a fome e a miséria passam para o último plano. A ampliação e a invenção de novos direitos para minorias, o combate à destruição do meio-ambiente e a criação da renda mínima universal conjugada com políticas sociais públicas são abafadas em detrimento de pautas moralistas restritas. A extrema-direita político-cristã-evangélica toma a noção de liberdade e de democracia, mas contrabandeia temas da esfera privada para a República como se fossem públicos e universais.

COVID-19: AMEAÇA À LIBERDADE DE CRENÇA⁶?

Um dos temas mais candentes da sociedade é a colisão entre direitos fundamentais, tais como a liberdade de expressão, a liberdade de ir e vir e a defesa da saúde pública. Os princípios republicanos, enfeixados pela Constituição – e emblema do horizonte de um universal –, formatam a democracia, regulam o convívio social, são equivalentes, interdependentes e, às vezes, conflitantes. A emergência sanitária, social, econômica e política causada pela disseminação do novo coronavírus, por exemplo, pôs em evidência conflitos que se moviam mais ou menos explicitamente nas sociedades, em especial os princípios republicanos aludidos.

Os embates que opõem, de um lado, o cristianismo reacionário com sua ideia peculiar de liberdade e, por outro, as forças políticas (centro/esquerdas) que defendem o primado do coletivo e da saúde pública, não podem ser entendidos dentro da antiga dicotomia biologia/natureza

⁶ A liberdade religiosa e de crença é uma das mais antigas liberdades modernas, nascida do confronto entre reis, repúblicas, movimentos heréticos, igrejas cristãs e fiéis. Não nos aprofundaremos em sua história, mas consideramos seu ponto de partida os conflitos anteriores e posteriores à Reforma Protestante no século XVI.

versus cultura/sociedade (oposição antagônica). Entendemos o vírus como uma entidade política e social. Com a deterioração das instituições republicanas, provocadas extrema-direita que ganhou as eleições presidenciais de 2018, a mortandade sindêmica atinge mais as camadas pobres, negras/pardas e indígenas: as classes sociais desassistidas pelas políticas estatais.

Ghiraldelli (2020) cunhou uma poderosa metáfora, o “bolsovírus”, uma fusão entre o SARS-CoV-2 e o então presidente brasileiro Jair Bolsonaro. Semelhanças estruturais entre o bolsonarismo e a sindemia permitiram um perverso casamento: uma quase vida, rele filamentoso de RNA, encontrou no capitão punido por ser um mau militar – segundo os padrões da ditadura (1964-1985), a forma de realizar seu “destino”: expandir, parasitar e matar organismos vivos (SENA DA SILVEIRA, 2022). Por outro lado, pode-se dizer que há um nexo entre a covid-19 e o neoliberalismo (SAAD-FILHO, 2020). Por sua vez, o presidente encontrou no vírus a realização de sua biopolítica eugenista-neoliberal: purificar a nação – “Deus acima de todos, Brasil acima de tudo”, lema da campanha eleitoral constantemente retomado –, fazer emergir os “fortes” (livres) e deixar morrer os “fracos” (velhos, pobres, negros e índios)⁷.

A atuação dos parlamentares cristãos e do presidente Bolsonaro e seu entorno confirmam a visão natural-fatalista de saúde-doença, herdada do século XIX, levada ao auge pelo regime nazifascista de Hitler e acomodada ao regime neoliberal-financeiro: o pouco combate à sindemia se deve às intervenções do STF, que autonomia a prefeitos e governadores para impor medidas sanitário-econômico-sociais e dispor de vacinas e vacinação; à atuação desesperada de organizações civis e sociais junto à sociedade em geral/comunidades/favelas e a fraca atuação do Congresso Nacional, ao aumentar o valor do auxílio-emergencial e aprovar medidas econômicas mínimas e insuficientes, enviadas pelo Ministério da Economia.

Desde o início da grave crise sindêmica causada pelo novo coronavírus, correntes cristãs e o bolsonarismo – enquanto religião política – se posicionaram em público, minimizando e desprezando medidas recomendadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), pediram o fim da quarentena, promoveram remédios sem comprovação científica, demitiram dois ministros (Luiz Mandetta e Nelson Teich) e promoveram um general (Eduardo Pazuello) ao Ministério da Saúde. Fundidos em um amálgama, lideranças evangélicas e católicas reticentes ou abertamente contrárias às medidas sanitárias-socioeconômicas se reuniram, dificultaram repasses de verbas públicas ao combate à sindemia, militaram contra vacinas ou as minimizaram, tentaram vetar o uso de máscaras por decreto em presídios, comércio e igrejas (CARVALHO, 2020), promoveram a ideia de imunidade natural e fizeram aglomerações em espaços públicos e religiosos.

Diante disso, é preciso trazer como hipótese uma mistura letal entre quatro práticas/ideias

⁷ Segundo estudo da Faculdade de medicina da UFMG, de novembro de 2020, morrem mais negros que brancos. Disponível em: < <https://www.medicina.ufmg.br/negros-morrem-mais-pela-covid-19/>.> Acesso em: 23 out. 2022.

que vão ao auge no governo bolsonarista: a “imunidade de rebanho” – ligada à ideia de expor a população a um vírus e, com o tempo, apesar das mortes, apostar na imunidade, naturalmente; a visão eugenista de purificar a nação (vida abstrata da pátria cristã promovida e “fracos” deixados à própria sorte, pois essa é a suposta ordem natural);⁸ a autonomia absoluta do indivíduo e sua (falsa) liberdade para afrontar medidas restritivas – como o uso de máscaras, a necessidade da vacina – e o neoliberalismo em andamento desde os anos 1990 (GHIRALDELLI, 2020, 2022; SENA DA SILVEIRA, 2022).

Em meio ao cenário caótico, algumas lideranças religiosas – católicas, evangélicas e espíritas – se alinharam ao presidente Jair Bolsonaro, sobretudo quanto à interrupção dos serviços e ao fechamento dos templos como colaborações para as medidas restritivas, exaltação da cloroquina como remédio e ao falso argumento econômico “Se fechar a economia, será pior” (BANDEIRA; CARRANZA, 2020). Em diversas ocasiões, elites pastorais e elites parlamentares – evangélicas e católicas – defenderam publicamente o fim ou o relaxamento de medidas restritivas, em especial as que limitavam a frequência a cultos e serviços religiosos (SILVA; SILVEIRA, 2020).

Em preleções pastorais, lideranças religiosas criaram um cenário de otimismo em relação ao Governo Federal, sobretudo a partir da ideia de que o Brasil estaria se tornando mais cristão e que o presidente Jair Bolsonaro seria um escolhido de Deus para presidir a nação (BANDEIRA; CARRANZA, 2020). Os argumentos usados para contestar as medidas restritivas foram o princípio da liberdade religiosa/liberdade de expressão, colocado como um absoluto, universal, fazendo valer a ideia de que, diante de uma grave emergência de saúde pública, a divulgação de anúncios de curas ou promessas de imunização contra o vírus, as igrejas seriam “serviço essencial” (tarefa espiritual e assistencial). Nesse contexto, a sindemia provocou confrontos entre a União e estados/municípios.

Em 26 de fevereiro de 2020 seria confirmado o primeiro caso de covid-19 no Brasil. Mostrando uma certa despreocupação, depois acompanhada por uma gestão temerária da sindemia, o então presidente fez circular em redes sociais a convocação para uma manifestação de apoio ao seu governo com uma série de críticas ao Congresso e ao Supremo Tribunal Federal, mostrando-os como empecilhos à sua gestão, e com um desiderato por seu desaparecimento. Apresentando um “presidente cristão, patriota, capaz, justo e incorruptível”, o vídeo convocava os manifestantes para resgatar o “poder do povo”. Um segundo vídeo, que passou a circular

⁸ Ficou famosa a infame declaração da assessora do ministro da Economia, Paulo Guedes, Solange Vieira, em maio de 2020: “É bom que as mortes se concentrem entre os idosos... Isso melhorará nosso desempenho econômico”. A declaração foi dada em 26 de maio de 2020, quando o Brasil somava 23 mil mortes pelo coronavírus. Ela não foi demitida; seguiu no governo. Disponível em: <https://www.fenae.org.br/portal/fenae-portal/noticias/assessora-de-guedes-acha-que-morte-de-idosos-por-coronavirus-e-bom-para-reforma-da-previdencia-8A19A304729E25E30172AB2DF2726EDB-00.htm>. Acesso em: 23 out. 2022.

no mesmo dia, fazia menção ao presidente como alguém que fora sacrificado pelos brasileiros, pelo bem da nação:

Ele foi chamado a lutar por nós. Ele comprou a briga por nós. Ele desafiou os poderosos por nós. Ele quase morreu por nós. Ele está enfrentando a esquerda corrupta e sanguinária por nós. Ele sofre calúnias e mentiras por fazer o melhor para nós. Ele é a nossa única esperança de dias cada vez melhores. Ele precisa de nosso apoio nas ruas. Dia 15.3 vamos mostrar a força da família brasileira. Vamos mostrar que apoiamos Bolsonaro e rejeitamos os inimigos do Brasil. Somos sim capazes, e temos um presidente trabalhador, incansável, cristão, patriota, capaz, justo, incorruptível. Dia 15/03, todos nas ruas apoiando Bolsonaro (BOLSONARO MANDOU..., 2020).

A repercussão dos vídeos, com fortes ataques às outras instituições de poder (que naquele momento, impunham entraves às medidas autoritárias do Governo Federal e aos discursos provocativos de Bolsonaro e seus apoiadores contra as instituições republicanas⁹), foi acompanhada, naquele dia, de declarações contrárias feitas por lideranças políticas, ministros do STF e setores da imprensa brasileira. Em 21 de março, durante entrevista ao apresentador Carlos Massa (conhecido como Ratinho), em seu programa transmitido pelo Sistema Brasileiro de Televisão (SBT), Jair Bolsonaro se mostraria indignado com atitudes “absurdas” de governadores:

O quê que eu vejo no Brasil, aqui. Não são todos, mas muita gente. Para dar uma satisfação para o seu eleitorado, toma providências absurdas. Como eu te falei agora há pouco. Fechando shopping. Tem gente que quer fechar igrejas, o último refúgio das pessoas. Lógico que o pastor vai saber conduzir lá o seu culto. Ele vai ter consciência, o pastor, o padre, se a igreja está muito cheia, falar alguma coisa, ele vai decidir lá. (OHANA, 2020).

Buscando responder às demandas de autoridades religiosas evangélicas pela manutenção do funcionamento dos templos e igrejas, o presidente Bolsonaro incluiu-as entre as atividades consideradas essenciais em um decreto assinado em 26 de março, sinalizando o apoio irrestrito de seu governo às demandas do segmento. Templos e igrejas poderiam continuar funcionando durante o período de restrição de circulação durante a pandemia.

A atitude do presidente, contudo, daria início a uma batalha judicial em torno da resposta quanto à responsabilidade sobre as decisões em torno do que poderia ou não ser considerado atividade essencial. A luta começaria com a decisão, em 31 de março, do juiz federal Manoel Pedro Martins, da 6ª vara de Brasília, que ordenou que o presidente adotasse medidas para “impedir que atividades religiosas de qualquer natureza permaneçam incluídas no rol de atividades e

⁹ Fato que seria ainda mais acionado durante os meses seguintes, quando o presidente se aproveitou da pandemia para dobrar sua aposta na tentativa de golpe, conforme analisa Nobre (2020).

serviços essenciais para fins de enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus” (JUIZ MANDA..., 2020). O movimento final da luta se daria com a decisão do STF, em 15 de abril, no sentido de que caberia aos governadores e prefeitos decretar o isolamento social em tempos de pandemia, incluindo ou retirando atividades da lista de serviços essenciais (BRÍGIDO, 2020). Apesar da derrota judicial, iria Jair Bolsonaro se legitimar como defensor da agenda cristã, a favor da “abertura dos templos”, enquanto os governadores e prefeitos se deslegitimariam como aqueles que impediam o funcionamento das igrejas, os responsáveis por “fechar igrejas”, se inscrevendo na narrativa de legitimação de Bolsonaro diante do segmento.

Era 2 de abril. O presidente convocaria a nação brasileira para um “dia de jejum e oração”, a ser feito no domingo, 5 de abril, data em que se celebraria o Domingo de Ramos. Apesar de ignorado pelo catolicismo, pois os domingos não são dias reservados para o jejum, o ato foi prontamente recepcionado e legitimado pelas hostes evangélicas, sendo reproduzido em diversas redes sociais, além de celebrado como um compromisso do presidente para com “os cristãos”.

Ao lançar a responsabilidade da “libertação” do mal que era o vírus no país aos cristãos que aceitassem seu convite ao jejum, mecanismo sacralizado no campo religioso como operador de mudanças mágicas no curso das coisas, o presidente se legitimava frente ao segmento por valorizar uma de suas práticas (o jejum) e por confiar-lhes o milagre da libertação, aumentando a legitimação dos cristãos no interior da sociedade brasileira. Operar, à frente de todos, a expulsão do vírus por meio da prática do jejum era, pois, como que um desafio à cristandade. Abaixo, trazemos o exemplo de um *card* utilizado para a divulgação do ato:

Imagem 1. Convocação ao jejum nacional



Fonte: O Globo (2020)¹⁰.

Além da centralidade da imagem de Bolsonaro, é possível observar que o convite se destinava, diretamente, aos “líderes evangélicos”. Entre as razões, há uma mais especial: o dia 5 era o Domingo de Ramos, exatamente uma das datas em que a Igreja Católica não recomenda a prática do jejum. A destinação aos evangélicos pode ser observada, ainda, pela publicação de vídeos nas redes sociais. Apareciam as seguintes lideranças:

Edir Macedo, Marco Feliciano, Silas Malafaia, Missionário R. R. Soares; pastor André Valadão; pastor Rene Toledo; pastor Silas Câmara; pastor sênior Lourival de Almeida, cantora Débora Miranda; bispo Abner Ferreira; pastor Juanribe Pagliarin; pastor Abe Huber; pastor Mário de Oliveira; pastor Jorge Linhares; pastor José Wellington Junior; apóstolo Renê Terra Nova; pastor Roberto de Lucena; apóstolo Renê Terra Nova; bispo Samuel Ferreira; bispo Robson Rodovalho; apóstolo Valdemiro Santiago; pastor Hernandez Dias Lopes; apóstolo Luiz Hermínio; pastor Abílio Santana; reverendo pastor Roberto Brasileiro Silva; pastora Ezenete Rodrigues; pastor Márcio Valadão; pastor Guilherme Batista; pastor Valdomiro Pereira; pastor Humberto Schimitt Vieira; apóstolo Agenor Duque; bispa Ingrid Duque; pastor André Hernandez; apóstolo Estevam Fernandes e pastor Samuel Câmara.

Com a *hashtag* “#jejum pelo Brasil”, o vídeo dizia, entre outras coisas:

Os maiores líderes evangélicos desse país atenderam à proclamação santa feita pelo chefe supremo da nação, o presidente Jair Messias Bolsonaro e convocam o exército de cristo para a maior campanha de jejum e oração já vista na história do Brasil [...] Domingo, 5 de abril, a igreja de cristo na terra irá clamar e o inferno irá explodir. Participe, repasse esse vídeo mobilize a sua igreja; e deixa um trecho de Crônicas 2, versículo 7: 13-14; “E se o meu povo que chama pelo meu nome se humilhar, e orar, e buscar a minha face e se converter dos seus maus caminhos, então eu ouvirei dos céus e perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra”. (BOLSONARO CONVOCA..., 2020)

No dia do jejum, diversos grupos foram ao entorno do Palácio do Planalto para orar. O presidente esteve, por um momento, presente em um dos momentos de prece, tendo recebido oração de um grupo de fiéis, ouvindo um pastor profetizar que não haveria “mais morte pelo coronavírus no Brasil” a partir de então¹¹.

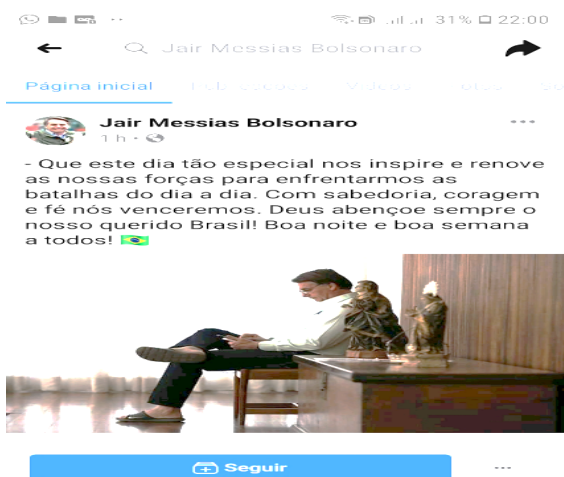
Chegado o Domingo da Páscoa, dia 12 de abril, o Planalto programou uma reunião virtual, intitulada “Celebração da Páscoa”, entre Bolsonaro e lideranças religiosas evangélicas, como Marco Feliciano (Assembleia de Deus Avivamento), o bispo Robson Rodovalho (Igreja Sara Nossa Terra), Josué Valandro (Igreja Batista Atitude), JB Carvalho (Comunidade das

10 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/guilherme-amado/apos-bolsonaro-pedir-jejum-contra-coronavirus-evangelicos-convocam-fieis-1-24349254>. Acesso em: 31 mar. 2023.

11 Disponível em: <https://brasil.elpais.com/politica/2020-04-05/bolsonaro-participa-de-roda-de-oracao-e-expo-novamente-conflitos-com-membros-de-seu-governo.html>. Acesso em: 31 mar. 2023.

Nações), André Valadão (Lagoinha Orlando Church), Silas Malafaia (Assembleia de Deus Vitória em Cristo), o rabino Leib Rojtemebreg e o padre Reginaldo Manzotti (Igreja Católica). Pela manhã, antes do encontro, o presidente postaria a seguinte imagem no Twitter:

Figura 2: Bolsonaro no Planalto



Fonte: Facebook Jair Bolsonaro (2020).

Naquele dia, o país acumulava mais de 22 mil casos confirmados de covid-19 e mais de 1.200 mortes¹². Apesar disso, o clima do encontro era de alegria e otimismo com o fim da sindemia, clima que pode ser resumido pela declaração (ou seria profecia?) de Bolsonaro: “Parece que está começando a ir embora a questão do vírus” (CURY; LELLIS, 2020).

PROJETOS DE LEI EM TORNO DA “IGREJA ESSENCIAL”

Listamos, aqui, os projetos de lei que foram identificados em nossa pesquisa como propostos por deputados estaduais durante os seis primeiros meses de sindemia no Brasil, entre março e agosto de 2020, considerado o primeiro período mais crítico em número de infectados e mortos (o segundo seria compreendido entre janeiro e junho de 2021). Elaboramos, a partir dos dados encontrados, quadros explicativos dos projetos para cada uma das cinco regiões do país, destacando o estado, o nome do/a parlamentar, seu partido (à época da proposição do projeto), a posição ocupada na Assembleia Legislativa (situação ou oposição), o nome do/a governador/a

¹² Tanto a imagem compartilhada como o discurso proferido por Bolsonaro foram analisadas por PY (2020).

e seu partido, além da ementa do projeto apresentado¹³.

Após a produção e a explicitação desses quadros por região, analisaremos algumas postagens feitas em redes sociais por alguns dos parlamentares autores de tais projetos que nos pareceram ilustrativas dos enfrentamentos político-religiosos das medidas de confinamento social levadas a cabo por prefeitos e governadores; a escolha das postagens, nos limites deste artigo, se deveu à compreensão, de nossa parte, de que representavam melhor esse enfrentamento. Com esses quadros, traçamos uma geopolítica da mobilização religiosa-política desses atores em torno da ideia de “essencialidade” das práticas religiosas e de como isso evoluiu para a essencialidade de suas crenças, ao fim e ao cabo.

Iniciemos pela região Nordeste, onde todos os governadores em exercício no período analisado eram de esquerda ou de centro (PT, PCdoB, PSB, MDB e PSD) e, portanto, de oposição ao presidente Jair Bolsonaro (e alvos de parlamentares ligados às denominações religiosas mais diversas). A maioria dos autores desses projetos era evangélica (da Assembleia de Deus ou da Universal) e filiada a partidos da base de sustentação política de Bolsonaro no Congresso Nacional (PL, Republicanos, Patriota, PROS, PSC, PTB e PSDB). Tais projetos serviram de oportunidade para estreitar a relação com o presidente e a relação de oposição aos governadores e alguns católicos. Na região foram identificados 18 projetos de lei que buscavam tornar “essenciais” os serviços prestados por “igrejas e templos de qualquer culto”¹⁴, o que daria uma média de dois projetos por estado; há, contudo, estados em que se apresentou mais de um projeto¹⁵, como o Ceará, que teve cinco projetos apresentados na Assembleia Legislativa.

Importa notar as ações interpeladas a partir dos verbos utilizados para indicar o que viria a acontecer com a aprovação dos projetos, que podemos dividir em dois grupos: ações que pareciam partir do Estado para as igrejas e a sociedade, visando uma ação ativa da parte daquele para produzir a distinção do “serviço” que se prestava em igrejas e templos (“estabelece como atividade essencial”, “estabelece as igrejas e os templos”, “torna as igrejas e os templos”, “considera a essencialidade”, “define a atividade religiosa”); um segundo grupo

13 Financiada pela Fundação Cearense de Amparo à Pesquisa (Funcap), com o trabalho do estudante de graduação Renan Cairo. Tudo isso foi possível a partir da base de dados constante no site das Casas Legislativas, durante uma pesquisa de Iniciação Científica da Universidade Estadual do Ceará, no ano de 2020, que tinha como um dos objetivos compreender a atuação parlamentar de evangélicos e católicos.

14 Essa expressão, que será repetida em quase todos os projetos, em nível nacional, mostra, pelo menos, duas coisas: primeiro, a centralidade do cristianismo frente aos outros cultos que poderiam vir a ser beneficiados caso os projetos viessem a ser aprovados (o termo “igrejas” aparecendo antes de “templos”, acionando o imaginário social que liga o termo aos cristianismo – “igrejas” quase que coincidindo com o seu qualificativo complementar “cristãs”); segundo, mostra uma unidade de ação parlamentar pelos estados, numa ação concatenada para tornar, “em todos os cantos do país”, a fé cristã como “essencial”.

15 Parece haver uma certa competição entre os parlamentares em torno da ideia de “defensor das igrejas” do autor do projeto a ser sancionado pelo governador.

sugeria uma ação mais passiva de parte do Estado, sugerindo o “reconhecimento” de algo já vivido como experiência social no Brasil (“dispõe sobre a essencialidade”, “fica reconhecida a essencialidade”)¹⁶. Vejamos no quadro abaixo¹⁷:

Quadro 1. Nordeste – 2020-2021¹⁸

UF	Autoria	Partido	Igreja	Posição	Governador/ Partido	Ementa do Projeto
CE	Dra. Silvana	PL	AD	Oposição	Camilo Santana (PT)	Estabelece como atividade essencial atividade religiosa em igrejas de qualquer crença ou denominação em períodos de calamidade pública no estado do Ceará.
CE	David Durand	Republicanos	IURD	Oposição	Camilo Santana (PT)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial no estado do Ceará.
CE	Fernanda Pessoa	PSDB	Icar	Oposição	Camilo Santana (PT) Camilo Santana/PT	Dispõe sobre a realização de missas e cultos campais durante o período da covid-19.
CE	Tony Brito	PROS	Icar	Oposição	Camilo Santana (PT) Camilo Santana/PT	Torna as igrejas e os templos de qualquer religião como atividade essencial no Estado do Ceará.

16 Fazemos referência ao trabalho de Pierre Bourdieu (2014), que reflete, a partir da linguística, sobre os modos que possibilitam “fazer coisas com palavras”, sobretudo por meio dos “ritos de instituição” levados a cabo pelo Estado. Para o sociólogo francês, a ação por excelência do Estado, por meio do “monopólio da violência simbólica legítima” é produzir ações incitando a “crença” em suas práticas, como se correspondessem à “natureza das coisas” e fossem levadas a cabo por um ente “neutro”, sem “interesses”, escamoteando mesmo as lutas entre os atores sociais em torno daquilo que será imposto ao conjunto da sociedade por seu intermédio, assumindo o *status* de legítimo e legal. A “comunicação” que o Estado faz daquilo que deve ser considerado legal e legítimo (essencialidade das igrejas, reconhecidas ou estabelecidas) exige investigação mais atenta das ciências sociais.

17 Levamos em consideração a explícita assunção da identidade religiosa. Deixamos de fora, em notas de rodapé, projetos e parlamentares que, embora religiosos, não colocaram sua exata filiação religiosa.

18 Siglas: IURD – Igreja Universal do Reino de Deus; AD – Assembleias de Deus; Icar – Igreja Católica Apostólica Romana. Os deputados que apresentaram propostas similares, mas cuja identidade religiosa não identificamos, são: Maria D. Lima (PL/MA), oposição à Flávio Dino (PCdoB/MA); Doutor Samuel (Cidadania/SE), oposição a Belivaldo Chagas (PSD/SE); Albert Dickson (PROS/RN), oposição à Fatima Bezerra (PT/RN); Silvio Camelo (PV/AL), oposição a Renan Filho (MDB/AL); Walber Ferreira (Patriota/PB), oposição à João Azevedo (PSB/PB)

PI	Gessivaldo Isaias	Republicanos	Iurd	Oposição	Wellington Dias (PT)	Fica reconhecida a essencialidade das atividades religiosas realizadas nos templos e fora deles, em qualquer tempo, no âmbito do estado do Piauí.
MA	Mical Silva Damasceno	PTB	AD	Oposição	Flávio Dino (PCdoB)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade pública no Maranhão.
PB	João Bosco Carneiro	Republicanos	Iurd	Oposição	João Azevedo (PSB)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade de saúde pública no estado da Paraíba.
AL	Dudu Ronalsa	PSDB	Icar	Oposição	Renan Filho (MDB)	Considera as atividades religiosas essenciais ao atendimento das necessidades da comunidade em circunstâncias que justifiquem a decretação de estado de emergência ou calamidade.
SE	Gilmar Carvalho	PSC	AD	Oposição	Belivaldo Chagas (PSD)	Reconhece a atividade religiosa como essencial à população do estado de Sergipe em períodos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais e dá providências correlatas.
BA	Alex da Piatã	PSD	Batista	Situação	Rui Costa (PT)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população do estado da Bahia em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas, epidemias, sindemias ou catástrofes naturais.
BA	Jurailton Santos	Republicanos	Iurd	Situação	Rui Costa (PT)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado da Bahia.

BA	Samuel Junior	PDT	Icar	Situação	Rui Costa (PT)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado da Bahia.
PE	Pastor Collins	PSC	AD	Oposição	Paulo Câmara (PSB)	Define as atividades religiosas como atividades essenciais durante a vigência de situação de calamidade pública, decorrente de emergência sanitária ou catástrofe natural.

Fonte: Elaboração própria (2023).

A segunda região a ser apresentada é a região Norte, cujos estados eram, em sua maioria, governados por apoiadores de Jair Bolsonaro (com exceção de dois estados, governados pelo PDT e pelo MDB), onde os deputados que apresentaram os projetos faziam parte da base aliada do governador em questão (mesmo nos casos do Amapá – onde o projeto aprovado foi de autoria do próprio Executivo – e do Pará). Ao todo 13 projetos foram apresentados por deputados de partidos de direita e apoiadores do presidente Jair Bolsonaro (Republicanos, PSC, PL, PTB, PRB e PTC). Os textos continham as mesmas justificativas e objetivos que aqueles apresentados na região Nordeste (uma vez que foram apresentados ao mesmo tempo, com exceção do Amazonas, onde o projeto foi aprovado e sancionado ainda em abril de 2020, no momento em que o presidente tensionava os governos locais com a inclusão das igrejas – e somente elas – na lista de serviços essenciais).

Quadro 2. Região Norte – 2020-2021¹⁹

UF	Autoria	Partido	Igreja	Posição	Governador/ Partido	Ementa do projeto
AC	Juliana Rodrigues	PRB	Iurd	Situação	Gladson de Lima (PP)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividade essencial em períodos de calamidade.

¹⁹ Martinho Carmona (MDB/PA), situação com Helder Barbalho (MDB/PA); Jânio Xingu (PSB/RR) e Renato Silva (PROS/RR), ambos situação com Antonio Denarium (PSL); e Laerte Gomes (PSDB/RO), situação com Coronel Marcos Rocha (PSL/RO).

AP	Pastor Oliveira Santos	Republicanos	Iurd	Situação	Waldez Goes (PDT)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado do Amapá.
RO	Alex Silva	PRB	Iurd	Situação	Coronel Marcos Rocha (PSL)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado de Rondônia.
RO	Jair Montes	PTC	AD	Situação	Coronel Marcos Rocha (PSL)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população do estado de Rondônia em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais.
RO	Marcelo Cruz	Patriota	AD	Situação	Coronel Marcos Rocha (PSL)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população do estado de Rondônia em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais.
RR	Chico Mozart	PPS		Situação	Antonio Denarium (PSL)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividades essenciais em períodos de calamidade pública (covid-19).
RR	Gabriel Picanço	Republicanos	Iurd	Situação	Antonio Denarium (PSL)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população do estado de Roraima em tempos de crise ocasionada por moléstias contagiosas, epidemias, sindemias ou catástrofes naturais.
AM	João Luiz	PRB	Iurd	Situação	Wilson Miranda (PSL)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade pública.

Fonte: Elaboração própria (2023).

Por sua vez, a região Centro-Oeste, também governada por aliados de Jair Bolsonaro, recebeu um total de apenas cinco projetos de lei que versavam sobre o tema, todos de deputados

de partidos de direita, mas desta feita os textos sugeriam apenas aquilo que chamamos de “ação passiva” do Estado diante daquilo que sugeria ser a “realidade” já vivenciada pelos cidadãos. Ou seja, o que se propunha era que se “reconhecesse” a realidade da “essencialidade” das atividades religiosas, uma vez que já eram “essenciais” na vida dos sujeitos. Apenas um dos projetos propunha ao Estado o ato de “instituir”:

Quadro 03. Centro-Oeste – 2020-2021²⁰

UF	Autoria	Partido	Igreja	Posição	Governador/ Partido	Ementa do projeto
GO	Jeferson Rodrigues	Republicanos	Iurd	Situação	Ronaldo Caiado (DEM)	Reconhece as atividades religiosas como serviços essenciais nas situações que especifica.
DF	Rodrigo Delmaso	Republicanos	Iurd	Situação	Ibaneis Rocha (MDB)	Reconhece as atividades religiosas como serviços essenciais para a população do Distrito Federal em situações de calamidade pública, de emergência, de epidemia ou de sindemia.

Fonte: Elaboração própria (2023).

A região mais populosa do país, o Sudeste, onde se encontram sedes de importantes igrejas evangélicas, assim como importantes santuários católicos, governada em três dos quatro estados por políticos de direita e apoiadores de Jair Bolsonaro (Wilson Witzel, João Dória e Romeu Zema), com partidos de direita compondo as bases aliadas nacional e estadual, teve a propositura de 11 projetos de lei, com destaque para Minas Gerais (onde se identificaram quatro). “Estabelecer” e “reconhecer” a essencialidade de igrejas/templos foram as ações do Estado pretendidas por tais projetos. Destaque-se a autoria coletiva (“bancada evangélica”) no projeto apresentado no estado do Rio de Janeiro. Nos estados onde os projetos não foram sancionados pelo governador, igrejas e templos foram autorizados a abrir aos poucos, observadas medidas como regulação de público, uso de máscaras e álcool em gel.

²⁰ Silvio Favero (PSL/MT) e Sebastião Resende (MDB/MT), ambos situação Sival Barbosa (MDB/MT); Herculano Borges (Solidariedade/MS), situação com Renato Azambuja (PSDB/MS).

Quadro 4. Sudeste – 2020-2021²¹

UF	Autoria	Partido	Igreja	Posição	Governador/ Partido	Ementa do projeto
MG	Carlos Henrique	Republicanos	Iurd	Situação	Romeu Zema (Novo)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado de Minas.
MG	Leo Portela	PL	AD	Situação	Romeu Zema (Novo)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais.
RJ	Autoria coletiva		Várias igrejas	Situação	Wilson Witzel (PSL)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população do estado do Rio de Janeiro em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais.
SP	Alex de Madureira	PSD	AD	Situação	João Dória (PSDB)	Estabelece o funcionamento de templos de qualquer culto seja considerado atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado.
SP	Marta Costa	PSD	AD	Situação	João Dória (PSDB)	Estabelece o funcionamento de templos de qualquer culto seja considerado atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado.

Fonte: Elaboração própria (2023).

Por fim, a região Sul recebeu a proposição de seis projetos de lei que versavam sobre a temática, todos de aliados tanto do presidente quanto dos governadores em questão. Importa aqui lembrar que nela e no Sudeste a pandemia produziu um rompimento de governadores com o presidente (ambos do PSDB – Dória e Eduardo Leite) ou um afastamento por ocasião das medidas de confinamento social. Também aqui os textos propostos visavam à produção de uma postura mesclada da parte do Estado, ora tentando o “estabelecimento”, ora buscando o

21 Coronel Sandro (PSL/MG) e Leandro Genaro (PSD/MG), ambos situação com Romeu Zema (NOVO/MG); Danilo Baiense (sem partido/ES), oposição à Renato Casagrande (PSB/ES); Marcos Mansur (PSDB/ES), situação com Renato Casagrande/PSB; Gil Diniz (PSD) e Gilmaci Santos (Republicanos), ambos de São Paulo e situação com João Dória (PSDB/SP).

“reconhecimento” da essencialidade das atividades religiosas, como podemos ver abaixo:

Quadro 5. Sul – 2020-2021²²

UF	Autoria	Partido	Igreja	Posição	Governador/ Partido	Ementa do projeto
RS	Sergio Peres	Republicanos	Iurd	Situação	Eduardo Leite (PSDB)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividade essencial em períodos de calamidade pública.
SC	Jair Miotto	PSC	AD	Situação	Carlos Moisés (PSC)	Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população de Santa Catarina em situações de calamidade pública em todo o estado.
PR	Alexandre de Amaro	Republicanos	Iurd	Situação	Ratinho Júnior (PSC)	Estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como locais de atividade essencial em períodos de calamidade pública no estado.

Fonte: Elaboração própria (2023).

Feita a apresentação descritiva dos projetos nos quadros acima, algumas questões parecem dignas de nota. Antes de tudo, como já pontuamos anteriormente, observa-se a hegemonia quase total das proposituras por partidos de direita e identificados com o bolsonarismo. Nos projetos, a centralidade é do Republicanos, partido fundado e presidido pela Igreja Universal. Isso nos sugere que, no “plano de poder” levado a cabo por evangélicos na política brasileira, a instituição tem um papel fundamental na organização das pautas, que são, definitivamente, encampadas por políticos de direita (e da direita bolsonarista, podemos aqui dizer); logo, parte do ideário desse espectro político aglutinou como bandeira a defesa da fé, não de qualquer fé, mas da “fé cristã” – daí a primazia da expressão “igrejas” nos textos dos projetos.

Destacamos também o que nos pareceu ser uma nacionalização da estratégia de proposição dos projetos. Por meio de textos simples e curtos, os PLs garantiriam a discussão e enfrentamento daqueles que, por conta da sindemia, defendiam o confinamento total para impedir a propagação do vírus (fornecendo a munição para a ideia da “perseguição” e das “igrejas fechadas”) – textos repetitivos que pareciam querer produzir a ideia de que a “essencialidade”

²² Airton Lima (PL/RS), situação com Eduardo Leite (PSDB/RS); Vilmar Lourenço (PSL/RS), oposição a Eduardo Leite (PSDB/RS); Gilson de Sousa (PSC/PR), situação com Ratinho Júnior (PSC/PR).

das igrejas era algo evidente, óbvio, inquestionável. Por fim, e mais importante, se observa um movimento discursivo que se inicia com a defesa da “essencialidade” das atividades religiosas ou dos serviços prestados por igrejas e templos e chega, ao fim, à mobilização do imaginário em torno da ideia de que “igrejas” (leia-se: a fé cristã) são essenciais à vida do povo brasileiro. Vejamos como isso se operou a partir das redes de alguns deputados.

O primeiro exemplo vem do *card* abaixo, publicado pelo deputado Sebastião Rezende (MDB), do estado de Mato Grosso. A ementa do projeto de lei por ele apresentado diz o seguinte: “institui a essencialidade das atividades religiosas realizadas no templo e fora dele, em qualquer tempo, no âmbito Estado de Mato Grosso”²³. O foco, portanto, estaria na essencialidade das “atividades” realizadas por igrejas e templos, nas quais se incluiriam os cultos e celebrações, contudo o objetivo do projeto parecia estar, conforme se lê abaixo, em “instituir”/“reconhecer” que “a igreja” (cristã!) é, ela mesma, como igreja, “essencial” (fato observado por parte da legenda da postagem, em que o deputado diz que “a fé exerce papel fundamental na saúde mental, emocional, psicológica”²⁴:

Imagem 3. Deputado Sebastião, projeto de lei



Fonte: Instagram Sergio Rezende (2021).

O segundo exemplo vem de um deputado do Rio Grande do Sul. O projeto de lei apresentado por Sergio Peres (REP) visava ao estabelecimento, de “igrejas e os templos de

23 Texto da lei disponível em: <https://leisestaduais.com.br/mt/lei-ordinaria-n-11330-2021-mato-grosso-reconhece-a-atividade-religiosa-como-essencial-para-a-populacao-do-estado-de-mato-grosso-em-tempos-de-crisis-ocasionadas-por-molestias-contagiosas-ou-catastrofes-naturais>. Acesso em 11 maio 2023.

24 Logo, a “essencialidade” a ser instituída pelo Estado através da sanção da lei não era das “atividades prestadas” por igrejas e templos, mas da fé (cristã).

qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade pública”²⁵ no estado. Em uma postagem em sua rede social de 23 de julho de 2020, o deputado conferiu centralidade ao “culto presencial”, não às “atividades” realizadas por igrejas e templos, deixando escapar que seu projeto se destinava a igrejas cristãs evangélicas (numa compreensão *stricto sensu* da palavra “culto”, tal como circula no país, em oposição à “missa” ou aos “ritos afros”). Ao mesmo tempo, na legenda da postagem que veremos logo abaixo, o deputado contrapõe igreja e Estado, vendo naquela uma “missão de relevante interesse público” e ações “que muitos governos” não fazem, destacando a importância de ações e atividades da igreja para “renovar a fé”. Vejamos:

Imagem 4. Deputado Sérgio, mobilização



Fonte: Instagram Sergio Peres (2021).

Por sua vez, o projeto de lei apresentado pelo deputado Gilson de Souza (PSC/PR) dizia o seguinte: “[...] estabelece as igrejas e os templos de qualquer culto como atividade essencial em períodos de calamidade pública no Estado do Paraná”²⁶. Em uma postagem publicada em suas redes sociais em 22 de maio de 2020, no entanto, o deputado se expressou:

25 Texto da lei disponível em: http://proweb.procergs.com.br/temp/PL_104_2020_19062023195614_int.pdf?19/06/2023%2019:56:14. Acesso em 28 fev. 2023.

26 Texto da lei disponível em: https://www.assembleia.pr.leg.br/storage/ordem_dia/PuSjrOL2zYwyNrgYxR2dpK9xDvFp8fh0JVddWTmz.pdf. Acesso em 28 fev. 2023.

Imagem 5. Deputado Gilson, projeto de lei

deputadogilsondesouza As Igrejas são Atividades Essenciais! - Tenho defendido o trabalho social realizado pelas instituições religiosas e o reconhecimento como atividade essencial. Hoje, me pronunciei durante a sessão plenária remota, cobrando respeito às igrejas que têm essa garantia através da Lei nº20.205/2020 que é de minha autoria e do deputado Amaro, e permite no mínimo, a abertura dos templos para o atendimento individual dos membros e a realização dos cultos pela internet.

No último sábado (04), uma decisão da 4ª Vara da Fazenda Pública, chegou a acolher um pedido do Ministério Público do Paraná (MP-PR) para a suspensão dos cultos, contrariando absurdamente a legislação.

Temos vivido um momento muito delicado em nossa nação. Como

delicado em nossa nação. Como cristãos, devemos nos levantar para garantir com ordem e decência, que nossos princípios e valores continuem sendo propagados.

Fonte: Instagram Gilson Souza (2021).

Embora inicie defendendo a postagem de seu projeto de lei falando no “trabalho social” que instituições religiosas realizam, denuncia a “suspensão de cultos” operada pelo Ministério Público do Paraná e faz menção ao estado de pandemia (“momento muito delicado em nossa nação”), embora conclame os “cristãos” a se “levantar” e “garantir com ordem e decência” a propagação de seus “valores”. Ou seja, embora se dirija com seu projeto a templos, seu foco é a garantia de um lugar para as igrejas cristãs, por meio do Estado (via lei), no ordenamento jurídico, de modo que os valores que lhes são caros possam, sem impedimento, continuar a serem propagados sem o obstáculo da legislação voltada às atividades tidas como essenciais. Substitui-se a ideia do serviço pelo imperativo da propagação de valores cristãos.

A pesquisa realizada para a confecção deste texto nos pôs em contato com um projeto de lei apresentado em 2020 no Paraná, mas não versava diretamente sobre atividades realizadas por igrejas e templos durante a pandemia. De autoria da deputada cantora Mara Lima (PSC), da Assembleia de Deus, o projeto estranhamente versava sobre a “liberdade religiosa” no estado, visando a “assegurar” e “garantir” o direito dos sujeitos “à liberdade de crença”, algo que já está assegurado na Constituição de 1988. Em nossa análise, na esteira de outros projetos de lei que produziram o enfrentamento entre governadores e religiosos, o projeto gerava ainda mais a sensação de “fé em ameaça”, “fé em perigo”, o que justificava, redundantemente, a garantia de algo já constitucionalmente assegurado. Em 28 de julho daquele ano, foi postado o seguinte:

Figura 6. Deputada Mara Lima



Fonte: Instagram Maralima (2021).

Em relação à República e à democracia brasileiras, vimos nos períodos mais tóxicos da pandemia uma forte movimentação das igrejas evangélicas nas redes, nos púlpitos e nas tribunas legislativas, bem como a atuação de suas grandes e pequenas lideranças midiático-parlamentares. Talvez isso sinalize a emergência de um terceiro movimento na relação entre o mundo cristão e a sociedade que estava situado às margens: o ideológico-identitário. Há sinais de seu recrudescimento e tensionamento com dois movimentos históricos, o pragmatismo eleitoral (adesão aos governos vitoriosos, inclusive de esquerda, com ocupação de cargos, barganhas e benesses) e o coletivo-social (atuação republicana no terceiro setor, complementando políticas sociais), que ocorrem num contexto de reforço de identidades religiosas fechadas, diversidade de secularizações e dissolução de fronteiras entre o religioso e o político, o universal e o particular (FERNANDES, 1994; PIERUCCI, 2011; ROSAS, 2014; SMITH, 2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste texto é descrever e analisar um momento novo dentro das históricas relações entre religião e política no Brasil, desta feita proporcionado pela pandemia ainda em curso no mundo. Empregamos o termo “proporcionado” por entendermos, a partir do que observamos, que o momento acionou uma nova empreitada de atores do campo religioso, de modo a fazer valer a supremacia de sua crença sobre o conjunto da sociedade brasileira, mobilizando-se

pela inscrição dessa crença entre os “serviços essenciais”. A relação entre religiões, igrejas e governos é sempre complexa, cheia de conflitos e aproximações, e a proximidade pode surgir por afinidade ideológica, por interesses os mais diversos ou ambas as coisas.

Precisamos levar em conta, também, que dentro desse cenário temos relações entre majorias e minorias, regras e exceções. A antiga direita conservadora e democrática brasileira está sendo engolida por essa corrente de extrema-direita reacionário-libertária-cristã. Para as expressões religioso-políticas de extrema-direita, globais, mas ao mesmo tempo assumindo configurações específicas, a hermenêutica reza: “O mundo é cruel, violento e injusto e nada pode mudar”. Em linhas gerais, significa sacralizar hierarquias, poderes naturais ou sociais, e projetar um horizonte de permanências e imobilidade. A partir da fusão entre o horizonte identitário particular e a ideia de universal brandida por esses deputados evangélicos, emerge uma atuação no Legislativo, nos púlpitos e nas redes digitais que mescla tendências que vão do reacionarismo ao neofascismo, do neoliberalismo ao interesse corporativo estrito. Não se sabe se esse imaginário é a política de uma expressão religiosa ou a expressão religiosa de uma ação política, tamanhos a ambivalência e o amálgama entre culto, ideologia, fantasia e política.

O imaginário extremista de direita – expresso por essas lideranças políticas – oscilou entre os registros do mito, dos fatos históricos, do fantástico e do ideológico-político e tem irrigado a proposição de projeto e leis no âmbito legislativo, nas pregações veiculadas nas plataformas digitais e na pregação cültica, que se misturam e se retroalimentam mutuamente, garantindo não um negacionismo, mas a produção de um universo paralelo, fantástico, eludindo, emulando e encavalando a realidade socioeconômica e política. Pela democracia representativa a religião reacionária adentra a esfera pública; uma vez no corpo estatal, dissolve o ente republicano a partir de uma máquina de práticas e discursos movidos pelo imaginário do “inimigo”. A dissolução é feita em nome da captura do universal – as leis, a constituição, a autoridade republicana – pela identidade religiosa particular desse cristianismo endurecido, pessimista-fatalista.

REFERÊNCIAS

1. BANDEIRA, Olivia; CARRANZA, Brenda. Só o Brasil Cristão Salva da COVID-19? **Boletim Especial**, São Paulo, n. 33, 5 mai. 2020. Disponível em: <https://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/s%C3%B3-o-brasil-crist%C3%A3o-salva-do-covid-19>. Acesso em: 30 mar. 2023.
2. BOLSONARO COMPARTILHA vídeo convocando para ato pró-governo em março. **Bnews**, 25 fev. 2020. Disponível em: <https://www.bnews.com.br/noticias/politica/politica/260347,bolsonaro-compartilha-video-convocando-para-ato-pro-governo-em-marco.html>. Acesso em: 16 jun. 2023.

3. BOLSONARO CONVOCA população a participar de campanha de jejum. **Correio Braziliense**, Brasília, 04 abr. 2020. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/04/04/interna_politica,842421/bolsonaro-convoca-populacao-a-participar-de-campanha-de-jejum.shtml. Acesso em: 16 jun. 2023.
4. BOLSONARO MANDOU um vídeo pelo WhatsApp convocando para o ato anti-Congresso. **O Sul**, 25 fev. 2020. Disponível em: <https://www.osul.com.br/bolsonaro-mandou-um-video-pelo-whatsapp-convocando-para-o-ato-anti-congresso/>. Acesso em: 16 jun. 2023.
5. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
6. BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France (1989-1992). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
7. BRÍGIDO, Carolina. STF decide que governadores e prefeitos podem decretar isolamento na pandemia. **O Globo**, Rio de Janeiro, 15 abr. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/stf-decide-que-governadores-prefeitos-podem-decretar-isolamento-na-pandemia-24373750>. Acesso em: 21 out. 2022.
8. BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Editora Filosófica Politéia: São Paulo, 2019.
9. CAMURÇA, Marcelo; BRUM, Asher; SILVEIRA, Emerson Sena da. Todos los caminos conducen a Roma y a la Casa Blanca: los flujos de la derecha religiosa católica en Brasil desde los Estados Unidos de Trump y el entorno tradicionalista del Vaticano. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 23, p. 01-40, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8670273>. Acesso em: 23 out. 2022.
10. CURY, Teo; LELLIS, Leonardo. “Parece que está começando a ir embora a questão do vírus”, diz Bolsonaro. **CNN Brasil**, 12 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/religiosos-relembra-isolamento-em-celebracao-de-pascoa-online-com-bolsonaro/>. Acesso em: 16 jun. 2023.
11. FERNANDES, Rubem César **Privado, porém público** - o terceiro setor na América Latina. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
12. GHIRALDELLI JR, Paulo. **Semiocapitalismo**. São Paulo: CEFA Editorial, 2022.
13. GHIRALDELLI JR, Paulo. Sindemia e pandemônio: o Bolsovírus. In: CABELO, Mariângela; GHIRALDELLI JR., Paulo (org.) **Pandemia e pandemônio**: ensaios sobre biopolítica no Brasil. São Paulo: CEFA Editorial, 2020. p. 6-16.
14. GRACINO JR, Paulo; SILVA, Mayra Goulart; SANTOS, Paula. Os humilhados serão exaltados? Ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. **Cadernos Metrôpole**, São Paulo, v. 3, p. 547-558, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cm/a/Hd79BxYGpNBzq7Bk9YpjMbM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 fev. 2023.
15. JUIZ MANDA Bolsonaro excluir igrejas da lista de serviços essenciais. **Isto é**, 14 abr. 2020. Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/juiz-manda-bolsonaro-excluir->

- igrejas-da-lista-de-servicos-essenciais/. Acesso em: 21 out. 2022.
16. KALIL, Isabela. Do “cidadão de bem” ao “patriota”: eleições, desinformação e extremismo. *In*: INÁCIO Magna; OLIVEIRA, Vanessa Elias de. **Democracia e eleições no Brasil: para onde vamos?** São Paulo: Hucitec, 2022. p. 237-251.
 17. LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora Unicamp, 1996.
 18. LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
 19. MARIANO, Ricardo. Ativismo político de evangélicos conservadores rumo à extrema direita. *In*: INÁCIO Magna; OLIVEIRA, Vanessa Elias de. **Democracia e eleições no Brasil: para onde vamos?** São Paulo: Hucitec, 2022. p. 219-236.
 20. MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu. Apoio evangélico a Bolsonaro: sacralização da extrema direita e antipetismo. *In*: GUADALUPE, José Luis; CARRANZA, Brenda (org.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 329-50.
 21. NICOLAU, Jairo. **O Brasil dobrou à direita: uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
 22. NOBRE, Marcos. **Ponto final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo: Todavia, 2020.
 23. OHANA, Victor. Bolsonaro reclama de fechamento de igrejas: “Providências absurdas”. **Carta Capital**, 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-reclama-de-fechamento-de-igrejas-providencias-absurdas/>. Acesso em: 16 jun. 2023.
 24. PIERUCCI, Antônio Flavio. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 89, p. 6-15, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100001>. Acesso em: 23 out. 2022.
 25. PONTES, Wanderson. Marco Feliciano: “Eu, Pastor, estou falando de política hoje para não ser proibido de falar de Jesus amanhã”. **Portal de Prefeitura**, Recife, 6 dez. 2021. Disponível em: <https://portaldeprefeitura.com.br/2021/12/06/marco-feliciano-eu-pastor-estou-falando-de-politica-hoje-para-nao-ser-proibido-de-falar-de-jesus-amanha/>. Acesso em: 16 jun. 2022.
 26. PY, Fabio. **Pandemia cristofascista**. São Paulo: Editora Recriar, 2020.
 27. ROSAS, Nina. **As obras sociais da Igreja Universal: uma análise sociológica**. São Paulo: Fino Traço, 2014.
 28. SAAD-FILHO, Alfredo. From COVID-19 to the End of Neoliberalism. **Critical Sociology**, [S. l], v. 4-5, n. 46, p. 477-485, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0896920520929966>. Acesso em: 1 nov. 2022.
 29. SENA DA SILVEIRA, Emerson José. Cuestión religiosa y política en Brasil: pluralidad, biopolítica y conservadurismo. **Revista Rupturas**, Costa Rica, p. 47-81, 2022. Disponível em: <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/3998/5325>. Acesso em:

10 abr. 2023.

30. SILVA, Emanuel; SILVEIRA, Emerson. A pandemia de covid-19 sob a benção de Bolsonaro e evangélicos: mobilização política anti-ciência, saber mágico e pós-verdade. **Inter-legere (UFRN)**, Natal, v. 3, p. 1-28, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/21931> . Acesso em 01 abr. 2023.
31. SILVEIRA, Emerson; COSTA, Waldney. Covid-19 e religião: sindemia, sindemônio e o desafio de compreender o religioso (pós-editorial). **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, [S. l.], v. 12, p. 244-257, 2021. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1823> . Acesso em: 01 abr. 2023.
32. SINGER, Merryl; CLAIR, Scott. Syndemics and public health: reconceptualizing disease in bio-social context. **Medical anthropology quarterly**, [S. l.], v. 17, n. 4, p. 423-441, 2003.
33. SMITH, Amy. **Religion and Brazilian democracy: mobilizing the people of God**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Emanuel Freitas da Silva

Professor Adjunto de Teoria Política. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6304-4316>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e empírica, Análise de dados e Redação. E-mail: emanuel.freitas@uece.br

Emerson José Sena da Silveira

Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião. Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5407-596X>. Produção: Pesquisa bibliográfica e empírica, Análise de dados e Redação. E-mail: emersonin.pesquisa@gmail.com

O caso “católicas pelo direito de decidir”: impasses jurídicos entre ortodoxia religiosa e expressão dissidente¹

The “católicas pelo direito de decidir” case: legal impasses between religious orthodoxy and dissident expression

Nina Garbellini de Mello

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Camila Silva Nicácio

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

O caso no Tribunal de Justiça de São Paulo entre a apelante Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura e a apelada Católicas Pelo Direito de Decidir SC trata de uma disputa sobre a existência ou não do direito da apelada de se autointitular “católica” publicamente. A análise da referida ação traz uma estimulante discussão jurídica sobre o que seria tolerável no campo da dissidência religiosa. Neste artigo empreendemos tal análise a partir de peças judiciais e de produções teóricas sobre a interação entre direito e religião, bem como sobre as particularidades dessa relação no Brasil e a crescente judicialização dos conflitos que dela advém. Ao identificarmos os raciocínios e argumentos mobilizados no processo judicial em questão, refletimos criticamente sobre o papel do direito de arbitrar o conflito, com o pano de fundo de uma disputa em que a defesa de direitos reprodutivos e a afirmação da ortodoxia religiosa católica está em jogo.

Palavras-chave: Antropologia Jurídica, Religião, Dissidência, Catolicismo, Aborto.

¹ Pesquisa conduzida com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no contexto de uma Iniciação Científica.

Recebido em 08 de novembro de 2022.
Avaliador A: 22 de dezembro de 2022.
Avaliador B: 05 de fevereiro de 2023.
Aceito em 14 de junho de 2023.



ABSTRACT

The case filed before the Court of Justice of São Paulo, between appellant Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura and appealed Católicas Pelo Direito de Decidir SC deals with a dispute over whether there is or not a right for the appealed to call itself “catholic” publicly. The analysis of this case brings a stimulating legal discussion about that which would be tolerable in the field of religious dissent. In this article we undertake this analysis based on judicial documents and the theoretical production on the interaction between law and religion, as well as on the particularities of this relationship in Brazil and the growing judicialization of the conflicts that arise from it. By identifying the reasoning and arguments mobilized in the judicial process in question, we reflect critically on the role of law (arbitrating the conflict) against the backdrop of a dispute in which the defense of reproductive rights and the affirmation of catholic religious orthodoxy are at stake.

Keywords: Anthropology of Law, Religion, Dissidence, Catholicism, Abortion.

INTRODUÇÃO

Católicas Pelo Direito de Decidir (CDD) é uma ONG que “[...] apoia-se na prática e teoria feministas para promover mudanças em nossa sociedade, especialmente nos padrões culturais e religiosos [...]”, na luta “pela laicidade do Estado [,] que deve ser livre da interferência religiosa na criação e condução das políticas públicas” (CDD, 2020). As CDD fazem parte de um projeto internacional de mesmo nome que inclui em sua atuação política a ampla defesa dos direitos reprodutivos da mulher, que se estendem até a defesa da legalização do aborto. Sua atuação inclui participação em álbuns, festivais e parcerias com outros institutos de cunho feminista, bem como a realização de oficinas, seminários e interações com outros projetos feministas e/ou religiosos. A ONG também publica um *podcast* e possui uma biblioteca de literatura pertinente em seu site, e seu blog informa as diversas atuações públicas que a ONG realiza em nome da legalização do aborto, bem como a defesa da coerência dessa pauta com a fé católica.

Por outro lado, a Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB) se afirma como representante dos interesses da Igreja Católica e da manutenção dos bons costumes na manifestação de tal fé, apesar de ser integralmente civil, não uma autoridade eclesiástica. A associação tornou-se popularmente conhecida por sua atuação contra o grupo de comédia Porta dos Fundos, contra o qual ajuizou ações que tiveram ampla cobertura midiática, consolidando a associação como notória defensora da ortodoxia católica e fazendo uso frequente do meio jurídico para combater qualquer manifestação que seja entendida como desrespeitosa. Segundo

a própria associação:

[...] o Centro Dom Bosco é uma associação de fiéis católicos que se reúnem para rezar, estudar e defender a fé. Nossa missão é ajudar a resgatar a bimilenar Tradição da Igreja por meio de livros, aulas e iniciativas apologéticas. Acreditamos que o Brasil é uma nação católica que foi adormecida pelo veneno liberal das casas maçônicas e, para contrapor o erro, seguimos os passos de nosso patrono, São João Bosco. Temos no trabalho editorial nossa principal frente contrarrevolucionária. Desejamos formar uma nova geração de católicos capazes de renovar a Igreja e a Terra de Santa Cruz. (CDB, 2023).

No caso analisado no presente artigo, o CDB é autor de uma ação judicial no Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP) alegando a aparente incongruência entre a utilização do termo “católicas” pelas CDD e sua atuação prática, que, segundo seus oponentes, envolve a violação da doutrina central católica, ao defender, principalmente, a legalização do aborto. Assim, o CDB requereu a abstenção da utilização de tal expressão nos registros – formais ou informais – da requerida, as CDD. A ação começa no juízo de primeiro grau no Tribunal de Justiça de São Paulo, que a extingue por entender que o CDB não possuía legitimidade ativa para postular. Em seguida, a segunda instância do TJ-SP emite uma decisão que dá inicialmente razão ao Centro Dom Bosco e impõe a mudança de nome das CDD, segundo o acórdão que será mencionado ao longo deste artigo. Posteriormente, a ação segue para o Supremo Tribunal de Justiça (STJ), que, no dia 1º de setembro de 2022³, aproximadamente 4 anos após o início da disputa, acolhe o recurso em uma decisão favorável à Católicas Pelo Direito de Decidir, afirmando haver ilegitimidade ativa por parte do CDB. A ação se encontra, finalmente, à espera de conclusão no âmbito do Supremo Tribunal Federal (STF). Ao longo desse processo, diversas peças são apresentadas por ambas as partes, e é o conteúdo argumentativo delas – que toma a forma tanto de discussões teológicas quanto eminentemente jurídicas – que trabalharemos aqui.

Para abordar tal questão, as metodologias centralmente utilizadas são a revisão teórica da literatura relevante e o levantamento e a análise de peças jurídicas como dados primários. Os documentos do processo foram adquiridos diretamente do site do TJ-SP, e algumas partes (notadamente os recursos e peças argumentativas) foram recebidas diretamente da ONG CDD, mediante requisição por e-mail². Paralelamente ao desenvolvimento deste trabalho, a participação no DOM - Grupo de Pesquisa em Antropologia do Direito, também da Universidade Federal de Minas Gerais, foi um aporte às reflexões que serão apresentadas a seguir. Nesses estudos, o campo da antropologia jurídica é mobilizado a partir do momento em que elementos culturais

2 O contato foi mediado pela professora Jacqueline Moraes Teixeira, do Departamento de Antropologia da Universidade Nacional de Brasília, a quem agradecemos a ajuda. Agradecemos igualmente à ONG Católicas pelo Direito de Decidir por disponibilizar os documentos.

e sociais são intensamente acionados durante o processo na atuação dos operadores do Direito na consolidação de diferentes acepções de conceitos como “católico”, “religião” e “liberdade religiosa”.

O presente artigo, assim, se propõe a uma análise do processo supracitado, dialogando com a literatura relevante sobre os tópicos levantados, visando a destrinchar a linha de raciocínio presente nas decisões tomadas, bem como os processos no diálogo Direito-religião que levam a tal situação. Por meio do estudo teórico de produções prévias sobre dissidência, defesa de interesses religiosos por via jurídica e sobre as peculiaridades da posição da Igreja Católica no cenário brasileiro, o presente texto almeja abrir a discussão sobre o modo como esses três elementos estão dispostos no Brasil atualmente quanto à disputa pelos direitos reprodutivos das mulheres nas últimas décadas. A partir disso, a hipótese postulada é a de que a resposta proferida pelo sistema jurídico (com possível exceção ao STJ) não levou em consideração as peculiaridades anteriormente mencionadas e acabou reforçando, de forma inadmissível, a assimetria de poder presente na esfera religiosa.

A noção de dissidência, conforme mencionado acima e conceituado por Juan Marco Vaggione, entendida como o fenômeno político de integração de pautas sociais relacionadas centralmente às demandas feministas e de minorias sexuais em identidades religiosas (VAGGIONE, 2005), será essencial para as reflexões propostas. Embora crucial para compreender como as duas partes do caso interagem entre si e com o mundo, curiosamente tal expressão só aparece nos Embargos de Declaração nº 1071628-96.2018.8.26.0100/50000, utilizada pela primeira vez pelo próprio TJ-SP. O termo se faz presente em diversas peças de literatura referentes à religião e ao feminismo, e é necessário para qualificar as análises sobre a postura dos atores sociais no processo, dado que o movimento das CDD não se trata nem de uma busca por se aproximar da ortodoxia da Igreja Católica nem de um afastamento da religião católica em si. Ainda como precisão conceitual, esclarecemos que, ao falar de “Igreja”, nos referimos restritivamente à instituição religiosa (no caso a Igreja Católica Apostólica Romana) e suas doutrinas. “Religião”, por outro lado, será utilizado como termo referente não necessariamente a uma “crença” ou um “pertencimento religioso”, e sim aos atores que se apresentam como “religiosos” na esfera pública, de modo a apontar o que se fala e faz em nome da religião. Podemos encontrar a referida compreensão de “religião” em Montero, Salles e Silva (2020, p. 157), para quem

[...] a produção do fenômeno religioso não está institucionalmente definida de antemão, mas, ao contrário, a compreensão de sua emergência como experiência pública acaba por fazer parte do problema geral de sua articulação com outros sistemas funcionais (direito, política, moral, ciência...).

Colocadas tais balizas conceituais, o artigo será iniciado por uma apresentação sucinta do conteúdo das peças do processo, com breve comentário. Em seguida, as linhas discursivas centrais serão analisadas com auxílio do aporte teórico selecionado, divididas em três seções, cujos conteúdos apresentarão inegável intersecção - tendo em vista que, como veremos, um único pressuposto sustenta vários argumentos com certa frequência.

VISÃO DO PROCESSO

A ação declaratória com pedido liminar proposta pelo Centro Dom Bosco no TJ-SP, localizada na folha 63 do processo, exige a abstenção do uso do termo “católicas” por parte da Católicas Pelo Direito de Decidir, afirmando que “[...] a ré não tem autorização para se utilizar o [sic] nome ‘Católicas’ para fins de representar a Igreja Católica ou de responder em nome dela” (fl. 71). A primeira manifestação do juiz da 43ª Vara Cível da Comarca de São Paulo ignora o pedido e exige uma emenda, declarando que o CDB deve comprovar os atos das CDD e sua legitimidade para postular. Já nessa primeira manifestação do TJ-SP fica claro, entretanto, que as acusações iniciais não são desconsideradas; além disso, caso comprovados a legitimidade e os atos da requerida, o processo prosseguiria. Após o Centro Dom Bosco enviar nova peça esclarecendo tais pontos, o mesmo juiz cita as CDD para que integrem a relação jurídico-processual e apresentem sua contestação, dando continuidade ao processo.

Nesse contexto, a ideia de que o CDB não é um representante formal da Igreja para atuar em seu nome será um argumento jurídico central para as CDD, embora a aclamação da fé como laço suficiente para justificar sua legitimidade ativa tenha sido inicialmente feita pelo Centro Dom Bosco e, posteriormente, seja aceita na folha 335 do acórdão do TJ-SP: “[...] pode qualquer católico – e a associação católica no caso concreto – atuar na defesa de seus valores católicos (que são seus, de seus associados e de todos os católicos, aliás)”. Tal raciocínio resulta de uma leitura do Decreto-Lei nº 7.107³, que estabelece que o poder da Igreja de tutelar a fé católica é entendido como absoluto. Consequentemente, a interpretação favorável ao CDB incorre na ideia de que a aplicação e a citação de normas canônicas não atrapalham a laicidade do caso, pois as regulações da Igreja Católica são apresentadas como o melhor critério para

3 O Decreto nº 7.107, de 11 de Fevereiro de 2010, é resultado de um acordo firmado entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil. Tal documento reaparecerá diversas vezes ao longo deste artigo, em razão de sua centralidade para a defesa do caso do Centro Dom Bosco, para o qual a existência de uma norma com função de lei ordinária tutelando a defesa dos símbolos e objetos culturais católicos aparece como um forte argumento em defesa do monopólio da expressão “Católicas” por parte da Igreja Católica.

avaliar o “catolicismo” das CDD.

Ao dizer que “[...] a pretensão (*das CDD*) é, de forma gradual, introduzir ensinamentos evidentemente contrários aos ensinamentos e práticas ensinadas no seio da Igreja de modo a eliminar tais práticas” (fl. 81), o Centro Dom Bosco reconhece a tentativa de disseminar nova doutrina, mas aparentemente a enquadra como competidora no cenário espiritual, e a ofensa é agravada pela introdução de suas ideias “no seio da igreja”. A afirmação de que a ONG Católicas Pelo Direito de Decidir nasceu com a intenção de gerar confusão na população parece ter sido parcialmente aceita pela comarca, que condena a confusão, não a entendendo, porém, como o objetivo das CDD (fls. 83-87). O Decreto nº 7.107/10 é novamente mobilizado para apontar a injustiça do uso do termo “católicas” sem aprovação eclesiástica.

Em sequência, seguindo o que o artigo 344 do Código de Processo Civil prevê para defender-se de alegações de fato como as realizadas pelo CDB, as CDD apresentam sua contestação. Iniciam com seu estatuto, no qual declaram que, além de desejar ampliar o debate acerca dos direitos reprodutivos, a associação possui o “[...] intuito de diminuir a incidência do aborto e a mortalidade materna” (fl. 282) – como forma de contestação direta às acusações de incentivo à ilegalidade. No parágrafo 11 da contestação, a associação afirma que “[...] os documentos trazidos não comprovam a legitimidade da Autora para atuar em nome da Igreja Católica e nem mesmo as supostas ‘infrações’ cometidas pela Ré” (fl. 259). Já nos parágrafos 17, 18 e 19, a ONG traz reflexões sobre a realidade frequente do aborto e aponta que discutir esse fenômeno em nível científico e ético é uma necessidade. O parágrafo abaixo inclui argumentos nucleares da defesa da atuação das CDD:

63. Dessa forma, a utilização do termo ‘Católicas’ no nome da Associação Ré aqui defendida, claramente, não intenta contra os objetivos da Autora e, portanto, não está demonstrado o interesse processual. Apenas designa a inspiração filosófico-religiosa condizente com a liberdade constitucional de culto a que todos têm direito. Aliás, tanto é assim que a Igreja Católica propriamente dita nunca fez qualquer movimento para impedir a vida e a existência da Ré. Aliás, nos poucos supostos documentos trazidos pela Autora, fica evidente que a Igreja Católica conhece perfeitamente a Ré há anos, mas nunca tomou qualquer atitude concreta para impedir-lhe a existência, até porque, se o fizesse, também não teria sucesso, ainda que legitimidade para tanto tivesse. (fl. 112).

Na seção V do mesmo documento (fl. 121), as CDD comentam inicialmente sobre o vocábulo intolerante da petição inicial (“movimento abortista”, “desvirtuamento da religião”, teor linguístico que não está inteiramente ausente das peças escritas em seguida pelo TJ-SP). A relevância da associação nas discussões sobre a descriminalização do aborto é, ademais,

comprovada por sua atuação em uma ação judicial⁴ proposta pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) com o objetivo de descriminalizar o aborto voluntário até o terceiro mês de gestação.

Na seção V.B (fl. 126), as CDD apresentam sucintamente teorias teológicas que embasam sua dissidência, apontando que a suposta incompatibilidade entre as pautas feministas e o catolicismo toma apenas a interpretação institucional dos ensinamentos católicos como válida. Em vista disso, a argumentação é central para defender que a dissidência em questão não é entendida como uma desvirtuação suficiente para descaracterizar o núcleo da fé católica, por não ser um dogma infalível teologicamente.

A réplica do CDB à contestação das CDD reforça seus argumentos iniciais, indicando ainda que, ao não mencionar a previsão de excomunhão no direito canônico para quem pratica aborto, as requeridas estariam reforçando seu ludíbrio de fiéis. Insistindo no posicionamento inicial de que a doutrina católica é una e inquestionável, o CDB diz que

[...] pessoas são induzidas em erro ao se depararem com o título que dá nome à parte ré por acharem que estão diante de uma “vertente” do pensamento católico, o que nem de longe corresponde à realidade. Isso porque, [sic] a Igreja Católica só possui um único posicionamento quanto ao aborto [...]. (fls. 212-271).

Esse é um pressuposto do caso Dom Bosco, segundo o qual seria impossível haver um pensamento ou uma fé católica que não fosse vinculada à Igreja Católica e suas determinações. Assim, há uma tentativa da negação do direito de dissentir. Na decisão que segue o pedido de especificação de provas, é possível destacar que a especialidade do Decreto nº 7.107 e o entendimento de que o mérito do processo se refere a uma representação indevida da Igreja Católica culminam na declaração, por parte do juiz, de que:

No encontro entre a aplicação do Código Civil Brasileiro e o Acordo com a Santa Sé, que possuem a mesma hierarquia, deve prevalecer este último para a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento da organização religiosa, inclusive no que concerne a proteção da identidade desta. (fl. 224).

A ação se conclui em primeiro grau pela declaração de que há ilegitimidade ativa do Centro Dom Bosco. Independentemente das decisões emitidas, o fato de o conflito envolver a Igreja Católica e não outra instituição religiosa ganha extrema relevância aqui, uma vez que o decreto supracitado é utilizado como lei ordinária de incidência prioritária justamente por ser um acordo com a Santa Sé. Apesar de tal norma exigir uma leitura que expanda sua proteção a outras religiões para garantir o tratamento igual delas, em vista da Constituição de 1988 (artigo 5º VI), é inegável que sua interpretação apresenta, nesta ocorrência, uma aplicação específica

4 STF. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 442.

que concede prioridade à estrutura e à instituição da Igreja Católica.

Após uma discussão sobre gastos processuais, o caso prossegue para a segunda instância, onde o Centro Dom Bosco entra com um recurso de apelação. As linhas argumentativas aparentam ser as mesmas do começo do processo, com pequenas adições; inicialmente a parte parece preocupada com o potencial disruptivo da contestação de seus dogmas dentro do universo católico como forma de usurpação de poder, fazendo referência ao fenômeno da difusão de pautas progressistas como inerentemente anticatólicas:

[...] qualquer grupo minimamente organizado que se apresente ao debate perante a sociedade e arrogue-se o poder, ainda que inexistente, de ser porta voz dos católicos com a utilização de identificação que é peculiar, terá grande repercussão. Logo na sequência, poderá instrumentalizá-lo para finalidades políticas ou ideológicas em decorrência do vasto impacto que terá sobre a sociedade e, daí em diante[,] formará militância organizada no seio da Igreja. [...] Na verdade, a pretensão é o implemento de agenda progressista e anti-católica [*sic*] em meio aos católicos. Esta ousada interferência não é exatamente uma novidade. Nos últimos 100 anos, a tentativa de penetrar em meio [*sic*] aos católicos tem sido a tônica de grupos revolucionários[,] de modo a sacrificarem [*sic*] a ordem social e assim, indefinidamente, alçarem [*sic*] ao poder. (fls. 240).

A folha 242 do processo ainda menciona a disseminação da pauta do aborto como prejudicial às mulheres. Por outro lado, para provar que sua atuação é legítima, o CDB argumenta que a Igreja vai além de uma instituição, sendo também “o Corpo Místico de Cristo”; os fiéis leigos dividem essa personalidade jurídica e, portanto, o interesse de agir em sua defesa (fl. 243). É possível citar ao menos uma passagem em que a oposição “catolicismo” e “pautas sociais” é levada ao extremo, utilizando um discurso que deixa implícita uma suposta supremacia da moral cristã:

Na outra Encíclica “Humanus Genus” Leão XIII denuncia o Estado leigo, rigorosamente neutro em matéria religiosa, como o meio considerado apto pelas forças secretas para aniquilar e “destruir toda disciplina religiosa e social” cristãs. As forças secretas inculcam[,] deste modo, que “nas diversas formas religiosas, não há razão alguma de se [*sic*] preferir uma à outra, pois todas devem ser postas em pé de igualdade”. (fls. 247).

A oposição às pautas feministas também começa a contar com discursos especulativos, cujo objetivo ultrapassa o da oposição argumentativa da causa para atingir e questionar as razões de sua própria existência. Tal afirmação parece particularmente clara nesta passagem:

Contudo, além da atuação em juízo, é por demais trazermos ao debate as questões relativas as [*sic*] FONTES DE FINANCIAMENTO do referido grupo. Temos ciência [de] que existem grupos estrangeiros formados por bilionários bastante interessados em promover o controle do crescimento populacional, através da promoção de teses feministas que visam, [*sic*] manipular a mente das mulheres e aprisioná-las nesta

ideologia, de modo a formar militantes e estimular o homicídio intrauterino, na ideologia de gênero, etc. (fls. 248).

As Católicas Pelo Direito de Decidir apresentam suas contrarrazões, nas quais simplificada e reiteram seus pontos anteriores, indicando que, entre outras coisas, o Código de Direito Canônico é inaplicável no caso: “é inaceitável permitir a sobreposição de qualquer Código de caráter religioso às normas processuais, civis e constitucionais pela magistratura brasileira” (fl. 291).

Após a leitura das peças das partes, o Tribunal de Justiça de São Paulo dá sua decisão na forma do Acórdão de registro 2020.0000866766 (que trataremos por mais alguns parágrafos) e apresenta suas razões para tal: considerando os parágrafos 17 e 19 (fls. 328-329), é decidido que a legitimidade do CDB para representar a Igreja Católica é válida e se encontra atrelada à noção de que a atuação das CDD incorre em notória contrariedade, sendo, portanto, uma violação de interesse público. No parágrafo 22 do mesmo documento, afirma-se que a associação requerida não sofrerá censura na sua liberdade, tendo em vista a possibilidade de defender a pauta da legalização do aborto sob outro nome:

22. Ressalte-se que A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NÃO ESTARÁ MINIMAMENTE PREJUDICADA (NÃO É DISSO QUE SE ESTÁ A TRATAR), podendo a associação requerida defender seus valores e ideias (inclusive o aborto) como bem entender, desde que utilize nome coerente, sem se apresentar à sociedade com nome de instituição outra que adota pública e notoriamente valores flagrantemente opostos [...] (fls. 330).

O parágrafo 29 (fl. 335) do acórdão aparenta concordar com os argumentos principais do CDB sobre a unidade religiosa e a consequente violação da norma canônica por parte das CDD. Já os parágrafos 31 a 33 (fls. 336-341) comprovam a contrariedade entre o que a Igreja dissemina e o que as CDD fazem, recorrendo a artigos de fontes religiosas para apontar o quão inaceitável a defesa da legalização do aborto seria. Nos parágrafos 33 e 34 (fl. 341), essa divergência é definida como abuso de direito, sob o exemplo de que uma associação defensora de pautas sociais que atuasse contrariamente aos seus interesses declarados incorreria na mesma violação.

O mesmo documento gasta aproximadamente 19 páginas com citações de fontes majoritariamente católicas nos parágrafos 43, 47 e 48, e mais amplas, no 46 (fls. 350-377), comprovando que a vida é central para a doutrina Católica e que o aborto é condenável moralmente. Em sua decisão, o Tribunal determina, a partir de uma Câmara cível, que a ONG deverá remover o termo “católicas” de seus registros e estatuto em até 15 dias, propondo pena de R\$ 1.000 reais diários de multa e a possibilidade de extinguir a associação, se não for cumprida sua obrigação (fl. 379). Em seguida, é oposto um novo recurso por parte das CDD

contra o acórdão acima, alegando ter sido a Câmara omissa e contraditória, além de ter agido com obscuridade e ter cometido erro material. Na resposta da Câmara, o recurso só é acolhido no que tange à limitação do valor máximo da multa, negando eventual rejuízo; nesse mérito, a Câmara reforça os argumentos iniciais de que a flagrante incompatibilidade ideológica entre as CDD e a Igreja Católica justifica a legitimidade da autora, bem como os danos alegados (fls. 1.189-1.290).

Desse modo, o Tribunal confirma a visão de que há ilegalidade na ação da ONG, por meio de “público e notório abuso do direito violador da ordem pública, da moral e dos bons costumes, nos termos da Lei de Registros Públicos” (fl. 1201). Novamente, a utilização de uma doutrina distinta da institucional é tida como uma *fake news*. No comentário sobre a aplicação indevida do Direito canônico, o tribunal traz citações que podem ser tidas como especulativas:

Nada mais pobre, todavia, na visão redutora do papel do Estado, do que pretender fazer com que o Poder Laico exclua qualquer ideia defendida por aqueles que acreditam em Deus, que são a maioria, e admita apenas aquelas defendidas por ateus e agnósticos, com o que [*sic*] o direito de definir os direitos políticos do Estado acabaria em mãos da minoria privilegiada dos que não têm qualquer credo. Nem a Democracia Ateniense seria tão elitista. [...] As ditaduras laicas geram mais hecatombes que qualquer Estado ‘radical’ religioso. (fl. 1209).

Assim, o Poder Judiciário brasileiro declara poder e dever suprimir claras incoerências religiosas. Na prática, entretanto, a estruturação institucional centralizada e quase estatal da Igreja Católica Apostólica Romana (BUSS, p. 341), cujo papel internacional a possibilita assinar um acordo com a República brasileira, torna-a distintamente capaz de se mobilizar civilmente para reivindicar o que acredita monopolizar.

Assim, o Estado deve respeitar todas as crenças (e aqueles que não creem), todas as religiões ou a ausência delas e deve sim respeito ao direito à autoidentificação (desde que exercido sem abuso de direito nos termos da lei e de forma legítima ...). No caso concreto, não foi a decisão ora embargada que definiu o que é ser católico apostólico romano. [...] Esta câmara não é dona da expressão em questão, tendo apenas imposto respeito às instituições estabelecidas. (fl. 1.210)

Vale, por fim, apresentar o entendimento da Câmara sobre a denominação da manifestação das CDD como “dissidência”. O teor inteiro da citação apresenta uma delimitação do que a Câmara acredita serem os limites desse fenômeno:

57. Assim, esta Câmara não pretende silenciar vozes dissonantes ou dissidentes, até porque *só haveria verdadeira dissonância ou dissidência interna na Igreja quando não se renunciasse à essência. E católico defender a possibilidade de escolher ou decidir pela morte do nascituro é renunciar à essência do ser católico, consoante se depreendeu da posição pública e oficial da Igreja, corroborada pela totalidade dos documentos católicos mencionados.* Empregando aqui a linguagem musical,

não há dissonância, há desarmonia total, desafinação desagradabilíssima, ofensiva e abusiva; não há, pois, mera dissidência, até porque aos olhos de muitos católicos e na ótica de sua doutrina, o discurso da requerida é abusivo e, mais, beira a um discurso de intolerância e de ódio, senão aos valores da Igreja, ao menos relativamente ao nascituro, sagrado pela doutrina católica. [...]

58. Além disso, tampouco se pretende negar as vivências desinstitucionalizadas da fé, mas é abusiva a promoção institucionalizada (por meio de associação) de prática ou “vivência” que contraria a fé pública promovida pela Instituição Católica, na ótica de quem o aborto não é “vivência” coisa alguma, senão “matança” de PESSOAS INOCENTES E INDEFESAS.

59. Há que se compreender que o católico que não pratica o que prega a Igreja não comete, por óbvio, ato ilícito para o Direito nem para o Estado (ao menos em um primeiro momento, pois no caso do aborto o que é pecado para a Igreja coincide, em regra, com o que é crime para o Direito) pois o Estado é laico e não religioso. De fato, não compete ao Estado fiscalizar o cumprimento dos deveres religiosos. Contudo, o que se diz católico, mas por meio de instituição/associação registrada perante o Estado e usando ilegitimamente nome da Igreja, [*sic*] prega ser direito o que esta outra instituição considera e reputa crime odioso e hediondo[,] comete ato ilícito, na modalidade abuso do direito, reitera-se (aqui não se está diante de quem concorde com a Igreja, mas por fraqueza ou pecado não cumpre seus preceitos, mas sim diante de uma associação organizada para – extrapolando a mera esfera da autoidentificação – pregar publicamente e de forma institucionalizada um “ideal” (no campo do “dever ser”, portanto) antagônico à instituição cujo nome utiliza). Assim, nem se diga que muitos católicos não cumprem os preceitos da Igreja e, portanto, não seriam católicos [...].

[...] Nem se pode dizer que seja “católica pela metade” ou que aceita metade do ensinamento (Não aceita nada!). (fls. 1.220-1.221 e 1288, grifos nossos).

Define-se, então, que o indivíduo pode possuir uma autodeterminação “incoerente”, mas veiculá-la no nível institucional seria ferir a instituição Igreja Católica por usar “seu” nome para propagar opiniões divergentes.

Para finalizar a análise das peças processuais, há a introdução de um recurso extraordinário e um recurso especial por parte das Católicas Pelo Direito de Decidir (fls. 772-878 e fls. 385-497, respectivamente), pela alínea a do inciso III, artigo 102 da Constituição Federal. Essencialmente, os recursos afirmam que o Tribunal desprende pouco esforço para debater o mérito dos argumentos das CDD, apresentando uma displicência para com suas acusações. Afirma-se que o caso tem repercussão geral para ter o recurso acatado, uma vez que sua atual decisão aparenta provar que é possível para uma associação “obstar a atuação de outras associações com as quais não concorde” (fl. 810).

Os recursos foram posteriormente admitidos, nas folhas 1.362 a 1.367, e o processo foi oficialmente encaminhado para o STJ em 20 de setembro de 2021, resultando em uma decisão favorável às Católicas Pelo Direito de Decidir em 1º de setembro de 2022, em na qual se retoma a posição inicial do TJ-SP de discordar da possibilidade de legitimidade ativa por parte do CDB para atuar em nome da Igreja Católica Apostólica Romana.

ARGUMENTOS CENTRAIS

Da atuação civil

Convém continuar o artigo pela razão que levou a ação inicial à extinção sem resolução de mérito. Mais especificamente, no princípio se tratará do fato de a Associação Centro Dom Bosco estar fazendo o que chamaremos de “politização reativa”, na tentativa de impedir a dissidência das Católicas Pelo Direito de Decidir. Apesar dos seguintes conceitos não serem mobilizados pelas CDD nem pelo TJ-SP, a atuação do CDB “em nome da Igreja Católica” é um debate recorrente no processo: nesse sentido, o autor Juan Marco Vaggione traz os conceitos centrais para tal discussão. Sua contribuição se inicia pela sua definição de politização reativa (“*reactive politicization*” [politização reativa]) por meio da secularização estratégica, definida como o movimento de grupos religiosos patriarcais de espelhar as formas de atuação utilizadas por feministas e minorias sexuais na defesa de seus direitos – como a atuação por meio de organizações da sociedade civil, o uso de argumentos racionais e não religiosos e a judicialização de conflitos (VAGGIONE, 2005).

Nesse processo se inclui a atuação dos fiéis leigos ou, em uma tradução direta de Vaggione, fiéis civis. Num contexto em que o conceito de cidadania pode englobar distintas comunidades, a comunidade religiosa – especificamente a católica – se mostra muito sagaz por instrumentalizar sua importância subjetiva para convocar o adepto de sua doutrina à ação no plano político de modo a avançar suas pautas (VAGGIONE, 2017). Assim, a afirmação de que a Igreja Católica *espera* que seus fiéis defendam seus interesses judicialmente, argumento mobilizado pelo Centro Dom Bosco na defesa de sua legitimidade ativa, corrobora a noção de que as atuações de civis motivadas por sentimentos religiosos são responsáveis por boa parte da penetração e do avanço de pautas e interesses da Igreja Católica Apostólica Romana na esfera pública, nacional e internacional.

É preciso primeiramente pontuar que essa reatividade é responsável por uma revitalização da religiosidade tradicional, cuja atuação é motivada a se expandir *contra* a luta por direitos femininos e LGBTQIA+. Como a autora Madhavi Sunder (2003) aponta em seu artigo “*Piercing the veil*” e unindo-nos a Vaggione nessa visão, vivemos atualmente em uma era que pode ser caracterizada como a “Nova Soberania” (tradução livre). Essa “Nova Soberania” é definida como a polarização entre a igualdade na esfera pública e a liberdade religiosa sob os termos de um líder religioso na esfera privada. Aqui, a limitação à esfera privada, que as ferramentas normativas e reguladoras de Estado não permeiam, possibilita diversos tipos de abuso defensáveis sob o véu da liberdade religiosa individual.

A autora ademais define como “Novo Iluminismo” os movimentos que clamam por liberdade dentro das comunidades culturais e religiosas, lutando pelo direito de se engajar com

essas esferas nos seus próprios termos e com tratamento igual dentro delas. Por ora, devemos nos ater ao fato de que a Nova Soberania é responsável tanto por afastar argumentos religiosos de debates públicos, por exemplo, quanto por exigir de entidades religiosas mobilizações nos moldes civis, democráticos e racionais para defender suas pautas.

Tendo a Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura como objeto, acreditamos que o processo apontado por Sunder surge na atuação da referida para avançar fins que são, na prática, os da Igreja Católica, agindo como braço não oficial de vigilância e defesa de seus valores tradicionais no plano civil (“A existência do Autor se funda também na possibilidade de atuar não em nome da Santa Igreja, mas sim de forma legítima contra ações flagrantemente opostas aos seus ensinamento [...]”, como colocado pelo CDB na folha 76). Considerando seus membros na posição de fiéis leigos cuja lealdade particular a essa doutrina os compele a atuar publicamente para garantir seu sucesso, o argumento de que a notória ofensa legitimaria a ação do CDB mesmo sem expressa designação da Igreja para isso parte de um pressuposto: a ofensa cometida à Igreja ofende seus fiéis igualmente. Nesses parâmetros, sua atuação é aprovada e incentivada pela reprovação explícita que a Igreja aponta às CDD, e não é necessária (ao contrário do que a lei exige) uma permissão e uma designação específica para agirem; afinal, a esfera pública e democrática rejeita secularmente atuações puramente religiosas⁵.

Segundo Sunder, a não penetração dos limites da lei no campo religioso permite justamente que o Direito estabeleça um véu artificial, isolando o religioso das mudanças da modernidade, como observado aqui. A pretensão de neutralidade das decisões do Tribunal implica aceitar as determinações da instituição religiosa envolvida sem questioná-las, garantindo que seu domínio na esfera espiritual não seja contestado pelo sistema. Como consequência, entretanto, a atuação da ONG que promove mudanças doutrinárias recebe o tratamento oposto⁶, sendo aceita como uma ameaça à tradição religiosa na qual o secularismo promete não interferir.

Na literatura nacional, alguns autores também já cuidaram de compreender como o direito é particularmente mobilizado e a esfera pública influenciada em tais disputas. Assim é que a autora Lilian Sales (2021) declara que essa influência, no caso da Igreja Católica, se iniciou em meados da década de 2000, na América Latina e na Europa, como resultado

5 O texto de Marcelo Natividade e Paulo Victor Leite Lopes (2009) apresenta uma detalhada descrição desse fenômeno em território brasileiro. Ao tratar propriamente da arena legislativa, o artigo apresenta com muita precisão registros da politização das reações religiosas, bem como o chamado para a resistência que leva fiéis a se posicionarem como afirmadores de sua cidadania religiosa diante das “ameaças” para sua fé.

6 Sobre isso, Alba Zaluar e Rafael Bruno Gonçalves (2019) apontam que existem poucos estudos sobre a relação entre religiosidades que pregam a existência e o combate de um “mal absoluto” e a atuação de pessoas com essas crenças no campo político, notadamente tendo as religiões cristãs como exemplo. É preciso pensar sobre como a moralidade de religiões profundamente ligadas a dado contexto cultural pode ser mobilizada mesmo inintencionalmente pelas pessoas nele inseridas.

da política do Vaticano em meados dos anos 1990: o combate a esses temas e a criação de termos que enquadrem tais movimentos negativamente (“homicídio intrauterino”, “ideologia de gênero”). Dessa maneira, observa-se que a Igreja Católica produz as categorias, bem como a *expertise* para defendê-las em termos não doutrinários, e coloca essas categorias em circulação, utilizando-se de todo o seu aparato institucional na disseminação dessas concepções.

Em outra linha de reflexão, Naara Luna analisa o debate sobre aborto na Câmara dos Deputados entre 2003 e 2010. Nele, as Católicas Pelo Direito de Decidir são citadas como polo religioso nos discursos proferidos (LUNA, 2014, p. 92). Junto a isso há a crítica do Estado laico por parte do setor religioso, sob os argumentos de que se está apenas “traduzindo em lei o espírito que molda a sociedade”, que se está defendendo tal posição como cidadão e não como religioso, ou que “laico” não equivale a “progressista” (LUNA, 2014, p. 93).

Por sua vez, Thiago Alves Pinto e Rodrigo Vitorino Souza Alves (2020) analisam como a liberdade religiosa e/ou de crença é aplicada na esfera jurídica, apresentando diversas peculiaridades brasileiras que podem elucidar um pouco as aparentes excentricidades do caso Dom Bosco contra as CDD. Adiantando sua conclusão, os autores declaram que, após a judicialização desses conflitos, suas resoluções não tendem a ser de todo coerentes, já que no cenário brasileiro há pouco entendimento sobre o que a liberdade religiosa e de crença realmente significam. Isso ocorre em razão da legislação nacional, de interpretação difusa, e da diferente utilização desses termos pelas instituições religiosas dominantes e por atores dissidentes ou minoritários.

A jurisprudência de repercussão geral do STF baseada no Recurso Extraordinário 79.0813 de 2014⁷, por exemplo, é utilizada como situação relevante de repressão da liberdade de expressão em prol da proteção do “sentimento religioso” de dano, mas os autores pontuam que “sentimento religioso” não é um bem jurídico protegido pela Constituição (PINTO; ALVES, 2020, p. 91). Assim, esse é outro caso de interpretações subjetivas dos polos do sopesamento que leva a uma decisão pouco sustentável no aspecto estritamente legal.

No mesmo viés, Paula Montero e Dirceu Girardi (2019) fazem uma análise do debate acerca do ensino religioso em escolas públicas. Nele, trazem a ideia de que no confronto entre a ideia católica, a religião e os atores defendendo laicidade, toda a discussão é travada em cima da dualidade entre a laicidade como “não associação religiosa” do Estado ou da laicidade como “não impedimento religioso” por parte do Estado.

7 Segundo o site do STF, o caso corresponde ao Tema 716 de repercussão geral, e a descrição do caso é “Recurso extraordinário em que se discute, à luz do art. 5º, VI e XXXV, da Constituição federal, a existência de violação ao princípio do sentimento religioso em face do princípio da liberdade de expressão artística e de imprensa, em virtude de publicação, em revista para público adulto, de ensaio fotográfico em que modelo posou portando símbolo cristão” (STF, 2015).

Outro exemplo das dificuldades que anunciamos lê-se no trabalho de Ricardo Andrade Coitinho Filho e Alessandra de Andrade Rinaldi (2018), no qual estudam a sessão plenária realizada no STF ocorrida em maio de 2011, que julgou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 132, que tratam basicamente do respeito em relação ao sexo e à orientação sexual, bem como o conteúdo do conceito “família” na Constituição. O artigo traz uma citação que trata do uso da maioria da população com vínculo religioso como argumento, reiterando o clássico papel de um fiel leigo, executando argumentos estrategicamente secularizados:

Ressaltamos a manifestação, na sessão plenária, de Ralph Lichote, que aponta para uma cruz que chama de “bonita, de Jesus”. Afirma que o uso daquela imagem no espaço público é da vontade do povo, pois “se o povo não o quisesse já teria tirado dali”. Continua argumentando, “porque esta imagem está lá?”. Responde: “porque o povo brasileiro é cristão”. A seguir afirma que o “povo” não quer a “união homoafetiva”, senão já teria se manifestado a favor do pleito anteriormente. [...] Pontua ser necessário resguardar, de forma democrática, o direito da maioria: a recusa ao reconhecimento da “união homoafetiva”. (COUTINHO FILHO; RINALDI, 2018, p. 38).

DA COMPATIBILIDADE ENTRE CATOLICISMO E FEMINISMO

Em um debate que almeja decidir se uma conduta é passível de ser chamada de católica, é essencial que os envolvidos contemplem que a atuação católica não é una. A título de exemplo, as pesquisas abaixo apresentam a constatação de que a aparente incongruência entre religião e defesa do aborto não gera tanta reverberação no dia a dia, muito menos em termos jurídicos.

Segundo uma pesquisa do *Pew Research Center*, a opinião de católicos norte-americanos sobre a legalização do aborto não se alinha perfeitamente com a da Igreja. A maioria defendia a legalização (com restrições), mesmo que moralmente afirmassem achar o ato abominável; o que mais influenciava sua resposta era seu partido político, não sua religião. Ademais, no Brasil, a Pesquisa Nacional de Aborto de 2016 – de autoria de Debora Diniz, Marcelo Medeiros e Alberto Madeiro – indica que em 2016, 13% dos abortos autodeclarados na pesquisa foram realizados por mulheres que se autodenominam católicas. A Igreja Católica segue aplicando punições espirituais de caráter corretivo, como a excomunhão, àqueles que não obedecerem a doutrina. Na prática, no entanto, uma parte relevante de seus fiéis apresenta corriqueiramente comportamentos que podem ser tidos como dissidentes para defender direitos reprodutivos, sem, entretanto, rejeitar a autodenominação de católicos ou acreditar que sua experiência os torna “mentirosos” sobre sua fé.

O parágrafo 22 da folha 330 do processo aqui estudado apresenta esses conceitos

claramente, com o TJ-SP argumentando que os direitos reprodutivos são uma pauta legítima, contanto que não interseccionados com a identidade religiosa. Aqui, a validação legal do *status quo* secularizado acaba favorecendo as instituições religiosas em detrimento da identidade do sujeito dissidente. Nesse sentido, os parágrafos 39, 40 e 43 (fls. 344-363) aparecem como a afirmação de que promover adaptações no centro da doutrina contraria os valores católicos, desconsiderando o processo histórico de construção dos próprios valores. Acima de mudanças dentro da doutrina, os parágrafos acima parecem deixar de reconhecer a construção do conceito de *religião* ao longo da história, como destaca Madhavi Sunder (2003), que apenas no Iluminismo ganhou seu aspecto de suposta homogeneidade moral compartilhada por um grupo com base na fé.

Assim, a lei enxerga a religião como ela se definiu inicialmente: incontestável em âmbito privado e homogênea entre os fiéis. A definição, entretanto, é uma concessão e uma simplificação resultante da secularização e não deve ser tomada como vinculante para a análise de conflitos como o que discutimos aqui. A centralidade dos exemplos no início dessa seção para a mudança de perspectiva proposta neste artigo, ademais, está contida na seguinte citação de Madhavi Sunder:

Além disso, a descoberta de diversas reivindicações sobre o significado de pertença pode, em última análise, levar os tomadores de decisão a se recusarem a impor direitos rigorosos de exclusão da comunidade normativa com base em reivindicações de inautenticidade, tornando as próprias comunidades mais receptivas à diferença e ao pluralismo. (SUNDER, 2003, p. 1466, tradução nossa).⁸

A oposição absoluta entre pautas reprodutivas e religiosas se enquadra nos processos descritos nos artigos de Sunder (2003) e de Vaggione (2005). Exigir que tal grupo abandonasse sua identidade religiosa implica uma declaração de que a Igreja Católica é responsável por definir quais posturas políticas são incompatíveis com a expressão coletiva de sua fé, sendo esse um exemplo factual da (não) atuação do Direito como ferramenta mecanizada pela Nova Soberania contra a emergência de dissidências do Novo Iluminismo. Trazendo Vaggione de volta à discussão, a vantagem do fenômeno da dissidência seria justamente a expansão da liberação sexual e de gênero (2005, p. 248), diminuindo ou reescrevendo as heranças patriarcais das religiões tradicionais. O autor outrossim traz uma citação muito adequada para o debate travado entre as partes do processo em questão no tocante à sugestão das CDD exercerem sua fé sob o nome de outra religião:

A dissidência, assim compreendida, manifesta-se na emergência de discursos e

⁸ No original: “Furthermore, a finding of diverse claims about the meaning of membership may ultimately lead decisionmakers to refuse to enforce strict rights to exclude from the normative community based on claims of inauthenticity, thus making the communities themselves more accommodating of difference and *pluralism*”.

associações que, ao mesmo tempo que reafirmam uma identidade religiosa, reforçam um nível de antagonismo dentro dessa mesma tradição. [...] A dissidência envolve um projeto político que vai além da individualização como dinâmica social. É uma politização da identidade religiosa que serve de base para o senso de comunidade e mobilização das pessoas. (VAGGIONE, 2005, p. 250-251, tradução nossa).⁹

Sunder (2003) descreve em seu artigo que, diante da decisão entre a comunidade feminista e a comunidade muçulmana de natureza tradicionalista, alguns grupos de mulheres se recusam a limitar suas possibilidades por essa binaridade. Por meio de dissidências internas, elas reivindicam seu direito de alterar sua própria comunidade religiosa, afirmando que a lei deve ser uma engrenagem para que comunidades em si mudem.

Citando o artigo diretamente, o problema central é que em termos teoricamente secularistas a “religião não pode ser defendida contra irracionalidade pois a irracionalidade é entendida como sua essência” (SUNDER, 2003, p. 1424, tradução nossa¹⁰), em contraposição à racionalidade do público e do político. A autora define o reconstrutivismo e o incentivo à reflexão e à construção pessoal de significados como central: sem a possibilidade de dissidência, a mulher se encontrará forçada a escolher entre religião e direitos. A autora fala centralmente do mundo muçulmano, mas sua defesa da pluralidade interna, fundindo feminismo e religião – e não se limitando a “cada um atuando em sua área” (fls. 1.220) – reverbera profundamente no caso ora estudado.

Sob esse ponto de vista, embora as mulheres devam ter o direito de sair de uma comunidade normativa e escolher outra se quiserem, elas também devem ter o direito de permanecer em suas comunidades e reformá-las. O foco da lei atual na saída elimina o desejo de muitas mulheres de manter sua comunidade religiosa e cultural. (SUNDER, 2003, p. 1.457, tradução nossa).¹¹

Voltando ao processo, é apenas na folha 1.220 que a fonte do dano apontado pelo CDB é definida pelo TJ-SP como a estruturação institucional dessa dissidência sob o nome de “católicas”, afirmando que a fé inortodoxa em si não seria suficiente para justificar a ação. O texto de Mary Anne Case (2019) sobre o Vaticano e a “ideologia de gênero” cita a abordagem estratégica do papa Francisco, por exemplo, diferenciando a aceitação de um indivíduo

9 No original: “Dissidence, understood in this way, is manifested in the emergence of discourses and associations that, while reaffirming a religious identity, reinforce a level of antagonism from within that same tradition. [...] Dissidence involves a political project that goes beyond individualization as a social dynamic. It is a politicization of religious identity that serves as a basis for people’s sense of community and mobilization”.

10 No original: “religion cannot be defended against irrationality because irrationality is thought to be its essence”.

11 No original: “Under this view, while women should have a right to exit a normative community and choose another one if they want to, they should also have a right to stay within their communities and reform them. Current law’s focus on exit elides many women’s desire to maintain religious and cultural community”.

LGBTQIA+ (tolerável) da aceitação das demandas sociais dessa comunidade (intolerável), que serve de boa analogia para a origem do dano mencionada acima pelo Tribunal. Subjaz nos dois discursos uma mentalidade que tolera “incoerências” no nível pessoal (fl. 1.221), mas passa a entendê-las como inaceitáveis se transplantadas para a esfera pública. Essa lógica reabastece as críticas realizadas ao secularismo atual, pois comprova a existência de extensos conflitos de teor religioso nascidos, organizados e resolvidos no plano político e jurídico, como o caso estudado.

No que se refere à defesa das pautas como compatíveis com os dogmas centrais do catolicismo, a seção dos argumentos apresentados parece trazer um conflito quanto ao objetivo da utilização da expressão “católicas”: segundo a definição de Vaggione, já citada na introdução desse artigo, a *dissidência religiosa* é entendida como o fenômeno político de integração de pautas sociais, relacionadas centralmente às demandas feministas e de minorias sexuais, em identidades religiosas (VAGGIONE, 2005). Nesse processo, busca-se consolidar o tradicionalismo e as demandas modernas, tendo como ponto central o afastamento dos dissidentes da “ortodoxia pélvica” das religiões tradicionais. Por conseguinte, o termo “Católicas” se refere a uma fé que, entretanto, se difere da ortodoxia e da instituição da Igreja Católica.

Maria José Rosado (2001), autora e uma das fundadoras das CDD, explica detalhadamente o processo de surgimento dessas dissidências, nascidas da inclusão da esfera de gênero como relevante para análise da sociedade. Surgidas na década de 1960, tais vertentes possuem vasta produção teórica e instituições representativas internacionalmente afirmando que o gênero molda a experiência religiosa e, portanto, deve ter sua presença na doutrina debatida (ROSADO, 2001).

Ademais, como apresentado pelas CDD na folha 129, para defender que a legalização do aborto não impediria a autodenominação de “católicas”, o tema do aborto não é dotado de infalibilidade teológica, sendo, portanto, uma distinção que, na essência, não deveria descaracterizar totalmente a filosofia católica. Como aponta o resultado da pesquisa de Naara Luna (2014), o debate público sobre aborto no Brasil se construiu com uma quantidade não ignorável de pronunciamentos sem posicionamento definido ou pró-escolha por parte dos setores religiosos.

A já citada Lilian Sales (2021) sustenta que a importância e a consolidação de uma doutrina única sobre a questão reprodutiva e de gênero é demasiado recente, não sendo isenta de dissidências. O fato de essa posição ter se tornado inquestionável há pouco tempo dificulta a argumentação, no caso analisado, de que tal perspectiva é inerente à fé católica desde seus primórdios; pelo contrário, torna-se uma construção histórica. Essas divergências de doutrina

são também abertamente reconhecidas pela autora em algumas notas de rodapé¹².

Em seu artigo, a autora destaca que entre 2006 e 2009 surgem ao menos oito situações nas quais políticos católicos se posicionaram abertamente contra a ortodoxia da Igreja. Aqui, a utilização crítica das CDD não gera muita surpresa, mas é relevante o fato de que a ONG é entendida como fonte válida de dados (SALES, 2021), com dois exemplos abaixo reiterando a importância da aplicação da lei e não unidade na opinião dos praticantes da fé católica sobre o aborto. Nas palavras de Salles:

Quanto aos religiosos com posição pró-escolha, um parlamentar que se disse católico praticante afirma que um Estado laico tem que garantir as opções ao aborto dentro do limite da lei, enquanto outra parlamentar católica elogiou no [*sic*] caso de menina pernambucana ter sido dado o tratamento condizente com a legislação brasileira à vítima e a sua família¹³ [...]. (SALES, 2021, p. 101).

Ainda baseados no mesmo texto, podemos apontar ao menos mais três citações onde a autora afirma a existência de diferenças internas entre atores religiosos, e depois especificamente dentro do catolicismo:

[...] o cuidado na identificação dos autores de discursos e proposições legislativas revela uma diversidade que impede considerar os religiosos como [*sic*] um ator social monolítico nesse debate.

[...]

22. Com respeito às diferenças internas, no tocante aos católicos [...] a ONG Católicas pelo Direito de Decidir também é citada como alternativa no campo católico em termos acusativos pelo movimento antiaborto, e pelos pró-escolha [...] como fonte de informações que afetam o debate. Individualmente, alguns parlamentares católicos criticaram a posição da Igreja, ou de seus representantes, em particular no caso da menina pernambucana [...]. (SALES, 2021, p. 103-104).

Quanto à validade jurídica dessas manifestações dissidentes, Alves e Pinto (2020, p. 85) mostram a decisão da Suprema Corte de 1981, que comprova que a delimitação da liberdade

12 Conforme a autora: “5. Esse combate parte do Vaticano, mas não é consensual na Igreja Católica. Há vozes dissonantes entre sacerdotes e leigos que não se engajam nesse combate, ou mesmo que defendem posições divergentes em relação aos direitos sexuais e reprodutivos e à bioética. Esses não serão contemplados nesse artigo, que se limitará à ofensiva antidireitos travada a partir do Vaticano durante os papados de Karol Wojtyła e Joseph Ratzinger” (SALES, 2021, p. 2). E também: “10. Aqui nos referimos à centralidade e ao direcionamento institucional do Vaticano sobre esses temas nesse período. Porém, [*sic*] importa mencionar que, apesar disso, a Igreja Católica não é um bloco único, existindo movimentos e atores divergentes e dissonantes em relação à posição da alta hierarquia.” (SALES, 2021, p. 8).

13 Trata-se de um aborto realizado em uma menina de doze anos estuprada por um tio no estado de Pernambuco, em 2022. Embora configure um dos casos de aborto legal, nos termos do Código Penal brasileiro, tal ocorrência acarretou manifestação violentamente contrária por parte de grupos radicais. Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-16/menina-de-10-anos-violentada-fara-aborto-legal-sob-alarde-de-conservadores-a-porta-do-hospital.html>. Acesso em: 14 jun. 2023.

religiosa sempre ocorreu de modo demasiado discricionário: além de os conflitos serem resolvidos por proporcionalidade, os valores a serem sopesados são também de significado amplo, não havendo uma delimitação do que é suficiente para ferir a “ordem e moral pública”.

Paula Montero e Dirceu Girardi (2019, p. 352) também trazem a diferenciação subjetiva da “noção tradicional de religião enquanto crença (ato privado relativo ao foro íntimo) do entendimento de religião enquanto patrimônio cultural da coletividade”. Na mesma linha, Doris E. Buss descreve a relação do Vaticano com pautas feministas como definida por jogos simbólicos, em que a moral católica da complementaridade entre os sexos é utilizada como “a única verdadeira voz radicalmente defendendo os direitos da mulher ” (BUSS, 1998, p. 353). Novamente, há um reconhecimento por parte da academia de que a religião católica não é uma nessa posição:

Nem sempre é uniforme nem consistente. Além disso, o Vaticano não é a única voz católica nos círculos internacionais de direitos humanos. Embora o Vaticano ocupe uma posição de autoridade como observador permanente na ONU, ele é acompanhado por muitas organizações não-governamentais católicas que representam interesses e perspectivas amplamente divergentes. Por exemplo, um dos principais oponentes do status de observador do Vaticano na ONU é a organização americana, Catholics for a Free Choice, que também atuou em Pequim. (BUSS, 1998, p. 341, tradução nossa).¹⁴

DAS PARTICULARIDADES DO CATOLICISMO

O parágrafo 45 do apelo 364 do processo apresenta uma manifestação do TJ-SP em que se condenam a desobediência e a rebelião das CDD, que pretensamente ferem a unidade da fé católica. A condenação, como comentado anteriormente, se mostra inadequada, quando comparada à pluralidade de vivências e opiniões de fiéis de uma mesma religião na esfera pública. No caso da Igreja Católica Apostólica Romana, entretanto, alguns de seus elementos tornam essa narrativa intrínseca à sua ideologia: em primeiro lugar, a religião se vê centralizada na figura de uma instituição internacional; em segundo, essa instituição possui em teoria o monopólio dos dogmas religiosos, bem como autoridade para aprovar ou reprovar práticas; em terceiro, entre seus valores inquestionáveis está a obediência hierárquica, que condena

¹⁴ No original: “It is not always uniform nor consistent. Furthermore, the Vatican is not the only Catholic voice in international human rights circles. While the Vatican holds an authoritative position as a permanent observer at the UN, it is joined by many Catholic non-governmental organizations representing widely divergent interests and perspectives. For example, one of the principal opponents of the Vatican’s observer status at the UN is the American-based organization, Catholics for a Free Choice, which was also active at Beijing”.

absolutamente qualquer divergência dos seus dogmas centrais; por fim, a instituição Igreja Católica possui uma relação historicamente entrelaçada com o surgimento e o estabelecimento do Estado brasileiro – não é à toa que é a única entidade religiosa explicitamente contemplada pelas determinações do Decreto nº 7.107/2010.

O não questionamento da definição de “catolicismo” apresentada pelo Centro Dom Bosco reforça a posição do Direito como aceitador da narrativa majoritária no campo espiritual, incapaz de dialogar com ela perante as barreiras do secularismo atual. Para além disso, reforça a posição da Igreja Católica como tomadora de decisão sobre a fé, fazendo com que a inação do sistema jurídico reafirme sua autoridade, validando argumentos como o de que a associação requerida precisaria de *autorização* para poder se autointitular católica.

Naturalmente, não é possível extrapolar a partir de definições de dicionários, mas não é difícil afirmar que muito do entendimento compartilhado do catolicismo como religião não se embasa total nem puramente na ortodoxia vigente da Igreja.

A autora Paula Montero (2006), por outro lado, comenta o fenômeno da secularização, apontando que esse processo não teve sucesso, culminando no contrário de sua intenção: a produção de novas formas religiosas com expressão pública diversa. Sobre a centralidade da Igreja Católica e a consequente percepção distorcida por parte da esfera pública de outras formas de religião existentes no Brasil, a autora escreve:

Embora tenha perdido legitimidade para organizar o mundo público, a Igreja Católica foi uma importante matriz no processo de constituição da esfera pública no Brasil. Ela não deixa de ser Igreja depois da República: ainda hoje é legitimada como responsável pelos ritos civis socialmente válidos. [...] Na medida em que estão na base da formação de nossa esfera pública, alguns códigos católicos ainda são percebidos como aqueles aceitáveis para expressar ou demandar algo no espaço público. Ainda reverberam em nossa ideia de bem comum associações entre religião e verdade, de um lado, e entre feitiçaria e falsidade, de outro. (MONTERO, 2006, p. 64).

Quanto à validade e possibilidade de entender uma doutrina rechaçada pela Igreja como católica, segundo o dicionário Michaelis, catolicismo é “O conjunto dos preceitos e dogmas de fé dos cristãos, em especial os da Igreja católica romana, que reconhecem no papa seu líder espiritual”¹⁵. Já na definição do Lexico, da Oxford, catolicismo é “A fé, prática e ordem da Igreja Católica Romana. 1.1 Adesão às formas de doutrina e prática cristã que são geralmente consideradas católicas em vez de protestantes ou ortodoxas orientais” (CATOLICISMO, s.d.).¹⁶

15 CATOLICISMO. Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/catolicismo>. Acesso em: 18 ago. 2022.

16 No original: “The faith, practice, and church order of the Roman Catholic Church. 1.1 Adherence to the forms of Christian doctrine and practice which are generally regarded as Catholic rather than Protestant or Eastern Orthodox” (CATHOLICISM, s.d.)”.

Nas próprias definições observadas, torna-se possível depreender que há um catolicismo cuja definição não é limitada pela Igreja Católica, sendo esse o sentido que a associação requerida clama: o termo “Católicas” por seu aspecto religioso, mas não por seu vínculo institucional.

A utilização da religião católica como métrica para a organização política brasileira acerca da religiosidade é um conceito também presente em Giumbelli (2008), que o chama de via “diferencialista” (2008, p. 85), definida como a “noção de religião diretamente acionada e construída por referência a condições específicas”. Esse mesmo processo é discutido por Maria das Dores Campo Machado (2012) como marco de uma intervenção diferenciada do Vaticano, em relação a outras religiões e instituições, na política brasileira¹⁷.

Campos Machado diz ainda que a religiosidade católica para além do privado não é uma resposta ao secularismo em sentido estrito, uma vez que essa teoria não chegou a impedir totalmente as atuações católicas no espaço público brasileiro. Ao compará-las às atuações evangélicas, a autora, ademais, pontua que políticos católicos “não apresentam um comportamento tão alinhado com a Igreja” (MACHADO, 2012, p. 45) e que essa agenda variada expressa a diversidade interna característica do catolicismo brasileiro.

Mesmo na ausência clara de dolo em relação à prática das CDD, faz-se mister considerar se a possibilidade de engano possuiria relevância jurídica. Primeiramente, a ortodoxia católica possui visibilidade internacional inegável, sendo ela a responsável por diversos aspectos culturais ocidentais. Aliando isso à revitalização da religião na sua luta contra os direitos sexuais, é difícil assumir que a atuação das associadas dessa ONG poderia ser confundida com a atuação indireta de toda a Igreja Católica.

Em segundo lugar, as próprias CDD manifestamente se opõem a diversas posições da Igreja Católica. Segundo o verbete de Nicácio e Teixeira (2022), a dissidência

[...] é ao mesmo tempo um ponto de isolamento e de contato [...]. Ao mesmo tempo em que há identificação, há também antagonismo, flagrante e público, reiterando a dissidência como uma “atitude crítica frente a proposições tradicionais das crenças religiosas estabelecidas (ROSADO, 2001, p.81). (NICÁCIO; TEIXEIRA, 2022, p. 409 e 411-412).

Diversas fontes dificultam a possibilidade de que tal erro sequer aconteça, a exemplo da colocação da própria Convenção Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que emitiu nota condenando a atuação das CDD por serem “contrárias a vários pontos da doutrina e moral católica” (CNBB, 2008). Além dos posicionamentos institucionalmente relevantes do CNBB

¹⁷ O Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010, detalha tal acordo, definindo os espectros e formas de aplicações de seus artigos. Nele, é possível notar como suas determinações não são de aplicação genérica ao campo religioso, tratando quase que exclusivamente da estrutura institucional da Igreja Católica.

e da própria Igreja Católica Apostólica Romana, o próprio processo apresenta diversas fontes religiosas reiterando o entendimento de que a ortodoxia católica é expressamente oposta a qualquer forma de aborto, visão já consolidada na teologia católica brasileira e mundial. A possibilidade de alguém olhar para as Católicas pelo Direito de Decidir e acreditar que elas são a Igreja, por conseguinte, não aparenta ser provável o suficiente para caracterizar uma violência à atuação da Igreja Católica, dado que ambos os lados desse conflito publicam e frequentemente se manifestam como distintos (e até *hostis*) entre si.

CONCLUSÃO

O resultado da análise das peças do processo em questão suscita várias reflexões sobre a definição de uma religião, em decorrência da modulação do direito fundamental de liberdade religiosa, resultado da decisão. Esse limite já pode ter sido tateado na história da jurisprudência brasileira, mas o Centro Dom Bosco aparenta ter conquistado uma declaração por parte do aparato estatal que será difícil de ignorar em futuros casos envolvendo dissidência. A problematização da amplitude e da profundidade dessa alteração ultrapassa o escopo do presente artigo, mas a afirmação de que ela resulta em uma restrição do direito supracitado é inegável. O que cabe aqui, a princípio, é meramente questionar se tal restrição foi suficientemente justificada ou não, e as conclusões centrais deste artigo se limitam à constatação das aparentes incoerências contidas na resolução do caso estudado.

Primeiramente, a utilização do termo “Católicas” por parte da ONG não parece ser equiparada à invocação da Igreja Católica como instituição, e sim uma declaração de uma fé, mesmo que dissidente. Poderia apontar-se que “Católicas defendendo a legalização do aborto” não terá a mesma interpretação de “Igreja Católica defendendo a legalização do aborto”, porquanto o primeiro afirma uma dimensão subjetiva da identidade das associadas e o segundo afirma um posicionamento institucional. Ademais, a título de exemplo, um sujeito exilado não sofrerá nenhuma sanção jurídica ao continuar se chamando de “brasileiro”, subjetivamente, e, entretanto, não poderá afirmar legalmente sua cidadania. Há, logo, uma distinção entre a legitimidade da atuação dissidente em relação ao espaço público e ao campo normativo do qual se destaca, sendo este último o representado pela Igreja Católica e seus códigos, o que inclusive deveria comprometer a incidência do Código Canônico sobre suas condutas.

Além disso, se considerarmos uma situação similar, na qual existe uma instituição cujo objetivo seja “diametralmente oposto” à ideologia subjacente em seu nome, a ausência da questão religiosa católica (e, portanto a não incidência do acordo com a Santa Sé) aponta que

a reprovabilidade para a sociedade não seria de todo inaceitável para o sistema jurídico: é da natureza de manifestações identitárias que contenham divergências, a exemplo das diversas – e por vezes opostas – definições de “mulher” para as correntes do feminismo, bem como das associações LGBTQIA+ em favor de pessoas que explicitamente empregam discurso de ódio em relação a si, sem que, entretanto, nenhuma delas seja invalidada legalmente diante de uma instituição central que monopoliza o que pode corresponder ao seu conteúdo.

A partir disso, é possível afirmar que a expressão condenada institucionalmente é meramente uma tradução da identidade de suas participantes. Novamente segundo o verbete de Nicácio e Teixeira (2022), a essência de sua existência não é um desejo de caluniar a Igreja, e sim o fato de que “o dissidente religioso não é um desertor, ao contrário, reitera a importância da fé na construção de sua experiência e identidade, embora assuma um dissenso em relação a alguns elementos tradicionalmente consagrados dentro daquela mesma fé” (NICÁCIO; TEIXEIRA, 2022, p. 411). O que a condenação da organização institucionalizada de uma dissidência tolerável a nível individual parece ignorar é que a base que une membros das CDD jaz justamente na intersecção da religiosidade com a defesa de pautas feministas. Portanto, sendo a existência dessa dissidência lícita, sua forma coletiva também o será, e o registro sob qualquer outro nome privaria a associação de apresentar sua identidade determinante, tornando a existência da associação com o nome “católicas” uma tradução válida de autodeterminação coletiva – mesmo que inconveniente para a Igreja Católica – e, ademais, essencial para os objetivos de suas associadas.

Acima disso, a resposta dada pelo Tribunal de Justiça não confere valor algum à manifestação dissidente das CDD. Se o teor central do artigo de Sunder (2003) é a proposição de uma perspectiva de religião baseada justamente na atuação apresentada por essa ONG, é possível sugerir que a resposta mais adequada para esse caso seria a aplicação de seu conceito de “*passive proceduralism*”. Ou seja, se o sistema jurídico reconhecesse religiões como comunidades dinâmicas e plurais, o privilégio das elites religiosas no campo legal desapareceria, permitindo uma aplicação verdadeiramente laica da lei – tratando qualquer manifestação religiosa lícita como de igual valor.

Partindo da citação que Giumbelli (2008, p. 95) faz de Modood¹⁸, embasada nas afirmações de Sunder (2003, p. 1463-1464)¹⁹ sobre a centralidade do reconhecimento dissidente

18 “[...] existe uma incompatibilidade teórica entre multiculturalismo e secularismo radical. Isso significa que, em uma sociedade na qual algumas das minorias desfavorecidas e marginalizadas são religiosas, uma política pública multicultural demandará o reconhecimento público de minorias religiosas” (MOODOOD, 2000, p. 194, *apud* GIUMBELLI, 2008, p. 95)

19 “Esse ativismo sugere que a questão central do novo século não será o individualismo ou a identidade, mas quem tem o poder de definir a identidade. [...] De olho no prêmio, suas teorias e estratégias emergem dos esforços para alcançar liberdade e igualdade agora, e de maneiras novas e expansivas” (SUNDER, 2013, p. 1.463-1.464,

por meio de seu conceito de proceduralismo passivo, uma das conclusões possíveis deste artigo é a de que a neutralidade estatal sustentada pelo secularismo é muito pouco neutra. A única forma de tratar vieses religiosos dominantes e minoritários com igual respeito significa, na prática, desconsiderar a característica *dominante* dos primeiros, tratando-os meramente como perspectivas distintas. A solução aparente, portanto, é suprimir uma diferenciação qualitativa (“doutrina oficial”, “correta”, “verdadeira”) e substituí-la por uma diferenciação quantitativa (“doutrina majoritária”), sem, entretanto, aplicar qualquer avaliação de relevância baseada no número de adeptos. A fé, como a cultura, não é um nível de significado em que o argumento majoritário prevalece; pelo contrário, é um âmbito em que cada distinção possui seu valor inerente e, portanto, possui direito de existir e ser reconhecida.

REFERÊNCIAS

1. ALVES, Rodrigo Vitorino Souza; PINTO, Thiago Alves; Investigations on the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief in Brazil. **Religion and Human Rights**, Leiden, v. 15, 2020. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3599896. Acesso em: 15 jun. 2023.
2. BUSS, Doris Robes, relics and rights: the Vatican and the Beijing Conference on Women. **Social & legal studies**, v. 7, n. 3, 1998.
3. BRASIL. Tribunal de Justiça de São Paulo. **Processo 1071628-96.2018.8.26.0100**. Requerente: Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura. Requerido: Católicas Pelo Direito de Decidir Sc. Juiz de 1ª Instância: Paulo Rogério Santos Pinheiro. 43ª Vara Cível, São Paulo.
4. CATHOLICISM. **Lexico**. Disponível em: <https://www.lexico.com/en/definition/catholicism>. Acesso em: 18 ago. 2022.
5. CDB. Centro Dom Bosco de Fé e Cultura. **QUEM SOMOS**. Rio de Janeiro, CDB, s.d. Disponível em: <https://centrodombosco.org>. Acesso em: 21 mar. 2023.
6. CDD. Católicas pelo Direito de Decidir. **NOSSA HISTÓRIA**. São Paulo, CDD, s.d. Disponível em: <https://www.google.com/url?q=https://catolicas.org.br/nossa=-historia/&sa=D&source=docs&ust1660837228660645=&usg-AOvVaw1KYZ-Kc5Ubs2HQHqdvNbFm>. Acesso em: 18 ago. 2022.
7. BRASIL. Superior Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário com Agravo 790813, Jurisprudência de Tema 716**. Possibilidade de limitação à liberdade de expressão ar-

tradução nossa). No original: “This activism suggests that the central question of the new century will not be individualism or identity, but rather who has the power to define identity. [...] Keeping their eye on the prize, their theories and strategies emerge from efforts to attain freedom and equality now, and in new and expansive ways”.

- tística e de imprensa, no tocante às publicações destinadas ao público adulto, em face do princípio do sentimento religioso. Brasília, DF: Superior Tribunal Federal, [2015]. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=4514562&numeroProcesso=790813&classeProcesso=ARE&numeroTema=716>. Acesso em: 16 jun. 2023.
8. COUTINHO FILHO, Ricardo Andrade; RINALDI, Alessandra de Andrade. O Supremo Tribunal Federal e a “união homoafetiva”. Onde os direitos e as moralidades se cruzam. **Civitas**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 26-42, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://revista-seletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/28419>. Acesso em: 16 jun. 2023.
 9. CASE, Mary Anne. Transformations in the Vatican’s war on “gender ideology”. **Signs**, Boston, v. 44, n. 3, p. 639-664, 2019. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/701498>. Acesso em: 16 jun. 2023.
 10. CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **NOTA DA CNBB SOBRE AS CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR**. Brasília, CNBB, 2008. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/nota-da-cnbb-sobre-as-catolicas-pelo-direito-de-decidir/#:~:text=Têm%20chegado%20à%20sede%20da,doutrina%20e%20à%20moral%20católica>. Acesso em: 23 mar. 2023.
 11. FAHMY, Dalia. 8 key findings about Catholics and abortion. **Pew Research Center**, Washington, 20 out. 2020. Disponível em: <https://www.google.com/url?q=https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/10/20/8-key-findings-about-catholics-and-abortion/&sa=D&source=docs&ust=1660764119974788&usg=AOvVaw3tdXqer-FxnZfEZWDIfA3bc>. Acesso em: 18 ago. 2022.
 12. GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, 2008.
 13. LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 14, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/vVDYdYCdWQFKGWXWQX-DzP9N/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 16 jun. 2023.
 14. MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000200003>. Acesso em 16 jun. 2023.
 15. MADEIRO, Alberto; MEDEIROS, Marcelo; DINIZ, Debora. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. **Ciênc. saúde colet.**, v. 22, n. 2, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/8LRYdgSMzMW4SDDQ65zzFHx/#>. Acesso em: 24 mar. 2023.
 16. MONTERO, Paula; GIRARDI, Dirceu. Religião e laicidade no STF: as figurações do secular no debate brasileiro sobre o ensino religioso público. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 350-366, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/46955>. Acesso em: 16 jun. 2023.
 17. MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 89-112. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/2437>. Acesso em: 21 mar. 2023.
 18. MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, São

Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

19. NATIVIDADE, Marcelo; LOPES, Paulo Victor Leite. Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia. *In: DUARTE, Luiz Fernando et al (org.). Valores religiosos e legislação no Brasil. A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 71-101.*
20. NICÁCIO, Camila Silva; TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Dissidência Religiosa. *In: RAMOS, Marcelo Maciel; VALENTIN, Márcia Ribeiro da Costa; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá. Dicionário Jurídico do Gênero e da Sexualidade. Salvador: Editora Devires, 2022. p. 409-417.*
21. ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 16, p. 79-96, 2001.
22. SALES, Lilian. O ativismo católico: bioética, direitos reprodutivos e gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 3, p. e71678, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/71678>. Acesso em: 16 jun. 2023.
23. SUNDER, Madhavi. Piercing the veil. **The Yale Law Journal**, New Haven, v. 112, n. 6, p. 1.399-1.472, 2003.
24. VAGGIONE, Juan Marco. Reactive politicization and religious dissidence. The political mutations of the religious. **Social Theory and Practice**, Charlottesville, v. 31, n. 2, 2005.
25. VAGGIONE, Juan Marco. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650719>. Acesso em: 16 jun. 2023.
26. ZALUAR, Alba; GONÇALVES, Rafael Bruno. Religion and politics in Brazil: the conservative Evangelical Parliamentary Front. **IESP-UERJ**, [S. l.], 2019. Disponível em: <https://www.language-and-society.org/religious-discourses-and-politics-in-brazil-the-conservative-evangelical-parliamentary-front/>. Acesso em: 15 jun. 2023.

Nina Garbellini de Mello

Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5606-0091>. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: ninagarbmello@gmail.com

Camila Silva Nicácio

Professora da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutora em direito pela Université Paris I, Panthéon Sorbonne. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8246-2211>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e Revisão. E-mail: camilanicacio@hotmail.com

Religião como espada do povo: o modo pentecostaharsh de presença pública do pentecostalismo no Brasil e o recrudescimento de sensibilidades beligerantes

Religion as the sword of the people: the “pentecostaharsh” mode of public presence of pentecostalism in Brazil and the upsurge of belligerent sensibilities

Cleonardo Mauricio Junior

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de analisar o modo como os pentecostais exercem sua presença pública no Brasil, reivindicando um papel de protagonismo na condução dos rumos da nação. Essa forma de presença, que chamo de *pentecostaharsh*, caracteriza-se principalmente pelo estabelecimento de confrontos. Procedo, então, a uma recapitulação das controvérsias públicas que opuseram líderes pentecostais (sobretudo o pastor Silas Malafaia, principal opositor, no campo evangélico, dos movimentos sociais) e setores progressistas. O recorte temporal vai desde o ano de 2010 – quando Malafaia participou de um programa de televisão em que debateu um projeto de lei que criminalizaria a homofobia – até 2016 – ano da eleição de Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus, para prefeito do Rio de Janeiro. Afirmo ainda que esse modo de presença pública é uma das razões pelas quais testemunhamos o recrudescimento de sensibilidades beligerantes na esfera pública brasileira. Mostro, no entanto, como esse acirramento de afetos públicos não pode ser colocado na conta do pentecostalismo exclusivamente, sendo o próprio enquadramento liberal e a conseqüente conformação moral da esfera pública variáveis estruturantes dos conflitos devido às contradições inerentes aos seus valores e cânones.

Palavras-chave: Pentecostalismo, Presença pública, *Pentecostaharsh*, Liberalismo

Recebido em 09 de novembro de 2022.
Avaliador A: 12 de dezembro de 2022.
Avaliador B: 09 de janeiro de 2023.
Aceito em 14 de junho de 2023.



ABSTRACT

This article aims to analyze how Pentecostals exercise their public presence in Brazil, claiming a leading role in determining the nation's direction. This form of presence, which I call *Pentecostaharsh*, is mainly characterized by the establishment of confrontations. I then proceed to a recapitulation of public controversies opposing Pentecostal leaders (especially Pastor Silas Malafaia, the main evangelical opponent of social movements) and progressive sectors. The time frame ranges from 2010 – when Malafaia participated in a television program debating a bill that would criminalize homophobia – to 2016 – the year of the election of Marcelo Crivella, a licensed bishop from the Universal Church of the Kingdom of God, as mayor of Rio de Janeiro. I further argue that this mode of public presence is one of the reasons why we witness the resurgence of belligerent sensibilities in the Brazilian public sphere. However, I demonstrate how this intensification of public affections cannot be blamed exclusively on Pentecostalism, since the liberal framework itself and the consequent moral conformation of the public sphere are structural variables of the conflicts related to the contradictions inherent to its values and canons.

Keywords: Pentecostalism, Public presence, *Pentecostaharsh*, Liberalism.

“Nós somos o povo evangélico, cidadãos dessa pátria. Nós vamos influenciar todo esse país.”

Silas Malafaia na Marcha Para Jesus de 2013.

INTRODUÇÃO

As ciências sociais brasileiras, mais especificamente os cientistas sociais da religião, vêm lidando com um problema que desafia as ferramentas de análise estabelecidas para dar conta do papel do religioso na esfera pública¹: a presença do pentecostalismo no cenário sociopolítico brasileiro e sua relação com o conservadorismo, sobretudo o moral. O que torna essa relação um problema é exatamente a virada de uma postura defensiva dos pentecostais, no sentido de guardarem-se a si e aos seus costumes dos avanços das pautas progressistas, movendo-se em

1 Meu uso da noção de esfera pública parte do conceito habermasiano: “a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público” (HABERMAS, 2014, p. 135). Por “esfera de pessoas privadas”, Habermas refere-se a um lugar de contraposição à esfera do poder público, nesse caso o Estado. A esfera pública, portanto, diz respeito aos indivíduos que não pertencem à máquina estatal e se engajam no debate a respeito do bem comum. Faço questão, no entanto, de afirmar que a esfera pública apresenta uma economia moral (MAURICIO JUNIOR, 2019) formada – segundo Asad (2003), conforme descrevo em detalhes na próxima nota de rodapé – pelas sensibilidades morais dos participantes. Tomar parte no debate público, indo de encontro a essas sensibilidades, gera reações às vezes mais, às vezes menos acentuadas.

direção a uma postura ativa: busca-se agora, como diz a epígrafe deste artigo, “influenciar a nação”.

Essa busca por influência toma a forma de um antagonismo direcionado aos movimentos sociais. Como diz Almeida (2018, p. 183) As pautas giram em torno da regulamentação “dos comportamentos (sexuais e reprodutivos), dos corpos (transgênero e pesquisas genéticas) e dos vínculos primários (casamento e adoção gay)”. O que está em jogo é a disputa pela moralidade pública. Não somente “a proteção da moralidade deles”, os pentecostais, “mas a luta para que ela seja inscrita na ordem legal do país” (ALMEIDA, 2018, p. 184). Estamos diante, portanto, de um “conservadorismo ativo” (ALMEIDA, 2018), ou de um “ativismo conservador religioso” (MACHADO, 2012).

Este artigo tem o objetivo de analisar o modo como os pentecostais exercem sua presença pública no Brasil, reivindicando para o pentecostalismo, através de seus líderes, um papel de protagonismo na condução dos rumos da nação. Essa forma de presença é um dos motivos pelos quais testemunhamos o recrudescimento de sensibilidades beligerantes² na esfera pública brasileira. A sensação de uma quase ubiquidade dos crentes pentecostais é compartilhada com o senso comum, a imprensa e a academia, que constroem a imagem do pentecostalismo como abjeto cultural (HARDING, 1991) e ameaça crescente à democracia.

Ainda que desde a Constituinte de 1989 os integrantes da então recém-formada bancada evangélica venham se mobilizando para barrar legislações a favor da descriminalização do aborto ou do casamento entre pessoas do mesmo sexo, sendo nisso bem-sucedidos (FREESTON, 2001), há um dado novo: o alcance da performance pública dos líderes pentecostais na defesa de suas proposições, as quais se desdobram nas reações de políticos e movimentos progressistas tanto nos plenários quanto nas redes sociais, retroalimentando as polêmicas. Pretendo, portanto, direcionar o foco para as interações públicas dos agentes representativos do pentecostalismo.

Ao contrário, por exemplo, do modo como o pentecostalismo de Gana vai a público por meio de seu entrelaçamento com a cultura, mais especificamente através do cinema, espalhando-se, segundo Birgit Meyer (2004), suavemente pela esfera pública ganense, o pentecostalismo brasileiro apresenta um estilo baseado no peso do confronto, movendo-se na esfera pública brasileira pelo estabelecimento de controvérsias protagonizadas por seus líderes. Enquanto o

2 Por “sensibilidades beligerantes” quero dizer uma forma específica das sensibilidades morais que, para Asad (2003, p. 185), constituem a esfera pública, composta, segundo ele, pelas “sensibilidades tanto dos ouvintes quanto daqueles que falam – suas memórias e aspirações, medos e esperanças”. Trata-se das reações morais aos eventos e debates cujos desdobramentos repercutem no público, envolvendo aquilo que os sujeitos aceitarão ou repudiarão. Ao acrescentar o adjetivo “beligerante”, quero falar das reações e interações nas quais se constrói o interlocutor como o *totalmente outro*: tudo que vem “do outro lado” é de pronto rechaçado; e, mais do que isso, tratado com desconfiança, baseado na troca de acusações, em provocações e pilhérias. Essas sensibilidades impossibilitam o diálogo e o reconhecimento, o que constitui uma sociabilidade baseada na incomensurabilidade dos pontos de vista últimos (CAMPOS, GUSMÃO; MAURICIO JUNIOR, 2015), aumentando a tensão violenta na esfera pública.

estilo do pentecostalismo ganense foi definido por Birgit Meyer (2004) como “*pentecostalite*”, a fim de enfatizar como ele se conduz sutilmente pela esfera pública (“*lite*” significa leve em inglês) em sua convergência com a dimensão do entretenimento, a performance pública dos agentes pentecostais brasileiros não tem nada de sutil. Pelo contrário, na medida em que está fundada no estabelecimento de controvérsias, ela é, de forma geral, provocativa, atijadora, às vezes recheada de pilhéria, engendrando um estilo de atuação pública áspero, acre, enfim, “*harsh*” ao invés de “*lite*”. Inspirado no termo de Meyer (2004), portanto, darei o nome de *pentecostaharsh* ao modo de atuação pública dos pentecostais brasileiros, a fim de enfatizar a estética do confronto presente na atuação dos líderes pentecostais em meio às controvérsias públicas³ (MONTERO, 2015), estabelecidas na busca por um protagonismo político na sociedade brasileira.

O modo de atuação pública que chamo de *pentecostaharsh* possui ainda outra característica que pretendo ressaltar. Cõscios da necessidade de estender seu alcance a fim de agregar aos seus embates o suporte de um público mais amplo, a liderança evangélica dominou a linguagem secular e tornou-se especialista em alternar códigos e gramáticas entre seu público de fiéis e o público a ser alcançado. Como dizem Machado e Burity (2014, p. 607), os líderes evangélicos tornaram-se “fluentes no idioma secular”. Na prática, o que se vê nos debates públicos a respeito de temas como a legalização do aborto, a descriminalização das drogas ou a adoção de crianças por casais homossexuais é o esforço para deixar de lado argumentos bíblicos e a busca por referendarem-se em dados científicos, códigos jurídicos, exemplos históricos, análises sociológicas etc. Não estou aqui analisando a veracidade ou a legitimidade desses dados. Quero chamar atenção, na verdade, para o que esse movimento do pentecostalismo, na direção de se adaptar aos valores liberais seculares, pode nos dizer a respeito da maneira como a própria ordem social liberal contribui para o acirramento dos afetos públicos.

Sendo assim, um dos objetivos deste trabalho é mostrar a produção de controvérsias também como resultado das contradições dos valores liberais que regem a presença pública da religião. O recrudescimento dos afetos beligerantes não pode ser colocado exclusivamente na conta do pentecostalismo. Como diz Mahmood (2019, p. 18), “à medida que a racionalidade secular”, um dos pilares do ordenamento liberal, “passou a definir a lei, o aparato de estado, a produção de conhecimento e as relações econômicas no mundo moderno, ela também

3 Ao usar o termo controvérsias públicas me alinho à metodologia das controvérsias, principalmente a partir de Boltanski e Thevenot (1991), que, como lembra Montero (2015), mesmo fazendo uso do termo “crítica” em vez de “controvérsia”, orientam sua orientação teórico-metodológica para “privilegiar os momentos de confronto como eixo principal da observação” (MONTERO, 2015, p. 16). Assim como Montero, interessa-me mais a forma como os conflitos aqui analisados conformam a esfera pública do que, como o fazem Boltanski e Thevenot, atestar a competência crítica dos atores. O objetivo aqui é “descrever a particular configuração social do secularismo que emerge dessa dinâmica” (MONTERO, 2015, p. 17).

transformou simultaneamente as concepções, ideais, práticas e instituições da vida religiosa”. Em outras palavras, as instituições seculares também produzem religião. Estamos falando, portanto, do secularismo, que, citando mais uma vez Mahmood (2019, p. 18), diz respeito à “rearticulação da religião de uma maneira que é comensurável com sensibilidades e formas de governo modernas”. Esse regime de sensibilidades é reagente a tudo que pode ser considerado uma inadequação das religiões a essa rearticulação (ASAD, 2011; CONNOLLY, 1999). Diante do par religioso-secular, a ideologia secularista (ASAD, 2001) localiza a religião no campo do irracional, do primitivo e do inapropriado para as convenções modernas (ASAD, 2003; HIRCHSKIND, 2017).

Meu propósito, assim, é mostrar como as contradições do enquadramento liberal abrem espaço para conflitos envolvendo instituições religiosas que, mesmo ao (e justamente por) recorrerem aos cânones liberais (como a exclusão da razão privada no debate público, a defesa de minorias, a ênfase na autonomia dos sujeitos de direitos, o *status* epistemológico privilegiado da ciência etc.), entram em rota de colisão com os setores progressistas. Estes têm permanecido encastelados na defesa das antinomias liberais (público/privado; religião/política; razão pública/afetos privados) postas em questão. Se esses conflitos encampados por instituições religiosas forcem os limites da relação entre o religioso e o secular, a religião também produz o secular. Por “enquadramento” me refiro ao que Butler (2015) apresenta sobre as políticas liberais de reconhecimento, as quais atribuem propriedades normativas opondo identidades relacionadas na esfera pública (neste caso, religiosos conservadores e seculares progressistas). Ou seja, ao mesmo tempo que promovem reconhecimento, essas políticas produzem oposições incomunicáveis, gerando um “não-pensamento em nome da normatividade” (BUTLER, 2015).

Assim, farei um mapeamento do recrudescimento das sensibilidades beligerantes na esfera pública brasileira a partir das controvérsias envolvendo instituições e lideranças pentecostais, principalmente o pastor Silas Malafaia, considerado um dos maiores opositores das pautas progressistas no campo evangélico. Escolhi eventos críticos que vi repercutir tanto na mídia em geral⁴ quanto entre meus sujeitos de pesquisa durante o trabalho de campo para minha tese de doutorado (MAURICIO JUNIOR, 2019), realizado mormente em 2016 e 2017, na igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, na Penha, no Rio de Janeiro, a igreja do pastor Silas Malafaia. O recorte temporal dos eventos vai desde 2010 – ano da participação de Malafaia em um programa de televisão com um debate sobre um projeto de lei que criminalizaria a homofobia – até 2016 – ano da eleição de Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal

⁴ Venho acompanhando as notícias de controvérsias envolvendo evangélicos desde 2010, quando estava produzindo meu trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Pernambuco. Continuei minha trajetória de pesquisa sobre o pentecostalismo tanto no mestrado quanto no doutorado em Antropologia, defendidos em 2014 e 2019, respectivamente.

do Reino de Deus, para prefeito do Rio de Janeiro

Escrevo no contexto da vitória do candidato Luiz Inácio Lula da Silva contra o candidato da extrema-direita, Jair Bolsonaro. A radicalização dos apoiadores bolsonaristas – que reivindicam um golpe de Estado em protestos que fecham estradas em vários pontos do país, enquanto, em muitos deles, fazem rezas e orações – coloca uma dificuldade a mais nas análises dos eventos nos quais estamos diretamente implicados. Voltar às controvérsias que se estenderam pela década de 2010 pode ajudar, assim espero, a inquirir as nuances dos eventos em questão com uma distância suficiente para evitar análises contaminadas pelo calor da hora (mesmo que se trate de eventos cujos desdobramentos ainda nos implicam diretamente). Ao mesmo tempo que apresento as controvérsias, analiso-as, enfatizando as contradições da ordem social liberal, que são suas estruturantes. Logo depois, caminho para as considerações finais.

RECAPITULANDO AS CONTROVÉRSIAS

Os conflitos mais ferrenhos entre os evangélicos e o movimento LGBT, pode-se dizer, têm início no ano de 2010, em meio aos debates acerca do Projeto de Lei (PLC) nº 122/2006, apresentado pela então deputada Iara Bernardi (PT/SP) que, entre outras coisas, acrescentaria o crime de homofobia à Lei nº 7.716, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor (BRASIL, 2006). É o pastor Silas Malafaia, presidente da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo (Advec) que toma a frente do combate contra o que chama de “ativismo gay”, em nome dos “valores da família”, e se torna uma figura-chave desses embates. Uma declaração em sua conta no *microblog* Twitter resume um dos aspectos mais importantes para a compreensão dos pentecostais como novos atores na esfera pública: “Os evangélicos ficaram alienados da vida social, como se fossem anjos, pensando q [sic] são exclusivamente espirituais. Acordamos, somos cidadãos” (MALAFAIA, 2013). Levantando, então, essa bandeira do crente-cidadão, Malafaia debateu o projeto de lei em programas de televisão de alcance nacional, primeiro com a própria deputada Iara Bernardi, no programa do Ratinho, em fevereiro de 2010. Nesse debate, Malafaia apresenta o que seria seu mote dali em diante: “A PLC 122 criminaliza a opinião”. O pastor referia-se especificamente ao parágrafo 5º do projeto de lei (retirado do texto durante a tramitação do projeto), que condenava “qualquer tipo de ação violenta, constrangedora, intimidatória ou vexatória de ordem moral, ética, filosófica ou psicológica” contra os homossexuais. Malafaia questiona o que seria uma “ação vexatória de ordem filosófica”, reivindicando uma diferença entre “criticar uma conduta e discriminar pessoas”. A lei, para Malafaia, iria contra o artigo 5º da constituição (que versa sobre o direito

de expressar opinião) por proibir a crítica de uma conduta.

As discussões na cena pública entre os pentecostais e os movimentos sociais continuaram em 2011 e aumentaram seu escopo. Desta feita, o alvo da disputa foi a distribuição de um material, o kit anti-homofobia, chamado pelos evangélicos de “*kit gay*”. Elaborado pela Secretaria de Direitos Humanos em conjunto com entidades não governamentais, o kit seria distribuído pelo Ministério de Educação (MEC) em escolas públicas a fim de promover o respeito à diversidade. Após a ameaça dos deputados da bancada evangélica de convocar o então ministro da Casa Civil Antônio Palocci para esclarecer as denúncias de multiplicação ilícita de seu patrimônio, o governo, logo no início do primeiro mandato da presidente Dilma Rousseff, recuou em relação à distribuição do material, prometendo que dali em diante colocaria sob discussão com a sociedade civil qualquer material que versasse sobre “costumes”. O episódio serviu também para aproximar o deputado da extrema-direita Jair Bolsonaro (então no PP/RJ) da bancada evangélica. Responsável pela alcunha de “*kit gay*” colocada sobre o material do MEC, Bolsonaro deu início à oposição à distribuição do kit, conseguindo logo em seguida a adesão dos deputados da bancada evangélica.

De volta às discussões girando em torno do PLC nº 122/2006 (sobre a criminalização da homofobia), elas foram se arrastando até 2013, quando se deu o momento de maior impacto até então envolvendo Malafaia: sua entrevista concedida à apresentadora Marília Gabriela no De frente com Gabi. A grande repercussão do programa, quando o pastor desferiu frases como “amo os homossexuais como amo os bandidos” (MALAFAIA, 2015), o elevou à posição de um dos principais adversários dos movimentos sociais pelos direitos sexuais e reprodutivos. Após a participação de Malafaia no programa de Marília Gabriela, houve ainda as polêmicas ligadas a uma entrevista envolvendo Eli Vieira, geneticista brasileiro e estudante de Cambridge. Em um vídeo postado no YouTube, Vieira contesta principalmente a afirmação dada por Malafaia na entrevista à Marília Gabriela, de que não existiria “ordem cromossômica ou hormônio homossexual”; a partir daí, vai refutando um a um os dados apresentados pelo pastor. Malafaia responde imediatamente ao geneticista, subindo em seu canal no YouTube outro vídeo, esclarecendo de onde vinham seus dados. O pastor insiste em afirmar que não existe “gene homossexual” nem “ordem cromossômica homossexual”, nem “hormônio homossexual”, só macho e fêmea. Malafaia encerra o vídeo afirmando que os dados de Vieira não compunham uma verdade científica, apenas uma teoria, visto que ainda carecia de provas (MALAFAIA, 2014).

Além dos programas de televisão, Malafaia foi chamado para debater questões controversas na Assembleia Legislativa Federal. Foi possível, assim, ver um pastor pentecostal discutindo a procedência de leis e projetos de lei nas comissões das casas legislativas federais, situação inimaginável não muito tempo atrás. Em 2012, Malafaia é convidado para debater em

uma sessão da Câmara – mais especificamente na Comissão de Seguridade Social e Família – um projeto de lei que ficou conhecido pelos setores progressistas como “cura gay”.

Não era a estreia de Malafaia em um debate em uma comissão do Congresso Nacional, no entanto. Ainda em 2011, ele participara de uma audiência pública na Comissão dos Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado, discutindo o já mencionado PLC nº 122/2006. Agora estava em questão o Projeto de Decreto Legislativo nº 234/2011, apresentado pelo deputado João Campos (PSDB), que sustava partes da resolução do Conselho Federal de Psicologia e abria a possibilidade de homossexuais solicitarem tratamento psicológico para reverter a própria homossexualidade. Campos, Gusmão e Mauricio Junior (2015) mostram como, nessa ocasião, o duelo entre Malafaia e Jean Wyllys (então deputado federal pelo PSOL/RJ, gay e representante dos movimentos LGBT) é paradigmático da disputa entre os pentecostais e os movimentos sociais pelo conceito de laicidade no Brasil. Os autores destacam uma incomensurabilidade dos pontos de vista últimos representados por esses personagens. Para Malafaia, então, o Estado é laico, mas não é laicista nem ateu. Para Jean Wyllys, por sua vez, esse mesmo Estado laico (a partir de outra noção de laicidade, porém) precisa calar a voz do fundamentalismo (e do seu representante, Malafaia) nas instituições públicas. Se no episódio do debate contra Eli Vieira Malafaia invocou a autoridade da genética, dessa vez recorreu à psicologia (sendo o próprio pastor um psicólogo formado, ainda que sem produção em seu currículo lattes, como o deputado Wyllys fez questão de apontar):

Nós não estamos obrigando ninguém a deixar de ser gay. Pelo amor de Jesus Cristo! Cada um é o que quer ser. Eu estou dizendo que uma pessoa tem o direito [de não querer ser mais]. Agora, escute. [Falando em] Psicologia: Não é o terapeuta que diz qual é a queixa ou onde está a dor do paciente. Nós só podemos nos meter onde somos chamados. Escute esta, gente: Em pleno século XXI, a sexualidade é tabu na psicologia... Agora, Freud, que eu ouvi na universidade, que tanto foi citado aqui, pai da psicanálise, ou será que os senhores esqueceram parte dos livros? Ele faz o estudo de uma mulher homossexual e chega à conclusão que ela tinha uma questão com a figura paterna. Tá nos escritos de Freud! Manda botar na fogueira da inquisição do Conselho Federal de Psicologia. [...] em nenhum lugar do mundo é proibido... quando um homossexual pede ajuda, receber ajuda [...], eu quero saber em que país do mundo tem uma resolução ridícula como essa? Eu quero saber, eu não conheço... O que está em jogo aqui é o direito do paciente decidir. Não tem o conselho de psicologia, não tem nem o psicólogo, é o paciente quem decide: eu quero ser, ou eu não quero ser. Nós não estamos tratando de religião aqui. Nós não estamos tratando de igreja aqui, esse é o joguinho que eles querem. Entrar no jogo da religião. Eu tô aqui como psicólogo. (MALAFAIA *apud* CAMPOS; GUSMÃO; MAURICIO JUNIOR, 2015, p. 173-174).

Não passa despercebida a ironia de ver um pastor condenar o fato de a sexualidade ser um tabu “em pleno século XXI”, apegar-se a Freud para criticar “a fogueira da inquisição” do conselho regulador de uma profissão secular e invocar “o direito do paciente de decidir o que quer ser”.

Mais uma vez sem jogar o “jogo da religião”, agora dando um salto para 2015, Malafaia protagoniza novamente um debate em uma comissão especial da Câmara. Desta vez, apoia o Estatuto da Família (Projeto de Lei nº 6.583/2013), que defendia a restrição da definição de “entidade familiar” a uma união entre um homem e uma mulher (BRESCIANI, 2015). Imagens de Malafaia esbravejando, em contraposição à serenidade do outro debatedor, Toni Reis, então presidente da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), circularam incansavelmente pela internet, contribuindo para enquadrar as atitudes do pastor na categoria de “discurso de ódio”.

Imagem 1. Malafaia e Toni Reis em debate na Câmara dos Deputados



Fonte. MINISTÉRIO... (2015)⁵

Os argumentos desta vez são jurídicos, sem esquecer do sarcasmo na performance do confronto:

[...] eu vou até dar uma sugestão ao ativismo gay porque é bom a gente ler o artigo, não adianta bravata.... Vou ser legal aqui e dar uma sugestão. Escuta esta daqui: “artigo 226, parágrafo terceiro da constituição brasileira... Para efeito de proteção do Estado é reconhecida a união estável entre homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”. Então, eu vou sugerir ao ativismo gay, que tem representantes, façam uma PEC para retirar da constituição brasileira que a entidade familiar é homem e mulher; enquanto o art. 226 §3, [sic] estiver em voga, podem discutir aqui o que quiser, podem apresentar o que quiser, [não adianta]... E não venham aqui com citações do Supremo Tribunal Federal, porque me parece que Supremo Tribunal Federal não legisla coisa nenhuma, não. (MALAFAIA, 2015).

⁵ Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/07/malafaia-vira-meme-internacional-apos-discussao-com-ativista-gay.html>

Imagem 2. Malafaia e Toni Reis debatendo em sessão da câmara



Fonte: Empresa Brasil de Comunicação (2015)⁶

Malafaia parece não temer a rejeição que lhe advém ao ironizar, dizendo que vai “ser legal” com o movimento LGBT, sugerindo a proposição de uma PEC, sem esquecer, é claro, de resumir a uma bravata toda a discussão da ABGLT naquele momento. Esse tom provocativo, muitas vezes agressivo, facilitou a costura de uma relação direta entre as declarações de Malafaia e a produção de violência na sociabilidade pública. Isso cresceu a partir de sua reação à utilização de imagens de santos católicos em uma campanha que incentivava o uso de preservativos na Parada Gay de São Paulo, em 2011 (PARADA..., 2011). Em seu programa de televisão, Malafaia admoestou a Igreja Católica a “entrar de pau” e “descer o porrete em cima” (MALAFAIA, 2011) do que ele chama de ativistas gays, por conta, segundo ele, do vilipêndio às imagens sagradas dos católicos. Para justificar o acolhimento da ação contra o pastor por conta dessas declarações, o Ministério Público, acionado pela ABGLT, fez uso justamente da categoria já atrelada de modo geral ao discurso de Malafaia a qual me referi anteriormente: “mais do que expressar uma opinião, as palavras do réu em programa veiculado em rede nacional configuram um discurso de ódio” (MINISTÉRIO..., 2015).

Pouco antes do debate entre Reis e Malafaia (no mesmo mês de junho de 2015), outro episódio de intolerância religiosa e mais polêmicas envolvendo evangélicos contribuíram para o acirramento dos ânimos na esfera pública, intensificando o clima de antagonismo entre os setores progressistas em geral e as igrejas pentecostais. Primeiro, o acontecido com a menina

⁶ Disponível em: <https://memoria.etc.com.br/noticias/politica/2015/06/catolicos-e-evangelicos-divergem-na-camara-sobre-estatuto-da-familia>

Kayllane, apedrejada no Rio de Janeiro por algozes reconhecidos por sua avó como evangélicos (MENINA..., 2015).

Imagem 3. A menina Kayllane Campos, apedrejada quando saía de um culto



Fonte: Dantas (2015)⁷

Uma semana antes, uma performance realizada por Viviane Beleboni, mulher trans que desfilou “crucificada” em um trio elétrico na Parada Gay de São Paulo (G1, 2015), causou revolta nas redes sociais. Considerado uma provocação, o evento gerou respostas de líderes e parlamentares evangélicos como o então senador Magno Malta, um dos integrantes mais polêmicos da bancada evangélica, que, da tribuna do Senado, denunciou o que considerara escárnio e vilipêndio da imagem de Cristo como “disseminação de ódio e intolerância religiosa” (CANAL MUNDO FALIDO, 2015).

⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/08/rj-registra-mil-casos-de-intolerancia-religiosa-em-2-anos-e-meio.html>

Imagem 4. Viviane Beleboni, atriz transexual desfilando “crucificada” na Parada Gay de São Paulo



Fonte: MENINA... (2015)⁸

Como esperado, Malafaia se posicionou a respeito de ambos os eventos em seu canal no YouTube. A respeito da agressão a Kayllane, ele afirma:

Repudiamos veementemente todo tipo de intolerância e agressão. Isso não faz parte da cultura evangélica... essa gente não nos representa. Se for provado que é um evangélico, contem com nosso apoio pra meter na cadeia. (MALAFAIA, 2015).

Malafaia recorre ao bordão tão utilizado pelos movimentos sociais, o “não me representa” (como veremos mais adiante) para se distanciar dos agressores de Kayllane. No mesmo vídeo, ele acusa a imprensa de agir segundo dois pesos e duas medidas na abordagem dos eventos aqui descritos, uma vez que, em contraste com a massiva veiculação do episódio envolvendo Kayllane na mídia, ele não teria visto “uma linha na imprensa dizendo que o ativismo gay cometeu a intolerância religiosa”.

A categoria “intolerância”, portanto, muito cara aos ativistas dos direitos humanos, habita o discurso daquele que é considerado um inimigo dos movimentos LGBT e feminista. É da mesma forma que Malafaia dá início à sua intervenção no debate promovido pela Comissão Especial do Estatuto da Família:

Quero deixar o meu protesto contra a intolerância cometida na parada gay contra

⁸ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/06/08/transsexual-crucificada-na-parada-gay-de-sp-diz-ter-sido-ameacada-de-morte.htm>

símbolos cristãos, que nenhum jornal deste país, que nenhuma emissora deste país, que ninguém disse que houve intolerância. Esqueceram do artigo 208 do Código Penal. Ninguém falou nada... Uma semana depois, um maluco, um perturbado mental atira uma pedra e acerta numa garota do candomblé, e a imprensa por dez dias, dez dias, sem parar e sem cessar, acusaram [*sic*] a comunidade evangélica sem provas, sem saber quem é, e, para azar deles, a mãe da garota é da minha igreja. (MALAFAIA, 2015).

Para intensificar o quadro de acirramento do debate público, uma denúncia é acolhida no Ministério Público baiano contra os Gladiadores do Altar, formado por jovens da Igreja Universal do Reino de Deus (SATRIANO, 2015). Um vídeo em que o grupo simulava uma formação militar, entoando gritos de guerra e dizendo que “queriam o altar”, foi amplamente divulgado nas redes sociais, trazendo consigo um temor de agressões contra os cultos afro-brasileiros. A aceitação da denúncia veio na sequência de um comentário do então deputado federal Jean Wyllys, realizado na sua conta da rede social Instagram, que define o referido grupo como uma milícia instigada pelo fundamentalismo cristão arraigado na Iurd. Esse fundamentalismo, de acordo com Wyllys, traria os mesmos riscos de sua versão islâmica:

O fundamentalismo cristão no Brasil tem ameaçado as liberdades individuais, a diversidade sexual e as manifestações culturais laicas. Agora ele está formando uma milícia que, por enquanto, atende pelo nome de “gladiadores do altar”... Quando atentaremos de verdade para o monstro que emerge da lagoa? Quando começarem a executar os “infieis” e ateus e empurrar os homossexuais de torres altas como vem fazendo o fundamentalismo islâmico no Oriente Médio? Não é porque tem a palavra “cristão” na expressão que o fundamentalismo cristão deixa de ser perigoso e não fará o que já faz o fundamentalismo islâmico. (WILLYS, 2015).

Em seu site oficial, a Iurd divulgou uma nota em resposta às acusações do deputado e de outros veículos de comunicação. Ao dirigir-se diretamente a Jean Wyllys, o texto faz referência a uma de suas postagens anteriores, na qual afirma que o ódio, reunido à burrice motivada, geram o fascismo:

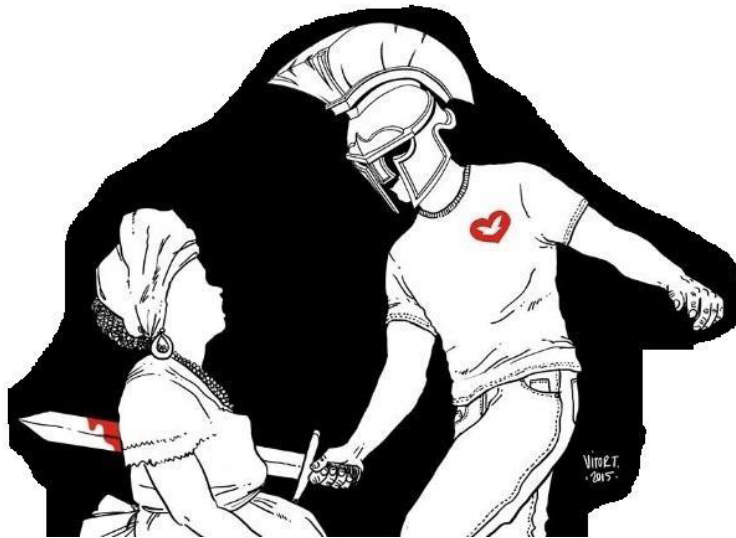
Ao tecer o comentário sobre os Gladiadores, ele contradisse sua própria afirmação, unindo seu ódio à burrice motivada e fez uma avaliação sobre um projeto do qual nada sabe a respeito, e sequer procurou saber antes de publicar tal injúria. (IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS, 2015).

A Iurd, ainda na nota, justifica a presença e a legitimidade dos Gladiadores do Altar por conta do trabalho social voluntário realizado pelos jovens, como a promoção de “campanhas de doação de sangue, de alimentos, roupas e livros para comunidades carentes e para clínicas de recuperação” (IURD, 2015). Além disso, seriam realizadas “ações de conscientização de cidadania”, nas quais os jovens seriam incentivados a obter o título de eleitor, além de oferecer cursos profissionalizantes para encaminhar os jovens ao mercado. A nota encerra enfatizando o

estatuto de metáfora da performance:

Buscar uma motivação violenta ou condenável em jovens uniformizados que marcham e cantam unidos em igrejas é tão absurdo quanto enxergar orientação fascista em instituições como o “Exército da Salvação” e o Movimento Escoteiro, ambas organizações mundiais com base cristã e que, como a Universal, também utilizam a analogia militar de forma positiva e pacífica. (EXÉRCITO..., 2015).

Imagem 5. Charge do cartunista Vitor Teixeira sobre os Gladiadores do Altar



Fonte: Bresciani (2015)⁹

Outro marco do recrudescimento das animosidades entre os movimentos sociais, mormente o movimento LGBT e feminista, e os evangélicos pentecostais é a eleição de Marco Feliciano, pastor evangélico da Assembleia de Deus Catedral do Avivamento¹⁰ e deputado federal do Partido Social Cristão (PSC) pelo estado de São Paulo, para presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados (CDH), em 2013. A rejeição ao nome de Feliciano pelos setores progressistas para a presidência da CDH originava-se das declarações de cunho racista e homofóbico feitas em sua conta no *microblog* Twitter, anteriores à disputa pelo comando da comissão. Essas declarações, bem como a massiva circulação de um vídeo compartilhado no YouTube no qual Feliciano pede a senha do cartão de crédito de um fiel durante um culto

⁹ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/religiao/universal-ameaca-processar-cartunista-por-charge-sobre-os-gladiadores-do-altar-15698178>.

¹⁰ Esse ministério da Assembleia de Deus é presidido pelo próprio Feliciano e não tem relação de subordinação com (ou de ascendência sobre) o ministério de Malafaia.

em sua igreja (VÍDEO..., 2013), transformaram-no em um alvo dos movimentos sociais. Uma campanha baseada no *slogan* “Feliciano não me representa” espalhou-se nacionalmente assim que seu nome foi apontado para assumir a comissão, cuja concessão ao PSC aconteceu quando o partido da situação à época, o Partido dos Trabalhadores (PT), preteriu a presidência da comissão que tradicionalmente exercia ao buscar outras pastas, consideradas mais estratégicas naquele momento. Foi a gestão de Feliciano na CDH a responsável por aprovar, no âmbito da comissão, o já referido projeto da “cura gay” (outrora debatido na Comissão de Seguridade Social e da Família), mesmo sabendo, segundo ele, que essa aprovação não seria confirmada no plenário da Câmara. Seu objetivo, mais uma vez segundo o próprio Feliciano, era marcar uma posição política. Os protestos pela saída do pastor da presidência da CDH multiplicaram-se país a fora e Marco Feliciano ficou conhecido como “o homem que desafia o país” (SEQUEIRA; TORRES, 2013). Com esse título, uma matéria na revista *IstoÉ* serve de parâmetro para mostrar a polarização dos afetos políticos envolvendo pentecostais e setores progressistas:

Em suas pregações, sejam elas no púlpito, sejam no Parlamento ou nas redes sociais, Feliciano tenta impor o atraso a uma sociedade em inequívoca evolução, na qual as vozes da intolerância são sufocadas cada vez mais pelas dos defensores da igualdade entre os homens, independentemente de cor, raça, gênero, credo e opção sexual. Para piorar, o pastor-deputado, sem o menor constrangimento, em nome de ideias ultrapassadas com claro viés autoritário e de conotação desagregadora, profana a memória dos líderes religiosos que ele mesmo escolheu como patronos. (SEQUEIRA; TORRES, 2013).

Imagem 6. Manifestantes protestando contra a eleição do deputado Marcos Feliciano para a CDH



Fonte: Câmara dos Deputados (2013)¹¹

¹¹ Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/397846-manifestantes-pedem-mudanca-no-comando-da-comissao-de-direitos-humanos/>.

A ascensão de Feliciano à presidência da CDH também possui a marca da participação efetiva de Malafaia no cenário político nacional. Naquele que é o maior evento das igrejas evangélicas no país, a Marcha para Jesus, Silas Malafaia engrossou o apoio ao parlamentar pentecostal, tanto no Rio de Janeiro (onde Malafaia assume o papel de líder da marcha) quanto em São Paulo. A marcha de São Paulo, especialmente, transformou-se em um ato de desagravo a Marco Feliciano, com a participação do próprio deputado utilizando uma camisa onde se lia “eu represento vocês”. É significativa para meu argumento a declaração de Malafaia na ocasião da transmissão do evento da Marcha para Jesus em São Paulo pelo Jornal Nacional, da Rede Globo. Malafaia afirma: “Nós somos o povo evangélico, cidadãos dessa pátria. Nós vamos influenciar todo esse país. O Estado é laico, mas não é ateu”, completou. O objetivo do evento, ainda segundo Malafaia, era “marcar uma posição na qual o evangélico também é cidadão e fazer uma manifestação em prol de um Brasil melhor” (MARCHA..., 2013).

Se a atuação de Marco Feliciano na CDH serviu para consolidar a imagem dos evangélicos como uma ameaça à democracia entre os movimentos sociais e setores progressistas em geral, o papel de protagonista de mais um deputado da bancada evangélica, dessa feita no processo de *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, intensificou ainda mais esse quadro. Coube a Eduardo Cunha (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB), o então presidente da Câmara, a tarefa de conduzir o processo desde sua polêmica abertura até sua concretização. Logo após vencer a eleição para presidente da Câmara dos Deputados, Cunha já polemizava, ao dar uma declaração afirmando que o tema do aborto só entraria na pauta de votação “por cima de seu cadáver” (ESTADÃO, 2015); o mesmo aconteceu em relação às demandas do movimento LGBT: “tenho que me preocupar com o que a sociedade está pedindo, e não é isso” (IBIDEM). Além disso, Cunha desenterrou projetos de lei controversos, segundo Machado (2012, p. 353), como o da instituição do Dia do Orgulho Hétero (PL nº 1672/2011).

Malafaia também estava próximo a Eduardo Cunha naquele momento. Na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2015, o pastor, antes de dar ao político a oportunidade de saudar os fiéis, apresenta-o como o evangélico que chegou mais perto da cadeira da Presidência. Após as denúncias contra o presidente da Câmara – que terminaram por afastá-lo do cargo, causando sua posterior prisão por enriquecimento ilícito –, no entanto, Malafaia prontamente se afastou e passou a apoiar a cassação de seu mandato. Em sua conta no Twitter, declarou que o apoio a Cunha só viera para que o PT fosse derrotado (naquela eleição para presidente da Câmara, Eduardo Cunha venceu Arlindo Chinaglia, candidato apoiado pelo PT) e porque nenhuma denúncia contra o deputado havia sido divulgada até ali.

Aceita a denúncia do *impeachment* por Eduardo Cunha, o processo se desenrola e tem na votação de sua admissibilidade na Câmara dos Deputados um marco na construção da imagem dos evangélicos como uma ameaça real ao Estado laico brasileiro e à democracia. Muitos dos

parlamentares que votaram a favor da cassação do mandato da presidente Dilma Rousseff, antes de fazê-lo, invocaram o nome de Deus, dedicando também o voto à sua família. A fala do deputado Marco Feliciano é exemplar no que diz respeito a esse expediente, além de revelar as alianças compostas pelos líderes pentecostais que vão além de suas igrejas:

Com a ajuda de Deus, pela minha família, pelo povo brasileiro, pelos evangélicos da Nação toda, pelos meninos do MBL, pelo *Vem Pra Rua Brasil* — dizendo que o Olavo tem razão, Sr. Presidente, dizendo tchau para essa querida e para o PT, Partido das Trevas —, eu voto sim ao *impeachment*, Sr. Presidente! ('DIA D' ..., 2016).

De tão incômodo para nossas sensibilidades seculares, esse evento tornou-se objeto da análise de três renomados cientistas sociais. Ainda que motivados por diferentes perguntas, e Almeida (2018), Duarte (2017) e Prandi e Carneiro (2017), ao se debruçarem sobre a votação da admissibilidade do *impeachment* na Câmara dos Deputados, tentaram lançar luz sobre o que aquelas declarações de voto poderiam dizer sobre nossa cultura e nossa sociedade e sobre a presença do pentecostalismo em ambas. Prandi e Carneiro (2018) quiseram investigar como o fator religioso teria influenciado o que chamaram de justificativa dos votos. Duarte (2017), por sua vez, buscou entender os valores que estavam em jogo naquela dramatização pública. Almeida (2018), por fim, buscou compreender o papel dos evangélicos no que chamou de onda conservadora: o modo como eles constituem e são constituídos ao mesmo tempo por essa “onda”. É interessante notar como Duarte (2017) e Prandi e Carneiro (2017), ao tratarem quantitativamente as referências dos parlamentares em suas declarações de voto, depararam, não sem surpresa, com uma quantidade das citações de cunho religioso menor do que a esperada. Ao compilar os conteúdos das declarações, Duarte (2017, p. 154) afirma que “o primeiro ponto a sublinhar é que o peso das categorias relacionadas com família e religião no conjunto dos discursos não foi tão extraordinário quanto se me havia afigurado no desenrolar da sessão”. No mesmo caminho, ao contabilizar a citação “Deus” nas declarações de voto, Prandi e Carneiro (2017) verificaram que ela ocupa apenas o nono lugar (sendo a base eleitoral, “Brasil”, a família do deputado e a “democracia” as quatro primeiras). “Lugar modesto”, dizem os autores, “se considerarmos as muitas críticas à Câmara, e até as piadas e pilhérias, que o voto ‘em nome do Pai’ mereceu na imprensa” (PRANDI; CARNEIRO, 2017, p. 10).

Com o *impeachment* concretizado, Silas Malafaia foi recebido por Michel Temer logo após seu discurso de posse: “estivemos na posse do novo presidente e fizemos uma oração para Deus abençoar o Brasil e seu governo”, disse Malafaia, mais uma vez em sua conta no Twitter (MALAFAIA FAZ..., 2016). Antes mesmo do impedimento da presidente Dilma ser confirmado, com Temer ainda na vice-Presidência, Malafaia já lhe havia feito uma visita, “desejando-o sabedoria para que dirija a nação para tirá-la do fundo do poço” (URIBE, 2016). Em contrapartida, Temer prometeu aos pastores que analisaria pleitos caros ao segmento: o

combate ao que chamam de “ideologia de gênero” no Ministério da Educação e a defesa da “família tradicional”. Com essa aproximação, a sensação de que a “República Evangélica” (TEMER..., 2016) estava inaugurada se consolida, aguçando o sentido crescente de ameaça à democracia e do conseqüente recrudescimento da intolerância e do colapso do Estado Laico.

A vitória de Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus, na campanha para prefeito do Rio de Janeiro em 2016 potencializa o tom alarmante desta sensação de ubiquidade do conservadorismo. A participação de Malafaia na eleição de Crivella também foi essencial.

Imagem 7. Malafaia e Crivella comemorando a eleição do bispo da IURD para prefeito do Rio de Janeiro



Fonte: Conexão Jornalismo (2016)¹²

Diariamente o pastor condenava os candidatos dos partidos de esquerda, adversários de Crivella, afirmando que os cristãos não poderiam votar nos políticos que, após eleitos, fossem de encontro aos princípios dos evangélicos. A vitória de Crivella pareceu consolidar uma percepção compartilhada por parte da população (principalmente aquela que se considera progressista e de esquerda) cuja gênese eu venho tentando apresentar nesta recapitulação, que pode ser resumida da seguinte maneira: os evangélicos representariam o que há de mais conservador na sociedade brasileira e teriam se constituído como uma ameaça à democracia. Mais do que isso: associados a outros componentes do conservadorismo político brasileiro – união personificada

¹² Disponível em: <http://www.conexaojornalismo.com.br/colunas/educacao/globo-pensa-que-o-eleitor-e-bobo,-disse-crivella-54-45519>.

na sigla BBB, que remete à ação conjunta das bancadas da bíblia, do boi e da bala no Congresso Nacional –, os evangélicos golpearam de fato a democracia ao se mostrarem bem-sucedidos em barrar a conquista de direitos de minorias, sobretudo das mulheres e da população LGBTQIA+.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: LIDANDO COM AS CONTRADIÇÕES

Recapitulando, o modo *pentecostaharsh* de atuação na esfera pública possui três aspectos: faz parte, primeiro, de uma busca por protagonismo nos rumos da nação pelas lideranças evangélicas; segundo, o exercício desse protagonismo se dá na forma de um antagonismo direcionado aos movimentos sociais ligados à defesa dos direitos sexuais e reprodutivos, ou seja, o *modus operandi* do estilo *pentecostaharsh* de atuação pública é o estabelecimento de controvérsias; por fim, o domínio da linguagem secular pelos líderes evangélicos e seu enquadramento no discurso liberal nos momentos de debates públicos é um fator importante na construção desse modo de atuação. Argumentos biológicos, sociológicos e jurídicos, bem como a linguagem utilizada pelos próprios movimentos sociais – a gramática dos direitos humanos –, surgem nos debates e são utilizados pelo lado “religioso” da contenda.

Considerando o modo *pentecostaharsh* de ocupação pública, abre-se espaço para perguntarmos, como faz Asad (2003, p. 185): “[...] é possível que os adeptos de uma religião deixem intacta a estrutura discursiva pré-existente ao entrarem na esfera pública?”. Se a esfera pública é constituída pelas “sensibilidades tanto dos ouvintes quanto daqueles que falam – suas memórias e aspirações, medos e esperanças”, então, ainda segundo Asad, a introdução de novos discursos pode resultar na “ruptura de pressupostos estabelecidos que estruturam os debates na esfera pública” (ASAD, 2003, p. 185). Mais do que isso, se quiserem ser ouvidos, os adeptos de determinada religião não têm outra escolha, a não ser romper com esses pressupostos. E então,

[...] longe de ter que provar à autoridade existente que ela não consiste em uma ameaça aos valores nacionais dominantes, uma religião que entra no debate político *em seus próprios termos* pode, ao contrário, ameaçar inevitavelmente a autoridade dos pressupostos existentes. (ASAD, 2003, p. 185, grifo do original).

Assim, continua o autor, cai por terra a exigência liberal de abordar os assuntos da esfera pelas vias da persuasão moral e do debate, em outras palavras, pela autoridade do melhor argumento, nunca através da força. Se “força”, retruca Asad, deixa de significar apenas algum grau de intimidação sutil, mas acrescenta também “o deslocamento do mundo moral no qual as pessoas habitam” (ASAD, 2003, p. 185), parece não haver outra opção quando se encaram embates contra a estrutura discursiva da esfera pública definida pelo ordenamento liberal.

Se acompanharmos Burity (2018) e classificarmos os modos de presença pública católico, afro-brasileiro e evangélico, respectivamente, pela ocupação da sociedade civil, da cultura e da política, confirma-se que a religião evangélica, sobretudo em seu ramo pentecostal, estabeleceu seu modo de se tornar pública trilhando o caminho da disputa pelo poder. Quando essa ocupação na política deixou de se caracterizar por uma atitude exclusivamente reativa e corporativista e estabeleceu uma entrada, para usar a expressão de Asad, “nos seus próprios termos”, a ruptura com a forma como se estruturava a esfera pública se tornou inevitável. Ao pentecostalismo restou, assim, a opção de ser *harsh* quando seus líderes decidiram exercer o protagonismo na política e nas sociedades brasileiras.

Mas de que pressupostos estruturantes da esfera pública estamos falando quando se trata do caso brasileiro? Eduardo Dullo (2015) mostra uma tentativa de se enquadrar ao ordenamento liberal da esfera pública, frustrada em seu desfecho, mas que serviu para revelar o próprio ordenamento. Trata-se da ocasião em que Celso Russomano, então candidato à prefeitura de São Paulo pelo Republicanos (PRB) – o partido que servia de braço político-partidário da Iurd – em 2012, teve sua candidatura prejudicada por uma denúncia da igreja católica acusando o coordenador de sua campanha (um bispo da Iurd) de intolerância. Ao tentar se descolar da Iurd, tanto o próprio Russomano quanto seu coordenador buscaram enfatizar a filiação do candidato ao catolicismo. Ressalta-se, na fala do referido coordenador de campanha, que Russomano “não oferece[ria] nenhum risco, já que é católico” (DULLO, 2015, p. 39). “Por qual razão”, pergunta-se o autor, “apresentar-se como católico não é visto como problemático? Ou como interferência da religião na política?” (DULLO, 2015, p. 39). Ao mesmo tempo, continua Dullo, configura-se um problema quando essa relação entre religião e política se concretiza em um agente vinculado a uma instituição religiosa não católica, principalmente, ainda segundo o autor, se esse agente pertencer a uma igreja pentecostal. O autor explica essa contradição pela “posição bifronte” alcançada pela igreja católica: ao mesmo tempo que seria a referência legítima para circunscrever a definição de religião – e isso tem sido colocado também por autores como Montero (2009) e Giumbelli (2008) –, é “a referência de agente secular capaz de fomentar a democracia” (DULL, 2015, p. 42). Interessante também é o fato de o ordenamento liberal exigir uma separação entre religião e Estado, com os argumentos religiosos restritos à esfera privada, por não alcançarem o *status* de razão pública. No Brasil, porém, como acabamos de ver, a esfera pública é permeada de referências católicas.

Outras contradições vão sendo construídas, na medida em que ignoramos a complexidade dos eventos nos quais os pentecostais estão envolvidos, principalmente quando as reações estão entrenchadas no ordenamento liberal, em nome do combate a um suposto inimigo comum. Quanto alternam os códigos linguísticos para debaterem da única forma que admitida na esfera pública, de posse de argumentos jurídicos e/ou científicos, os líderes pentecostais que vimos

até aqui são acusados de ocultar sua identidade religiosa, ou, em outras palavras, de lançar mão de processos de ocultamento e revelação seletiva (VITAL; LOPES, 2013). É interessante notar que, de certa forma, os pentecostais estariam levando ao pé da letra o *proviso* rawlsiano e habermasiano, presente também no enquadramento liberal da esfera pública: traduzem argumentos baseados em suas razões privadas para a razão pública, acessível a todos. No entanto, aposta-se no cinismo dos líderes, ignorando – como nos mostra Mariz (2016, p. 1), em seu artigo a respeito de como os líderes religiosos (pentecostais e carismáticos) justificam a ação social de suas igrejas – que cada sujeito social possui “múltiplos discursos, construídos e acionados em contextos diferentes[,] dependendo do tipo de relação com os interlocutores”. Ela reconhece como os líderes religiosos, principalmente os pentecostais, dispõem, mais do que dispunham no passado, de “um discurso universalmente mais aceito para além das fronteiras da crença religiosa” (MARIZ, 2016, p. 9) e coloca essa mudança na conta não só do aprendizado do jogo político de seus líderes, mas também de sua ascensão social (MARIZ, 2016, p. 12).

Assim, ao se contrapor ao PLC nº 122/2006, apontando que ele proibiria a crítica de uma conduta, até mesmo reiterando, em seu texto original, a condenação de qualquer “ação vexatória de ordem filosófica”, Malafaia evoca a liberdade de expressão e de crença para defender o que considera seu direito de “criticar uma opinião”. É interessante notar, então, como – no caso analisado por Sabah Mahmood (2019), de cartuns publicados por uma revista dinamarquesa fazendo humor com a figura de Maomé, gerando vários protestos em países árabes – o que se viu foi também uma defesa do valor liberal da liberdade de expressão (dos cartunistas) contra o tabu religioso referente à proibição da representação iconográfica do profeta Maomé. Sobre o caso de Malafaia, Fry e Carrara (2016) mostraram como as respostas de cunho progressista às declarações do pastor no programa de Marília Gabriela assumiram acriticamente o discurso biologizante de Eli Vieira, defendendo a origem genética da homossexualidade, abrindo mão, com isso, de antigas conquistas das ciências sociais a esse respeito. A ironia, ressaltada por Fry e Carrara (2016), de termos um pastor assumindo o lado do relativismo social e cultural mostra as consequências de nos entrincheirarmos na defesa de pontos que outrora criticamos em nome de um bem supostamente maior.

O caso da mulher trans “crucificada”, a atriz Viviane Beleboni, e o da denúncia do Ministério Público do Estado da Bahia ao grupo Gladiadores do Altar, da Igreja Universal do Reino de Deus, também são esclarecedores quanto às contradições do ordenamento liberal. Acompanhando mais uma vez Mahmood (2019) em sua análise dos cartuns dinamarqueses, houve, na verdade, uma inabilidade de compreender o sentido de injúria expresso por muitos muçulmanos. Não houve esforço para entender como os fiéis se ligam visceralmente à figura de Maomé, tornando uma ofensa a um ícone como uma questão pessoal. Quais são os sentidos de injúria vivenciados pelos crentes pentecostais diante da imagem de Viviane Beleboni desfilando

crucificada? Não se trata de justificar as reações dos crentes e líderes pentecostais, mas de entender como a relação entre significado e significante não é arbitrária como o enquadramento liberal dá a entender (não é Cristo, é apenas uma imagem). A conclusão foi a de que os crentes pentecostais seriam incapazes de entender uma analogia. “Quais são as condições de inteligibilidade que tornam certos argumentos morais legíveis e outros inaudíveis?”, pergunta Mahmood (2019, p. 25), e esse também deveria ser nosso questionamento no que diz respeito a esse evento.

Por outro lado, quando os Gladiadores do Altar foram acusados precipitadamente de formar uma milícia pelo fato de o grupo da Iurd ter realizado uma performance militar, caiu-se na mesma armadilha liberal de considerar irracional a substituição do símbolo pela coisa em si. Ao verem uma representação de um exército, os sujeitos liberais ou não entenderam a analogia, ou julgaram os crentes da Iurd incapazes de fazê-la, restando apenas, da parte destes, uma capacidade cognitiva limitada, capaz apenas de produzir sentidos literais (sendo sempre literal, em vez de uma analogia, a execução pela religião de performances militares, como trataríamos o exército da salvação, com a carta-resposta da IURD questionou?)

Essa marca da incapacidade presente na forma como sujeitos seculares veem fiéis religiosos fez com que os participantes de um grupo focal¹³ que conduzi para minha tese de doutorado no ano de 2016, ao serem perguntados sobre os livros que Malafaia e Toni Reis seguravam durante o debate na comissão da Câmara, afirmassem que o primeiro segurava uma Bíblia (preste atenção na imagem 2 e veja que o livro segurado por Malafaia está desfocado), enquanto Toni Reis, que segurava um livro cujo foco está perfeito, nitidamente está de posse da Constituição. Ambos os debatedores estavam de posse da Constituição brasileira, no entanto.

Outros cânones da ordem social liberal são citados na recapitulação de controvérsias que fiz, como a defesa de minorias e da tolerância e a autonomia e autodeterminação dos sujeitos. Acredito, no entanto, que o meu argumento tenha ficado claro a essa altura: no nosso *métier* de cientistas sociais, sempre expomos as contradições do liberalismo. Quando são nossos adversários que o fazem – neste caso, os pentecostais –, porém, entrincheiramo-nos na defesa do que outrora criticamos.

13 Os dados do grupo focal são utilizados em minha tese de doutorado (MAURICIO JUNIOR, 2019). Nele, exibi, a partir de fotos e vídeos, a maioria das controvérsias recapituladas neste trabalho. Enquanto isso, registrava os debates gerados a respeito desses momentos críticos. O grupo, dividido em dois, era formado por membros da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo e “cidadãos seculares” convidados a participar do debate. É importante mencionar que o termo “grupo focal” é utilizado de uma forma um tanto livre para definir essa ocasião, já que os integrantes do “grupo de debate” que nomeei “cidadãos seculares” se conheciam e faziam parte de meus vínculos de sociabilidade, criados durante o tempo de pesquisa e trabalho de campo no Rio de Janeiro. Meu objetivo principal, no entanto, era registrar as reações a respeito das controvérsias envolvendo as lideranças pentecostais, como a que descrevo aqui, quando Silas Malafaia e Toni Reis, segurando a Constituição brasileira durante debate na Câmara dos Deputados, debatiam sobre a ideia de família.

Diante desse quadro de acirramento dos afetos públicos e da erupção de uma sensibilidade beligerante, não é difícil compreender as dificuldades impostas à análise dos antropólogos, considerando que as minorias sempre foram, na tradição da antropologia brasileira, os sujeitos privilegiados de investigação. Se a relação direta entre evangélicos, conservadorismo (na verdade, reacionarismo), fundamentalismo ou extremismo e intolerância já está posta, entretanto, é preciso (mesmo reconhecendo as dificuldades de fazer investigar um contexto político quando estamos implicados diretamente nos eventos) complexificar as análises.

Se, ao tratarmos das questões levantadas pelos “nativos”, como classicamente se convencionou chamar na antropologia os nossos sujeitos de pesquisa, mostramos como eles desafiam convenções liberais, precisamos continuar a fazê-lo mesmo diante de sujeitos de pesquisa cujas convicções políticas são contrárias às nossas. Sendo assim, apressar-se em defendermos os mesmos pressupostos liberais que criticamos quando temos diante de nós outros sujeitos de pesquisa (que não os conservadores) não é uma forma construtiva de oferecer suporte à democracia. Trata-se apenas de uma reprodução do enquadramento liberal. Precisamos, mais do que tudo, fugir do lugar comum que encerra a pesquisa em categorias de acusação, legitimando-as com a chancela da investigação acadêmica. Isso sob o risco de transferirmos para os nossos trabalhos a polarização dos afetos políticos que presenciamos na corrente vida pública brasileira.

REFERÊNCIAS

1. ‘DIA D’ do impeachment: O que você precisa saber sobre a votação e os próximos passos. **BBC NEWS BRASIL**, 17 abr. 2016. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160417_impeachment_dia_d_ab. Acesso em: 20 out. 2016.
2. ALMEIDA, Ronaldo. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. *In*: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (org.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises Conjunturais**. Campinas: Editora Unicamp, 2018. p. 163-193.
3. ASAD, Talal. Reading a modern classic: W. C. Smith’s “The meaning and end of religion.”. **History of Religions**, [s.l.], v. 3, n. 40, p. 205-222, 2001.
4. ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
5. ASAD, Talal. Reflexões sobre crueldade e tortura. **Revista Pensata**, v. 1, n. 40, p. 164-187, 2011. Disponível em <https://periodicos.unifesp.br/index.php/pensata/issue/view/683/37>. Acesso em 17 jun. 2023.
6. BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **De la justification: les économies de la**

- grandeur. Paris: Éditions Gallimard, 1991.
7. BRASIL. 2006. Senado Federal. **Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006**. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em: 10 fev. 2019
 8. BRESCIANI, Eduardo. Em debate na Câmara, Malafaia e Toni Reis divergem sobre conceito de família. **O Globo**, Rio de Janeiro, 25 jun. 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/em-debate-na-camara-malafaia-toni-reis-divergem-sobre-conceito-de-familia-16556652>. Acesso em: 24 nov. 2015.
 9. BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (org.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises Conjunturais**. Campinas: Editora Unicamp, 2018. p. 15-66.
 10. BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
 11. CAMPOS, Roberta; GUSMÃO, Eduardo; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, p. 165-188, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/YG7dzgTGX9vzKrd5KdpsjWc/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 jun. 2023.
 12. CANAL MUNDO FALIDO. Discurso inflamado do senador Magno Malta contra a parada gay. **Youtube**, 08 jun. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tb5BQcfjgMo>. Acesso em: 24 nov. 2015.
 13. CONNOLLY, William. **Why I am not a secularist**. Minneapolis, Londres: University of Minnesota, 1999.
 14. DANTAS, Carolina. ‘Representei a dor que sentimos’, diz transexual ‘crucificada’ na Parada Gay. **G1**, São Paulo, 08 jun. 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/representei-dor-que-sentimos-diz-transexual-crucificada-na-parada-gay.html>. Acesso em: 24 nov. 2015.
 15. DUARTE, Luiz Fernando Dias. Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da presidente da república. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 37, n. 1, p. 145-166, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap08>. Acesso em: 1 out. 2022.
 16. DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. 1ed. São Paulo: Campinas: Terceiro nome: Unicamp, 2015. p. 27-47.
 17. EXÉRCITO da Universal vira polêmica no país. **DOL**, 03 mar. 2015. Disponível em: <https://dol.com.br/noticias/brasil/noticia-321658-exercito-da-universal-vira-polemica-no-pais.html?d=1>. Acesso em: 24 nov. 2015.

18. FRESTON, Paul. "Brazil". In: FRESTON, Paul. **Evangelicals and politics in Africa, Asia and Latin America**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 11-58.
19. FRY, Peter; CARRARA, Sérgio. "Se oriente, rapaz!": onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos outros na controvérsia sobre as causas da homossexualidade? **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 59, n. 1, p. 258-280, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116920>. Acesso em: 1 out. 2022.
20. 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. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Qsh6vSD3yFVTK9dZBfHfLyF/?format=pdf>. Acesso em: 05 out. 2022.
21. HABERMAS, Jürgên. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
22. HARDING, Susan. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. **Social Research**, Nova York, v. 58, n. 3, p. 373-393, 1991.
23. HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 175-189, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/VysqFRR-QZNtSvnprVxcGmMh/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 jun. 2023.
24. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. **Universal responde ataque de deputado federal**. 2015. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/universal-responde-ataque-de-deputado-federal/>. Acesso em: 24 nov. 2015.
25. LEAL, Luciana Nunes. "Aborto só vai a votação se passar pelo meu cadáver", diz Cunha. **Blog Estadão Rio**, Rio de Janeiro, 09 fev. 2015. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/estadao-rio/aborto-so-vai-a-votacao-se-passar-pelo-meu-cadaver-diz-cunha/>. Acesso em: 24 nov. 2015.
26. MACHADO, Maria das Dores; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/9RpfDdGjSSGgtPHjGW97rPQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 jun. 2023
27. MACHADO, Maria das Dores. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 7. p. 25-54, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522012000100003>. Acesso em: 17 jun. 2023.
28. MAHMOOD, Saba. Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável? **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 36, p. 17-56, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99587>. Acesso em: 17 jun. 2023.
29. MALAFAIA FAZ oração com Temer após discurso de posse: 'Para Deus abençoar o Brasil'. **Extra**, Rio de Janeiro, 12 maio 2016. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/malafaia-faz-oracao-com-temer-apos-discurso-de-posse-para-deus-abençoar-brasil-19296009.html?ixzz4IPVMg7WC>. Acesso em: 20 out. 2016.
30. MALAFAIA, Silas. É para descer o porrete (nos homossexuais)! **YouTube**. Trecho de pregação de Silas Malafaia em seu programa na TV Bandeirantes, Vitória em Cristo, exibido em 2 de julho de 2011 (2min.49seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wkIkqFfLyr0>.

31. MALAFAIA, Silas. De Frente com Gabi - Pr. Silas Malafaia. **Youtube**, 01 abr. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b50Oi8RRYLc>. Acesso em 24 nov. 2015.
32. MALAFAIA, Silas. Discurso do(a) Deputado(a) em 25/06/2015. **Câmara dos Deputados**, 2015. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=11&nuSessao=39619&hrInicio=14:17&dtReuniao=25/06/2015&dtHorarioQuarto=14:17&dtHoraQuarto=14:17&Data=25/06/2015>. Acesso em: 24 nov. 2015.
33. MALAFAIA, Silas. Os evangélicos ficaram alienados da vida social, como se fossem anjos, pensando q **são exclusivamente** espirituais. Acordamos, somos cidadãos. 17 abr. 2013. **Twitter: @PastorMalafaia**. Disponível em: <https://twitter.com/PastorMalafaia/status/324633560923385856?s=20>. Acesso em: 24 nov. 2015.
34. MALAFAIA, Silas. Resposta do Pastor Silas Malafaia ao Pseudo Doutor em Genética Eli Vieira. **Youtube**, 01 abr. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-TFYa3NJK4Hc>. Acesso em 24 nov. 2015.
35. MARCHA Para Jesus reúne milhões de pessoas em São Paulo no sábado (29). **Jornal Nacional**, São Paulo, 29 jun. 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/06/marcha-para-jesus-reune-milhoes-de-pessoas-em-sao-paulo-no-sabado-29.html>. Acesso em: 24 nov. 2015.
36. MARIZ, Cecília. Ação social de pentecostais e da renovação carismática católica no Brasil. O discurso de seus líderes. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online], v. 31, n. 92t, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/319204/2016>. Acesso em: 17 jun. 2023.
37. MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. **Como os evangélicos discutem política?** A constituição do crente cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/39075>. Acesso em: 17 jun. 2023.
38. MENINA é apedrejada na saída de culto de candomblé no Rio. **Uol Notícias**, Rio de Janeiro, 16 jun. 2015. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/06/16/menina-e-apedrejada-na-saida-de-culto-de-candomble-no-rio.htm>. Acesso em: 24 nov. 2015.
39. MEYER, Birgit. “Praise the Lord”: popular cinema and pentecostalite style in Ghana’s new public sphere. **American Ethnologist**, v. 31, n. 1, p. 92-110, 2004.
40. MINISTÉRIO Público Federal processa Silas Malafaia por homofobia. **Pragmatismo Político**, 16 out. 2015. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/10/ministerio-publico-federal-processa-silas-malafaia-por-homofobia.html>. Acesso em: 24 nov. 2015.
41. MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Revista etnográfica**, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.
42. MONTERO, Paula. **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. Campinas: Unicamp, 2015. Coleção Antropologia hoje: terceiro nome.

43. SATRIANO, Nicolas. MPF acolhe denúncia contra Gladiadores, da Igreja Universal. **O Dia**, Rio de Janeiro, 26 mar. 2015. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-03-26/mpf-acolhe-denuncia-contra-gladiadores-da-igreja-universal.html>. Acesso em: 24 nov. 2015.
44. SEQUEIRA, Claudio Dantas; TORRES, Isabelle. Marco Feliciano, o homem que desafia o País. **Istoé**, 28 mar. 2013. Disponível em: https://istoe.com.br/286746_MARCO+FELICIANO+O+HOMEM+QUE+DESAFIA+O+PAIS/. Acesso em: 24 nov. 2015.
45. PARADA Gay usa imagens de santos e cria polêmica. **G1**, São Paulo, 27 jun. 2011. Disponível em: <https://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/06/parada-gay-usa-imagens-de-santos-e-cria-polemica.html>. Acesso em: 24 nov. 2015.
46. PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, João Luis. Em nome do pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 3, p. 31-22, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/339603/2018>. Acesso em: 17 jun. 2023.
47. TEMER inaugura a república evangélica. **El País**, 08 jun. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/08/opinion/1465385098_545583.html. Acesso em: 20 out. 2016.
48. URIBE, Gustavo. Temer abre espaço na agenda para receber bênção de Silas Malafaia. **Folha de S. Paulo**, Brasília, 27 abr. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/04/1765179-temer-abre-espaco-na-agenda-para-receber-bencao-de-silas-malafaia.shtml>. Acesso em: 20 out. 2016.
49. VÍDEO mostra pastor Marco Feliciano pedindo senha de cartão de fiel. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 07 mar. 2013. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/03/1242189-video-mostra-pastor-marco-feliciano-pedindo-senha-de-cartao-de-fiel.shtml>. Acesso em: 24 nov. 2015.
50. VITAL DA CUNHA, Cristina; 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 Henrich Böll; Iser, 2013.
51. WYLLYS, Jean. A foto é chocante (ao menos para mim). O fundamentalismo religioso no Brasil... 01 mar. 2015. **Instagram: jeanwyllys_real**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/zs0XEQckkR/>. Acesso em: 24 nov. 2015.

Cleonardo Mauricio Junior

Pesquisador de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5267-4395> E-mail: cleonardomj@gmail.com

ARTIGOS

Hacia una etnografía participativa de las prácticas artísticas: dilemas, reconfiguraciones y sentidos de pertenencia en juego en un estudio del teatro callejero¹

Participatory ethnography of artistic practice: dilemmas, reconfigurations and sense of belonging on the line in a street theatre study

Para uma etnografia participativa das práticas artísticas: dilemas, reconfigurações e sentidos de pertencimento em jogo num estudo do teatro de rua

Francesca Rindone

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es compartir algunas reflexiones acerca de la investigación que estoy llevando a cabo hace algunos años con actores y actrices de teatro callejero en Buenos Aires, específicamente en el Parque Avellaneda, situado en la zona oeste de la capital. Quiero enfocar sobre todo las metodologías de trabajo de campo utilizadas hasta ahora, que responden a una pluralidad de funciones que cumpla como antropóloga respecto a la comunidad que investigo y a la necesidad de moverse de forma flexible entre estas funciones a causa de mi condición de insider en relación al campo etnográfico. El objetivo del artículo no es ofrecer respuestas concretas acerca del trabajo de campo (puesto que no existe un solo modelo posible), ni hacer una mera revisión metodológica, sino más bien participar de un debate más amplio que se está desarrollando hace algunas décadas en la disciplina y que pone en cuestión los métodos clásicos de trabajo de campo, así como de elaboración y presentación de los datos. Asimismo, quiero poner en evidencia

¹ Investigación financiada a través de Beca Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Recebido em 02 fevereiro de 2022.
Avaliador A: 25 de abril de 2022.
Avaliador B: 09 de junho de 2022.
Aceito em 04 de agosto de 2022.



los dilemas que se manifiestan a la hora de estudiar una comunidad a la cual pertenezco y la necesidad de renovar las metodologías de investigación en pos de un intercambio más fructífero entre el campo artístico y el académico.

Palabras-Clave: Trabajo de campo, Antropología de las prácticas artísticas, Teatro callejero, Investigación participativa.

ABSTRACT

The objective of this article is to share some reflections on the research I am developing with actors and actresses of street theatre in Buenos Aires, Argentina, particularly a specific experience which takes place in Parque Avellaneda, in the west side of the city. I want to focus particularly on the methodologies of fieldwork used until now, concerning to the plurality of roles to play in the community I research because of my condition of insider. The objective of the article is not to provide concrete answers about the fieldwork (since there is not only one possible model) but to participate on a larger discussion which is carrying out in the latest decades and which is questioning traditional models of fieldwork and of elaboration and presentation of the informations. Also, I want to show the dilemmas I experience while studying a community I belong to and the need to renovate the methodologies of research in search of a better exchange between artistic and academic field.

Keywords: Fieldwork, Ethnographic practise, Street theatre, Collaborative research.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compartilhar algumas reflexões em relação à investigação que estou desenvolvendo há alguns anos com atores e atrizes de teatro de rua em Buenos Aires/Argentina, especificamente no Parque Avellaneda, situado na zona oeste da capital. Quero focar sobretudo nas metodologias de trabalho de campo utilizadas até agora, que respondem a uma pluralidade de funções que como antropóloga eu cumpro a respeito da comunidade que investigo e a necessidade de me movimentar de maneira flexível entre essas funções por minha condição de insider em relação ao campo etnográfico. O objetivo do artigo não é oferecer respostas concretas sobre o trabalho de campo (já que não existe somente um modelo possível), nem fazer apenas uma revisão metodológica, mas participar de um debate mais complexo que vem se desenvolvendo há algumas décadas e que coloca em questão os modelos tradicionais, tanto de trabalho de campo como de elaboração e apresentação dos dados. Também quero evidenciar os dilemas que se manifestam ao estudar uma comunidade à qual

eu pertença ativamente e a necessidade de renovar as metodologias de investigação em favor de um cruzamento mais frutífero entre campo artístico e acadêmico.

Palavras-chave: Trabalho de campo, Práctica etnográfica, Teatro de rua, Pesquisa colaborativa.

INTRODUCCIÓN

En este artículo propongo algunas líneas de reflexión sobre las metodologías de trabajo de campo usadas hasta ahora para estudiar la comunidad artística del Parque Avellaneda, un espacio verde ubicado en la Comuna 9 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y emblemático para el teatro callejero: aquí se despliega, sobre todo los fines de semana, una serie de propuestas artísticas que se articulan con una feria artesanal y de productos comerciales, venta de comidas y bebidas, práctica de deportes y espacios de esparcimiento. En particular, enfoqué mi trabajo de campo en la comunidad artística que gravita alrededor del Curso de Formación del Actor-Atriz para la Actuación en Espacios Abiertos, una formación que transité como alumna entre los años 2015-2016 y que hoy en día representa el caso etnográfico de mi investigación doctoral. Organizaré mi análisis a través de tres apartados correspondientes con las etapas clave del trabajo de campo entendido en su sentido “tradicional”: la elección del caso, la redacción del diario de campo y la elaboración/presentación de los datos, revisando críticamente estas instancias a la luz de algunos aportes que ponen en cuestión las modalidades clásicas de la investigación etnográfica. Reflexionar acerca de las metodologías de investigación es una tarea tanto ambiciosa como necesaria: en este trabajo el objetivo no es ofrecer respuestas a grandes interrogativos sobre “el” trabajo de campo etnográfico (reconociendo, en primer lugar, que no existe un solo modelo) ni tampoco hacer solamente una revisión histórico-crítica de las metodologías de trabajo de campo utilizadas hasta ahora, sino presentar algunos de los dilemas que surgen en mi investigación, teniendo en cuenta de sus especificidades. Intentaré asimismo trenzar los diferentes hilos que componen la variedad de experiencias vividas en primera persona en Parque Avellaneda, como estudiante de teatro, como actriz y como participante de la comunidad artística, para mostrar cómo algunas prácticas derivadas del trabajo artístico y de la gestión cultural pueden contribuir al desarrollo de una investigación etnográfica.

ELEGIR EL CASO: EPIFANÍAS, SERENDIPIAS Y DILEMAS

Según el antropólogo Roberto Da Matta, la primera etapa de trabajo de campo se caracteriza por “el uso –y hasta abuso– de la cabeza, cuando aún no tenemos ningún contacto con los seres humanos que, viviendo en grupos, constituyen nuestros objetos de trabajo” (DA MATTA, 2004, p.172). En esta instancia, el/la antropólogo/a se dedica a buscar cuanta más información posible acerca de la comunidad que visitará en futuro, recopilando estudios anteriores en archivos, libros, documentales, artículos escritos por otros/as. En esta fase, que el autor llama “teórico-intelectual”, el/la antropólogo/a experimenta un “exceso de conocimiento” (DA MATTA, 2004, p.172) previo del caso, que hace que el mismo parezca previsible, clasificable, ordenado y coherente. Sin embargo, en las dos siguientes fases, en las cuales el/la antropólogo/a se adentra en la experiencia directa y sensible del estudio de campo, con actores y actrices de carne y hueso, con vínculos, alianzas, conflictos, olores y colores, la situación se complica. Estas “complicaciones” han sido frecuentemente silenciadas en los manuales de antropología y hasta en las propias etnografías, que en pos de una supuesta objetividad rechazan las experiencias narradas en primera persona, como veremos más adelante, y omiten en el relato todas aquellas situaciones que representarían un obstáculo hacia la realización del objetivo del estudio. Además, si bien desde la propia academia se está mostrando cada vez más la obsolescencia de este modelo, cursando la carrera de Antropología en Italia, donde nací y me crié, había percibido cierta latente superioridad del modelo malinowskiano de trabajo de campo, que implicaba para los y las estudiantes identificar como nivel máximo de realización profesional la posibilidad de viajar a un lugar geográfica y culturalmente lejano, experimentar la enajenación derivada de esta distancia y garantizar así la (hoy cuestionada) “mirada objetiva”. Cuando, recién aterrizada en Buenos Aires en junio del 2014, “tropecé” con lo que es hoy en día mi campo etnográfico, me encontraba justamente en esta primera fase teórico-intelectual de la que sería mi primera (y probablemente única) experiencia de investigación malinowskiana: había obtenido una beca de tres meses para realizar el proyecto de investigación y cooperación *Artes y oficios en el Chaco Argentino* en el marco del “Proyecto Uni. Coo.” promovido por la Universidad de Turín (Italia), la misma en la que había obtenido hacía unos meses atrás el título de Magíster en Antropología Cultural y Etnología. El proyecto preveía una primera estadía en Buenos Aires, en la cual realicé investigaciones bibliográficas y establecí contactos con los y las antropólogos/os de la Cátedra de Folklore General de la Universidad de Buenos Aires. Pero en estos días se produjo además un encuentro fortuito por fuera de lo pautado en el proyecto: en un

centro cultural conocí a Leticia, actriz, directora de teatro y docente italo-argentina, quien me habló de una escuela pública de teatro callejero, el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos, cuya sede se encontraba en un espacio verde llamado Parque Avellaneda. Leticia me invitó a la Fogata de San Pedro y San Pablo, un evento en el cual dicha escuela estaba fuertemente involucrada² y que además ese año (2014) se encontraba enmarcado en una más amplia celebración llamada “Encuentro 10 en 100” ya que se cumplían diez años de la inclusión de la escuela de teatro callejero entre las ofertas formativas de la EMAD (Escuela Metropolitana de Arte Dramático³) y los cien años del Parque Avellaneda, declarado parque público en 1914 (RINDONE, 2022).

Mi participación en la Fogata 2014 se puede interpretar, empleando un término de la teoría auto-etnográfica de la cual hablaré más ampliamente en el próximo apartado (BÉNARD, 2019; ELLIS, ADAMS y BOCHNER, 2019) como una “epifanía”, es decir como un momento transformador y revelador que cambió el rumbo de los eventos, o bien como un caso de “serendipia” (GIGLIA, 2001) entendida como la posibilidad de encontrar cosas, personas, eventos o experiencias cuando se estaba buscando otra cosa completamente diferente. El interés que despertó en mí la participación en la Fogata no me permitía por supuesto desatender los objetivos de investigación y cooperación por los cuales había sido becada, pero las imágenes de aquella tarde en Parque Avellaneda se imprimieron en mi memoria e incidieron fuertemente en mi decisión de arraigarme en Buenos Aires.

Entre los años 2015-2016 fui entonces estudiante de esta escuela y pude constatar su unicidad a nivel nacional y latinoamericano por ser una propuesta formativa profesional, pública y gratuita en un lenguaje artístico históricamente marginalizado en las instituciones de enseñanza artística. Como he podido analizar en trabajos anteriores (RINDONE, 2020), la integración del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos en la oferta formativa de la EMAD fue un hito en muchos aspectos: para La Runfla, grupo de teatro callejero activo desde 1991 y principal impulsor de este proyecto educativo, significó en primer lugar la garantía de contar, de año en año, con una gran cantidad de artistas específicamente

2 La Fogata se realiza cada año el último sábado del mes de junio, y la participación activa de los y las estudiantes es parte de la propuesta pedagógica de la Escuela, con un importante trabajo de preparación previa al evento en el horario curricular (RINDONE, 2019).

3 La oferta formativa de la EMAD cuenta con distintas carreras: Formación del Actor / Actriz, Tecnicatura Superior en Puesta en Escena, Tecnicatura Superior en Escenografía, Profesorado de Teatro, Curso de Dramaturgia y el ya mencionado Curso de Formación del Actor / Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos. La institución depende, junto con los conservatorios de música Manuel de Falla y Ástor Piazzolla, el Instituto Vocacional de Arte Manuel José de Labardén y el Instituto de Investigación en Etnomusicología, de la Dirección General de Enseñanza Artística (DGEART) que a su vez depende de la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

formados para actuar en el espacio abierto y público. En épocas anteriores, para poner en escena una obra de teatro callejero, el grupo precisaba “convertir” actores/actrices de sala (o bien acróbatas, malabaristas, bailarines/as, etc.) en actores/actrices de calle, iniciándolos/as en las destrezas físicas y las habilidades vocales y actorales que este lenguaje artístico implica. Pero a nivel general, por lo menos en la escena porteña la creación de esta escuela significó también un paso hacia el reconocimiento de un género artístico popular en una institución de enseñanza artística pública, que se puede leer como una instancia de legitimación del mismo gracias a la garantía de continuidad ofrecida por la elaboración de una propuesta pedagógica. Sabemos que las instituciones y las formaciones son fundamentales para construir – o para poner en discusión – las “estructuras del sentir” (WILLIAMS, 2009), que a su vez organizan las emociones de un determinado grupo social en un determinado momento histórico y producen sentidos alrededor de los acontecimientos pasados o presentes articulándose particularmente en las formas artísticas⁴. Como señala Karina Mauro (2015) en su estudio sobre el teatro popular argentino, la histórica carencia de formaciones específicas en este tipo de lenguaje artístico comprometió su preservación, entre otras razones porque la actuación popular sufrió, en el campo pedagógico, la comparación con las formas hegemónicas de entrenamiento actoral, basadas sobre todo en métodos extranjeros como el de Stanislavski: de esta forma quedó afuera de las formaciones oficiales tanto a nivel nacional como municipal, y estuvo relegado a los talleres particulares de cada maestro/a⁵. Lo mismo vale para el teatro callejero, que a su vez tiene la ulterior complicación de arraigarse escénicamente en la calle, un espacio ya de por sí considerado “marginal”, y de ser un lenguaje artístico compuesto por distintas tradiciones criollas que tampoco gozaban de grandes reconocimientos a nivel institucional o que los estaban disputando en estos mismos años, como el circo criollo, la murga y otros géneros populares (CANALE, 2005; INFANTINO, 2014). En este sentido, no es casual que la sede del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos sea el Parque Avellaneda: este espacio público de la capital fue recuperado tras décadas de abandono gracias a una serie de iniciativas vecinales de las cuales participaron activamente distintos colectivos

4 Asimismo, la inclusión de un género popular como el teatro callejero en una carrera de formación actoral oficial sugiere algunas analogías con el concepto de “ethos” de Gregory Bateson (1998) en la medida en que se trata de una incorporación de un saber tradicional dentro de la estructura (colonial y occidentalizada) de una institución de enseñanza artística pública. Para seguir profundizando sobre la epistemología ecológica de Bateson y su aplicación en las pedagogías que buscan integrar los saberes tradicionales a la práctica educativa se recomienda la lectura de Rosa (2019).

5 Véase a tal propósito el trabajo etnográfico de Santiago Battezzati (2017) sobre la formación de los actores de teatro en instituciones no formales de enseñanza en Buenos Aires.

artísticos (entre los cuales se destacaron la Murga Los Descarrilados de Parque Avellaneda y el grupo de teatro callejero La Runfla) quedando definitivamente bajo la administración de la Mesa de Trabajo y Consenso (en adelante MTyC) a partir de 1997⁶. Sin embargo, a pesar de haber obtenido la Ley 1153/2003 que reconoce dicho organismo como centro de la gestión asociada del Parque Avellaneda entre vecinos/as y representantes del GCBA, las tensiones entre las dos partes y los intentos de atropellos a las normas establecidas sobre el manejo del espacio público fueron y siguen siendo muy frecuentes, como he podido analizar en otros trabajos (RINDONE, 2022). Por esta razón, la creación de una escuela de teatro callejero en el Parque Avellaneda significó también dar a conocer y asegurar continuidad a la disputa constante por mantener este territorio bajo la administración de la MTyC y defender la gestión asociada que permitió tanto la recuperación del parque como el florecimiento de la pluralidad de actividades artísticas y culturales que lo caracterizan. Dicha continuidad se hizo posible también gracias a la proliferación de grupos de teatro callejero que se produjo a partir de la fundación de la escuela, hoy reunidos en la Unión de Grupos de Teatro Callejero, que se perfila como un ulterior espacio de gestión cultural sobre el cual volveremos más adelante.

Al igual que muchos de mis compañeros/as viví esta formación como una experiencia totalizante, que trascendió lo meramente artístico y se consolidó en vínculos afectivos y sentidos de pertenencia duraderos. Por eso, se hizo necesario para muchos/as de nosotros/as dar continuidad a estos vínculos y sentidos, y las formas en las cuales se articularon estos compromisos fueron múltiples: en el caso de la cohorte 2015-2016 es destacable la creación del grupo Comediantes de la Legua, que se constituyó como grupo estable de teatro callejero con la voluntad de seguir representando el espectáculo con el cual habíamos egresado. En cambio, algunos compañeros y yo decidimos sumarnos a la propuesta de un grupo ya existente: en el 2017 participé entonces en la puesta en escena de una obra de teatro callejero con el grupo El Tomate, fundado en el año 2013 y dirigido por Leticia (la misma persona que, en 2014, me invitó a participar de la Fogata de San Pedro y San Pablo) en el cual confluyeron actores y actrices de diferentes “camadas” de la escuela de teatro callejero, así como actores y actrices provenientes de otras formaciones artísticas. Finalmente, en 2018 decidí retomar las herramientas adquiridas en la carrera de Antropología para estudiar en profundidad la presencia del teatro callejero en Buenos Aires, dedicándole mi proyecto doctoral, atendiendo también

⁶ La Mesa de Trabajo y Consenso es un organismo creado para llevar a cabo la gestión asociada del Parque Avellaneda tal como previsto en el Plan de Manejo redactado por vecinos/as, organizaciones barriales, colectivos artísticos y referentes del mundo académico (Red GAO y FLACSO) en 1996. El mismo prevé la co-participación de vecinos/as y referentes del Gobierno de la Ciudad en la administración de este espacio público.

la necesidad de encontrar mi propia manera de proyectar a futuro los vínculos y sentidos de pertenencia que la formación me había despertado. El estudio aborda el tema desde múltiples ejes de análisis: desde la historización del teatro callejero como género artístico popular renacido a partir de la “primavera democrática” de 1983 junto con otras artes tales como la murga, el circo o el tango (MARTIN, 2008; INFANTINO, 2014; INFANTINO; MOREL, 2015; MERCADO, 2018), a la elaboración de propuestas pedagógicas específicamente orientadas a dicha disciplina (RINDONE, 2021) y la recuperación del Parque Avellaneda gracias a la iniciativa vecinal y las tensiones con las instituciones gubernamentales privadas y públicas respecto a las dinámicas de gestión asociada (RINDONE, 2022), pasando por el análisis de las *performances* de diferentes grupos, sus técnicas de actuación y sus regímenes de representación (ANNECCHIARICO; RINDONE, 2022). Para esto, era preciso transformar mi experiencia personal de egresada, actriz y participante de la Unión de Grupos de Teatro Callejero en una base sólida para un trabajo de campo etnográfico.

Una primera dificultad consistió justamente en encontrar el punto de partida del trabajo de campo: la atracción que sentía hacia la comunidad artística de Parque Avellaneda no fue desde un comienzo un interés de tipo científico, ya que el impulso que me llevó a inscribirme en el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos, fue el genuino propósito de dar continuidad a mis anteriores estudios en el campo de la actuación y formarme en una disciplina, el teatro callejero, que hasta este momento no había ni siquiera imaginado que pudiera disponer de escuelas especializadas. Analizar *a posteriori* acontecimientos ubicados en una época en la cual yo no consideraba estar haciendo trabajo de campo altera necesariamente la investigación, en primer lugar el orden tradicional de sus fases. Además, si el momento en el cual estuve más en contacto con el caso etnográfico, es decir durante la cursada, yo no estaba organizando mi experiencia según los paradigmas de la observación participante o de otras metodologías de la investigación antropológica, entonces la elección del caso fue posterior a una parte muy importante del trabajo de campo. Aquí surge, por lo tanto, uno de los primeros “dilemas” que afectan mi investigación: ¿se puede considerar la experiencia que acabo de describir como una instancia de trabajo de campo? No cabe duda de que el verdadero punto de partida de la investigación propiamente dicha es la adopción de la mirada antropológica frente a las experiencias que acabo de relatar. Entonces, si identificamos en los años previos a este viraje una antesala del trabajo de campo etnográfico, ¿cuál es la manera más fructífera de analizar, sistematizar y re-elaborar los datos que emergieron de aquel momento a la luz de posteriores lecturas y reflexiones?

CECI N'EST PAS UN DIARIO DE CAMPO: CONVERTIR EJERCICIOS DE ESCRITURA EN REPERTORIOS ETNOGRÁFICOS

Como mencioné en el apartado anterior, las notas acerca de mis experiencias en la comunidad artística de Parque Avellaneda tomaron la forma de “diario de campo” recién desde el 2018, ya que en esta fecha resolví dedicar al teatro callejero mi investigación doctoral: sin embargo, no se puede decir que los tres años previos (2015-2017) carezcan de registro. Aquí me interesa sobre todo reflexionar acerca de las notas de campo, siempre teniendo en cuenta que la subdivisión de las instancias de trabajo de campo y el orden cronológico fijo de sus fases representan una convención ampliamente discutida. Para analizar el rol de lo empírico en la construcción textual, asumimos que la experiencia de campo y su narración no se desarrollan por separado sino que se entretajan y compenetran mutuamente (SIRIMARCO, 2019). Esta perspectiva muestra una vez más la obsolescencia de los modelos más tradicionales que pretendían separar los “datos de campo” (en los cuales se proyectaban las expectativas de objetividad) de las emociones, conflictos, imprevistos y demás experiencias sensibles vividas por el/investigador/a. Ubicando en los dos años de la cursada (2015-2016) un antecedente del trabajo de campo, es preciso señalar que, así como la experiencia etnográfica es inseparable de la redacción (formal o informal) de las notas de campo, en la formación actoral también es imprescindible el ejercicio de la escritura.

El cuaderno de cualquier estudiante del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los Espacios Abiertos es fundamental tanto en las instancias creativas, en las cuales se ensayan escenas, coreografías y canciones, como para tener un registro de las asambleas en las cuales se organizan eventos, varietés, compras de materiales escenográficos o para la construcción de insumos (en el caso de la escuela que analizo, zancos o máscaras) así como de las instancias de autoevaluación colectiva. Para ejemplificar las formas a través de las cuales desde la propuesta pedagógica se ha fomentado el ejercicio de la escritura, haré referencia a algunos fragmentos de mi propio diario del año 2016 en los cuales se puede reconstruir el proceso de los “engramas motores”: una técnica de caracterización de personajes presentada en la materia de Actuación para Espacios Abiertos y cuyo desarrollo abarca otras materias como Taller Integral, Musicalidad, Vestuario, etc. Podríamos decir que la técnica de los “engramas motores” representa una de las principales marcas distintivas de las actuaciones del grupo La Runfla, cuyos espectáculos se distinguen, entre otras cosas, por la presencia de personajes de rasgos animalescos, tanto en los movimientos como en la voz. El objetivo de esta técnica

actoral es desarrollar en el actor un cuerpo extra-cotidiano, que rompa con los patrones de movimiento de la persona y que se pueda destacar en la calle, es decir en un espacio en el cual la gente no se espera ver teatro: por ende, para usar una frase sistemáticamente repetida en la formación actoral, “hay que transformar al transeúnte en espectador” (notas de campo, 2015). La técnica de los engramas motores se nutre especialmente del teatro popular con tintes de grotesco criollo y de *clown*, y estas referencias están ideológicamente fundamentadas a través de la historia del teatro callejero en Buenos Aires y de su voluntad de mantenerse vinculado a tradiciones teatrales locales, o de todas formas latinoamericanas, criticando y poniendo en discusión las imposiciones técnicas provenientes del norte global (CARREIRA, 2001). Desarrollada de forma experimental durante décadas por el grupo La Runfla, la técnica de los “engramas motores” consiste en un trabajo de mimesis profunda a partir de un animal, del cual se imitan de forma minuciosa no solamente movimientos característicos como caminar, correr o comer, sino también la respiración, la mirada y todos aquellos micro-movimientos que lo caracterizan. Para iniciar el procedimiento, en la primera fase del segundo año, cada estudiante elige su animal y busca videos que lo retratan en diferentes situaciones, anotando en su cuaderno los recortes exactos en los cuales se muestran determinados movimientos:

(extracto de mi agenda personal: 30/04/2016)

PAVO REAL:

1. (min: 00.16-00.24) mira de frente
2. (min: 00.26-00.34) guiña un ojo, tuerce la cabeza
3. (min: 00.41-00.43) sacude la cabeza y la devuelve al otro lado
4. (min: 03.14-03.27) camina -desde la rodilla- rota los hombros y mueve la cabeza rítmicamente, 3 veces por cada paso (...)

Después de esta primera etapa de trabajo mayoritariamente extra-curricular e individual, los y las estudiantes empiezan a trabajar en dúos en el horario de cursada, observándose recíprocamente para facilitar la memorización de la secuencia de movimiento a través de la mirada externa del compañero/a. En esta búsqueda a través del cuerpo vuelve a jugar un papel fundamental el cuaderno de anotaciones, ya que a los movimientos anteriormente anotados se agregarían paulatinamente significados escénicos, frases, acciones:

(06/06/2016) PAVO REAL

guiña un ojo – para ver mejor – tuerce la cabeza (vio alguien que conoce) sacude la cabeza - “ah no no flashé flashé flashé”- la devuelve al otro lado

Al no poder asumir dicho cuaderno como un verdadero “diario de campo”, puesto que en este momento no había una mirada antropológica puesta en las experiencias que yo estaba

viviendo, la mejor forma de interpretar estas anotaciones y de integrarlas en el trabajo de campo que actualmente estoy desarrollando es la de utilizarlas como “archivo”, o bien como “repertorio”, en los términos sugeridos por Diana Taylor en su libro *EL archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas* (2016). En este texto, la autora opera la siguiente distinción:

la memoria archivística existe en documentos, mapas, textos literarios, cartas, restos arqueológicos, huesos, videos, películas, CDs, todos esos ítems que supuestamente se resisten al cambio [...] La memoria archivística trabaja mediante la distancia, temporal y espacial [...] logra separar la fuente del «conocimiento» del conocedor [...] Lo que hace que un objeto se vuelva archivístico es el proceso mediante el cual éste es seleccionado, clasificado y presentado para el análisis. El repertorio, por otra parte, representa la memoria encarnada: performances, gestos, oralidad, movimiento, danza, cantos, en breve, todos aquellos actos usualmente considerados efímeros, conocimiento no reproducible [...] El repertorio requiere presencia: la gente participa en la producción y reproducción de conocimiento por «estar ahí», ser parte de la transmisión. Opuesto a los objetos supuestamente estables en el archivo, las acciones que son repertorio no se mantienen iguales (selección y traducción de ADRIASOLA, 2006).

En términos de Taylor, los apuntes en mis cuadernos tomados durante los dos años de formación actoral serían un “archivo” en la medida en que están siendo seleccionados y reinterpretados para la investigación: sin embargo es el concepto de “repertorio” el más pertinente en este contexto, ya que en su calidad de “presente continuo”, que toma cuerpo en sus participantes, es el verdadero foco del análisis. En síntesis: no sería posible fundamentar un estudio antropológico sólo con base en las anotaciones escritas en mis diarios de aquella época, pero es posible utilizar dichas notas, junto con mis propias experiencias en calidad de “repertorio”, como complemento para reconstruir uno de los posibles procesos formativos en el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos, de la cual representan un documento fehaciente.

Para que estos recursos puedan servir como base para una investigación de tipo etnográfico, sin embargo, hay que disponerse a la difícil y a veces frustrante tarea de “descotidianizar” (RIBEIRO, 2004). Respecto a mis dos años de formación en teatro callejero, este ejercicio resulta particularmente arduo en cuanto, una vez más, se trata de una perspectiva *a posteriori* respecto a experiencias muy cotidianas, durante las cuales estaba completamente sumergida física y mentalmente. Si bien a partir de 2018 mis notas se reconfiguraron como notas de campo, enriquecidas con lecturas, debatidas y puestas en común frente a una comunidad académica, también es urgente rescatar (y no ocultar) aquellas anotaciones “despreocupadas” desde el punto de vista de estudiante de teatro y actriz.

Asumiendo la imposibilidad de percibirme como “outsider” (y sobre todo de ser percibida de esta forma por los demás actores del campo) encontré en la perspectiva auto-etnográfica, y en particular en la auto-etnografía de la investigación artística, un interesante hallazgo. La auto-etnografía representa “el acercamiento a la investigación y la escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) experiencias personales (auto) para entender la experiencia cultural (etno)” (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2019, p. 18). Este método cualitativo propone, por un lado, usar las herramientas metodológicas para analizar una experiencia que, como mencioné anteriormente, puede ser fruto de una “epifanía”, considerando las formas en las que otros/as experimentan epifanías similares. Por otro lado, sugiere “hacer que las características de una cultura sean familiares para los del grupo y los externos” (BÉNARD, 2019, p. 22). Esto se hace particularmente necesario a la hora de analizar la experiencia de la formación artística ya que la misma suele empezar con una “epifanía”, una revelación, un hito que marca la vida de quienes deciden dedicarse al estudio de una disciplina artística (LÓPEZ CANO; SAN CRISTÓBAL OPAZO, 2014). De ahí la necesidad de comenzar este artículo y la mayoría de mis trabajos con el relato de cómo el hallazgo casual del Parque Avellaneda en el año 2014 modificó mis planes al punto de determinar mi decisión de arraigarme en Buenos Aires. Pero más allá de lo meramente descriptivo y anecdótico de esta experiencia, la autoetnografía que propongo en mi proyecto es analítica y crítica, y se nutre de distintas tareas como la memoria personal, la cronología (observación de hitos y rutinas) y la auto-observación. En el caso de la formación artística, por ejemplo, releer las notas (que fueron tomadas sin pensar que un día serían revisadas con una inquietud antropológica), o revisar las fotos y los videos de la cursada, representa un ejercicio de memoria que en muchos casos es compartida. En los intercambios virtuales y presenciales en los que participo junto con la comunidad artística del Parque Avellaneda se perfila la tarea actual de integrar estos datos del pasado con los del presente, recopilados a través de la observación participante y de las entrevistas que estoy realizando en el marco de mi proyecto doctoral. Aquí es donde mayormente queda manifiesto el uso del “repertorio” en los términos descritos por Taylor (2016): junto con la comunidad construida alrededor del teatro callejero, participo de los eventos que marcan el calendario del Parque Avellaneda, repitiéndose y renovándose cíclicamente como en el carnaval bajtiniano (BAJTÍN, 1994). El estudio de las prácticas culturales, en su dimensión performática, constructora de identidades, (re)generadora de tejidos sociales y transmisora de memoria, no puede quedar supeditado a un mero trabajo archivístico sobre los documentos - filmicos, fotográficos, sonoros, etc.- producidos a partir de estos eventos, sino que necesita de un constante intercambio con los sujetos - individuales y/o grupales - que los protagonizan. Partiendo de esta premisa, dedicaré el último apartado de

este trabajo a una reflexión acerca de cómo estos intercambios con la comunidad artística del Parque Avellaneda y, sobre todo, mi participación en distintas instancias de la labor militante anteriormente mencionada, constituyen un primer paso hacia una etnografía participativa.

HACIA UNA ETNOGRAFÍA PARTICIPATIVA: NUEVAS INSTANCIAS DE TRABAJO DE CAMPO, ELABORACIÓN Y PRESENTACIÓN DE LOS DATOS

En este último apartado describiré brevemente algunas de las principales reconfiguraciones del trabajo de campo que está en la base de mi investigación, y que representan una consecuencia directa de la multiplicidad de roles que adquirí respecto a la comunidad artística del Parque Avellaneda. Los reencuentros entre grupos de egresados/as suelen estar empapados de recuerdos y de anécdotas que se cuentan y se repiten, al igual que en una reunión familiar. Estos ejercicios de memoria reiterados (y acaso reformulados y repensados con el paso del tiempo) favorecen el acceso a más versiones del mismo acontecimiento y por ende a la posibilidad de pluralizar los puntos de vista y las vivencias a la hora de analizar, en este caso específico, la formación actoral en teatro callejero. Como mencioné en el primer apartado, haber sido estudiante del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos representa una experiencia bisagra en la vida de la mayoría de sus egresados/as. Esto se debe a la intensidad de los vínculos que se crean no solamente al interior del curso, sino también con el equipo docente y con todos los egresados y egresadas de años anteriores que, una vez terminado su ciclo, siguen pululando por el Parque Avellaneda. Las ocasiones en las cuales se producen estos reencuentros son múltiples: desde estrenos y funciones de espectáculos callejeros, pasando por eventos más “masivos” que involucran vecinos y vecinas como la Fogata de San Pedro y San Pablo o la Marcha por la Memoria, la Verdad y la Justicia Orletti-Olimpo (convocada por la Mesa de Trabajo y Consenso del Ex Centro Clandestino de Detención, Tortura y Exterminio “Olimpo”⁷, con la cual la MTyC Parque Avellaneda tiene una histórica alianza), la Feria de las Alasitas o la celebración del Inti Raymi convocada por el grupo Wayna Marka, un colectivo de inmigrantes bolivianos muy activo en el lugar⁸, o bien instancias de reunión de la Mesa de

7 Dichos eventos ligados a la memoria histórica del barrio fueron analizados en Autorx (2018) y serán indagados más en profundidad en trabajos futuros.

8 Actualmente está en curso la elaboración de un análisis más pormenorizado de la participación de la comunidad

Cultura de la MTyC Parque Avellaneda (en la cual se planifica la actividad cultural del Parque Avellaneda teniendo en cuenta las producciones de todos los colectivos artísticos activos en el territorio), del Centro de Estudiantes de la EMAD o de la Unión de Grupos de Teatro Callejero⁹. Complementarios a estos, otros eventos que interesan más puntualmente a la comunidad de estudiantes y egresados/as de la escuela son, por ejemplo, las varietés a través de las cuales los y las estudiantes de segundo año recaudan fondos para solventar los costos de producción de la obra final, las funciones de la obra de comprobación de los dos cursos, distintas instancias de manifestación de disenso en los cuales son convocados/as a participar que refieren a la protección del Parque Avellaneda o, como en el caso que veremos más adelante, del propio trabajo de artistas callejeros/as amenazado por ordenanzas municipales represivas. Cada una de estas ocasiones representa un espacio privilegiado para realizar la observación participante sobre el presente de la comunidad artística, pero también para regenerar junto con sus participantes memorias del pasado que también confluyen, oportunamente sistematizadas, en el bagaje de mi investigación.

En línea con Ellis, Adam y Bochner (2019) la autoetnografía comprende todas las fases del trabajo de campo, que, como mencioné al principio, no están separadas entre sí, sino que se compenetran constantemente entre ellas. Coincido con Chang (2019) en sostener que un criterio para distinguir la autoetnografía de otros métodos, e incluso de otros géneros literarios, es la elaboración posterior de los datos por parte del/a antropólogo/a, desde la cual se propone derivar categorías de análisis, hipótesis, teorías o conceptualizaciones más complejas que la mera narración de la experiencia. Estos aportes representan un punto de partida para reformular los intercambios entre academia y campo etnográfico, dando pie para ulteriores reflexiones, acerca de las formas de elaboración y presentación de los datos, así como de las reconfiguraciones de las instancias de trabajo de campo.

Cuando, en el 2018, tomé la decisión de dedicar mis estudios doctorales al teatro callejero, surgieron distintas preocupaciones, entre las cuales ¿cómo sostener mi participación

boliviana en los proyectos de gestión asociada del Parque Avellaneda así como de sus eventos culturales y religiosos, y particularmente en relación a la celebración de los rituales andinos anteriormente mencionados. Este aspecto servirá como disparador para poder indagar de forma cruzada el concepto de “diversidad cultural” en los términos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y en los de la Mesa de Trabajo y Consenso.

⁹ Estos aspectos (la participación de artistas vinculados/as al teatro callejero a la Mesa de Trabajo y Consenso y al Centro de Estudiantes de la EMAD) están siendo analizados a la luz de la amplia bibliografía producida por miembros del Equipo de Antropología de la Cultura y el Patrimonio de la Universidad de Buenos Aires, en el cual se /desarrolla como un eje de investigación el estudio de la organización política de artistas, en particular ligados/as a las denominadas “artes populares” como el circo (Infantino, 2021) el tango (Morel, 2018) y el teatro comunitario (Mercado, 2018), entre otras.

en los espacios de reunión y de encuentro sin formar parte de un grupo estable? Al poco tiempo, la noticia de la presentación del proyecto de Ley de reforma del Código Contravencional de la Ciudad de Buenos Aires por parte de la Legislatura Porteña sacudió no solamente a la comunidad artística del Parque Avellaneda, sino a todos los y las trabajadores/as del espacio público de la capital. El proyecto de reforma restringía muy duramente el trabajo de los y las artistas en la vía pública, con severas sanciones que preveían multas e incautaciones de instrumentos de trabajo, y hasta el fomento de denuncias anónimas por “ruidos molestos” (INFANTINO, 2021). A raíz de estas medidas se convocó a una serie de asambleas en el Antiguo Tambo del Parque Avellaneda para organizar la participación de los grupos de teatro callejero ahí presentes a la más amplia movilización bajo el lema “El Arte Callejero No Es Delito”. Las marchas y asambleas frente a la Legislatura Porteña representaron entonces el momento de viraje hacia una nueva instancia de etnografía participativa en la cual presencié cada reunión, pinté pancartas y concurrí a las distintas jornadas de lucha. A raíz de esta emergencia se creó en el Parque Avellaneda una comisión llamada “De la Calle” que, a través del homónimo grupo de WhatsApp, convocaba a las reuniones a través de las cuales se compartían novedades sobre cómo iba avanzando el intento de reforma y se planificaban las diferentes instancias de movilización en respuesta a la misma. A lo largo de los años siguientes, De la Calle empezó a reconfigurarse incluyendo cada vez más actores y actrices de los distintos grupos de teatro callejero activos en el Parque Avellaneda hasta devenir en lo que hoy se denomina Unión de Grupos de Teatro Callejero: una comisión de gestión cultural implicada, en consonancia con la Mesa de Cultura de la MTyC, en la planificación de la agenda cultural del Parque Avellaneda siguiendo el modelo de “militancia artística” anteriormente mencionado. De acuerdo con la categorización propuesta por el antropólogo peruano Victor Vich (2021), podemos considerar la labor de los y las artistas que conforman la Unión de Grupos de Teatro Callejero como un compromiso de militancia artística, que prevé “la activación de cambios culturales” a largo plazo a través de un “trabajo de hormiga” o “de base” (VICH, 2021, p. 24). En el caso del teatro callejero esto se debe además a la profunda conexión que este género popular (sobre todo las experiencias que se terminaron arraigando en el Parque Avellaneda y que son interés de este trabajo) conserva con sus orígenes en el “teatro militante” de las décadas del ‘60 y ‘70 (VERZERO, 2013), donde se ponía fuertemente el acento en el potencial revolucionario del teatro y se intentaba desdibujar la correlación directa entre las artes escénicas y el edificio teatral, a su vez asociado con un modelo de arte elitista y burgués.

La participación en las jornadas de asamblea y lucha, además de las primeras reuniones de la Unión de Grupos de Teatro Callejero, necesitaban un análisis que tuviera en cuenta mi rol

activo en estas instancias, motivo por el cual, de acuerdo con las categorías nativas que toman distancia del activismo artístico o “artivismo” contemporáneo (VERZERO y MANDUCA, 2019) y se identifican, como dije, más bien con la “militancia artística”, tuve la urgencia de indagar en la (amplia) literatura sobre etnografías colaborativas que, a la vez de “traicionar” el cánón clásico que implicaba el distanciamiento del campo para aportar credibilidad al estudio, pusieran también el foco en el compromiso ético de los y las antropólogos/as con las comunidades estudiadas y las causas políticas que en ellas se impugnan (ESTALELLA; SÁNCHEZ CRIADO, 2018). De esta forma, pude poner en diálogo mi caso con otros que también se habían gestado en ámbitos de militancia, no necesariamente artística, como por ejemplo el trabajo de Sol Hurtado (2016) sobre una “villa” del sur de la ciudad de Buenos Aires o el de Javier Ortega Fernández (2020) sobre el movimiento antidesahucios en Alicante (España). Ambas investigaciones se identifican como “etnografías militantes” y encuentran en la práctica militante una dimensión adicional para el estudio antropológico, no sólo como “puerta de entrada” al campo, sino como práctica generadora de “conocimiento situado”, en los términos planteados por Donna Haraway (1995).

Como ocurrió con la mayoría de las realidades artísticas del país, la emergencia sanitaria debida a la pandemia de Covid-19 puso en evidencia las dificultades preexistentes respecto al trabajo artístico y pedagógico, obligando a los y las artistas a buscar soluciones alternativas para sostener tanto el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos como la labor artística y cultural. Desde la EMAD se organizó un interesante ciclo de charlas abiertas coordinado por Araceli Arreche, profesora de Historia, Dramaturgia y Estética del Teatro Callejero, en las cuales cada uno de los grupos invitados se encargaba de presentar un tema relativo al teatro de calle en consonancia con su propia experiencia¹⁰. Por su parte, la escuela como otras realidades formativas reformuló sus propuestas pedagógicas adaptándolas a la plataforma Zoom, agregando la iniciativa de abrir las clases virtuales también a los egresados/as de años anteriores. En febrero del 2021 La Runfla, aprovechando la flexibilización de las medidas de distanciamiento, pudo finalmente estrenar su espectáculo “Fragmentos de oscuridad: los caprichosos objetos del destino”, una adaptación de la obra “Los Ciegos” de Maurice

¹⁰En el primer encuentro, Héctor Alvarellos, director de La Runfla y ex director y fundador del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos, dictó la charla “Teatro Callejero en Argentina: su historia y prácticas”. El segundo encuentro fue a cargo del grupo La Tramoya de Santa Fe y se tituló “Lo grupal en el teatro callejero: permanecer y transcurrir”. El tercero, dictado por el grupo Caracú, se llamó “Somos territorio”; el cuarto, organizado por Comediantes de la Legua se tituló “Construyendo grupalidad” y el último, a cargo del grupo La Runfla, fue sobre su propia trayectoria y se tituló “Rumbo a los treinta años”. Todos los encuentros virtuales se pueden ver en el canal de YouTube de la escuela “Actuación en Espacios Abiertos EMAD”. Disponible en: <https://www.youtube.com/channel/UC1iJXxkGeX3Qa6HzslmdmnQ>.

Maeterlinck. Salvo el día del estreno, al cual asistí como espectadora, en las siguientes funciones me ofrecí como asistente del grupo para llevar a cabo el “protocolo sanitario” planificado para evitar los contagios entre el público, que consistía en entregar las entradas, que como siempre eran a la gorra pero con reserva previa para evitar aglomeraciones, repartir alcohol en gel y tratar de mantener el distanciamiento entre los espectadores a lo largo de la obra, que preveía algunos desplazamientos. Luego de una nueva temporada de distanciamiento los re-estrenos en el Parque Avellaneda de las obras ensayadas durante la pandemia se multiplicaron, y más adelante, el 20 y 21 de noviembre 2021, se organizó además el Encuentro de Grupos de Teatro Callejero, que tuvo lugar en ocasión de los festejos para los treinta años de actividad del grupo La Runfla, y que vio la participación activa de todos los colectivos de teatro callejero del Parque Avellaneda y de un grupo “hermano” de la ciudad de Santa Fe, La Tramoya, que mantiene un vínculo afectivo y artístico con La Runfla desde sus inicios.

Al organizar mis notas en los días siguientes a estos eventos, no obstante, volvieron a surgir los interrogantes acerca de cuestiones tan arraigadas en la teoría y en la práctica antropológica, en particular el problema de la objetividad. En este caso, el hallazgo teórico que echó luz sobre dichos interrogantes fue el trabajo de Jeanne Favret-Saada sobre la brujería en la región francesa del Bocage, que indaga puntualmente la noción de afecto y el estado de “ser afectado” como recurso para la práctica etnográfica (FAVRET-SAADA, 1990). La autora deconstruye la tendencia de la antropología al estudio puramente intelectual de la experiencia humana y, en términos de producción académica y cultural, propone desligar la disciplina del mero “entendimiento” para rehabilitar la noción más antigua de “sensibilidad”. Pero sobre todo, la antropóloga arremete contra la dicotomía “ellos/nosotros” siendo que, para la antropología clásica, “ellos” (los “nativos”) tienen supersticiones, creencias, afectaciones y “nosotros” (los antropólogos) tenemos la verdad en forma de pensamiento científico. En base a estas dos críticas fundamentales, la autora describe cómo el “ser afectada” fue en su trabajo de campo una clave de acceso al estudio de la brujería y no un obstáculo. Un párrafo en particular llamó mi atención y me hizo sentir identificada: “Al principio, tomaba una gran cantidad de notas apenas llegaba a casa, pero era para calmar la angustia de haberme comprometido personalmente” (FAVRET-SAADA, 1990, p. 63). Un concepto parecido es el de “impregnación” propuesto por el antropólogo italiano Leonardo Piasere (2002). El término es utilizado en el ensayo “El etnógrafo imperfecto” para referirse a la situación en la que un objeto se impregna de una sustancia, pero sin modificarse en su esencia, dejándose simplemente marcar por ella. Dicha situación sirve como metáfora para pensar las condiciones en las cuales muchas veces hacemos trabajo de campo, dejándonos afectar por lo que observamos y vivimos (por más que sea ajeno

a nuestra cultura, ideologías, creencias) sin que esto modifique nuestro eje personal. Para llevar a cabo una buena investigación, según Piasere, hay que saber balancear estas dos instancias, en lo posible retroalimentándolas, porque si los datos, los materiales de archivo, las encuestas y las referencias bibliográficas son importantes, la “impregnación” es lo que permite que el/la etnógrafo/a adquiera la comprensión de la cultura que está estudiando a través del sentido de pertenencia grupal de las personas con las que comparte su trabajo de campo.

Puesto que la “ilusión metodológica” de la objetividad en la práctica etnográfica ha sido repensada ¿cómo se traduce esto en la presentación de los datos? Se trata tal vez de uno de los dilemas epistemológicos más importantes de las ciencias antropológicas: las producciones científicas del pasado, los “clásicos” a través de los cuales todos y todas nos formamos, construyeron un modelo de práctica y de escritura etnográfica validado en base al borramiento de la subjetividad del/a antropólogo/a, por ende es preciso aplicar estas mismas reflexiones a la presentación de los datos etnográficos. De acuerdo con las pretensiones de neutralidad vigentes en el pasado de nuestra disciplina, se optó por mantener forzosamente una separación entre la experiencia personal y profesional. Para eso, lo primero que había que evitar para construir una narración verdaderamente científica era escribir en primera persona. Un caso emblemático en este sentido fue la etnografía *Never in Anger* de Jean Briggs (1970), criticada por haber usado la primera persona y por esto descalificada por “visceral” y rebajada al rango de “novela” (SIRIMARCO, 2019, p. 49). Sin embargo, el ocultamiento de la subjetividad del/la antropólogo/a, además de reforzar la separación errada entre “ellos/as” y “nosotros/as” anteriormente mencionada, termina también falseando los resultados de la investigación ya que “su esfuerzo por analizar las reacciones de los otros no alcanza, si él olvida analizar sus propias reacciones hacia los otros” (GHASARIAN, 2008, p. 16). A partir de la década de los ‘70 se empezó a considerar el trabajo de campo no sólo como un registro, sino también como una producción de la realidad social y al/la etnógrafo/a - cuya subjetividad está además socialmente determinada por género, clase, raza, orientación sexual, etc. - como un/a profesional capaz de integrar y relacionar su *background* cultural y la esfera emocional con los elementos que emergen del campo. Esto se refleja en etnografías que dejan espacio a la narración en primera persona de un sujeto situado, relatan y analizan sensaciones, crean imaginarios. Puesto que la etnografía no puede volverse un mero género literario (RAPPAPORT, 2007) y tampoco solamente una forma de dar voz a sujetos silenciados o una forma de testimonio -“esto es así porque yo estaba allí” (GHASARIAN, 2008, p. 14) -, es importante desplegar las herramientas que ofrece para analizar las experiencias. Desde el punto de vista práctico, considero estar escribiendo y pensando con otras personas, pero la responsabilidad ante el mundo académico

respecto a las producciones escritas es mía. Sin embargo, si la legibilidad, la fluidez o la coherencia de mis producciones me legitiman frente a la academia, esto no es garantía de comprensión de lo que es vivido por los demás actores sociales (CLIFFORD; MARCUS, 1986). Para sortear estas dificultades, que pueden derivar de una separación excesivamente rígida entre el mundo académico y el campo etnográfico que elegí - que, a su vez, se compone de subjetividades dotadas de herramientas teóricas para pensar tanto su actividad política como su labor artística- he implementado a lo largo de estos años diferentes estrategias para facilitar la compenetración entre estos dos campos. En primer lugar, destaco mi participación activa en los eventos de teatro callejero organizados por los y las artistas, que implica sumarme a iniciativas propias de ellos/as, como participar de una asamblea o de una jornada de lucha, ayudar en la asistencia técnica de una función o asistir a los eventos. En segundo lugar, también propuse en calidad de antropóloga e integrante de distintos equipos de investigación algunas instancias de intercambio con el mundo académico que fueron muy apreciadas por los y las artistas, especialmente en formato de entrevista pública, en modalidad presencial o virtual. Esta dinámica tiene el objetivo de promover espacios de autorreflexión para los y las artistas en un contexto distinto al de la entrevista antropológica, ya que en algunas ocasiones estas mesas redondas fueron ubicadas en el marco de encuentros de teatro callejero como una de las actividades en programa, por ejemplo en el caso de la entrevista pública “Teatro callejero: un permanente estado de resistencia” acerca de la actividad de tres grupos de teatro callejero durante la crisis del 2001¹¹, que fue parte del evento “Detenerse para continuar: homenaje a Fernando ‘Trompa’ González”. En otra ocasión, se realizó por la plataforma Zoom la entrevista abierta “La calle como escenario: cruces, trayectorias y aprendizajes del teatro callejero y comunitario” con referentes de estos dos lenguajes artísticos, algunos de los cuales habían compartido la experiencia del “resurgimiento” de las artes populares en el espacio público en los años de la llamada “primavera democrática”¹². Estas dinámicas de intercambio trabajan en un sentido contrario respecto al viejo concepto de “devolución” en antropología, un concepto extremadamente problemático en la medida en que “lleva implícita la idea de un investigador que recoge datos y devuelve teorías o explicaciones” (PADAWER, 2008, p.4). De acuerdo con Padawer, concibo la investigación como una construcción intersubjetiva de conocimiento, en

11 La entrevista completa se puede leer en el libro “Memorias de la crisis. El 2001 desde el prisma teatral”(2021) disponible online en la página web de la Editorial Libretto: <http://www.edlibretto.com.ar/memorias-de-la-crisis-el-2001-desde-un-prisma-teatral/>.

12 La charla “La calle como escenario: cruces, trayectorias y aprendizajes del teatro callejero y comunitario” está disponible en Youtube en el canal del Grupo de Estudio sobre Teatro Contemporáneo, Política y Sociedad en Latinoamérica: <https://www.youtube.com/watch?v=4uxNNsqU3jw&t=870s>.

constante diálogo con los y las artistas de teatro callejero y en una dinámica de co-teorización, entendiendo esta última como “la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto un cuerpo de teorías antropológicas como los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores” (RAPPAPORT, 2007, p. 204). Estas metodologías, si cruzadas con las prácticas de “investigación militante” anteriormente relatadas, además de desarrollar nuevas teorías que tengan realmente en cuenta las interpretaciones de los sujetos estudiados, pueden habilitar nuevos espacios de intercambio entre el mundo académico y, en este caso, el artístico que puedan traducirse en acciones que pongan el conocimiento en función de la transformación social (MALO, 2004; ORTEGA FERNÁNDEZ, 2020).

REFLEXIONES FINALES

En el presente trabajo propuse una revisión metodológica para abordar un trabajo de campo que genera necesariamente dilemas, preguntas y desafíos, y que lleva intrínsecamente la inquietud de reconfigurar mi posicionamiento hacia una comunidad a la cual pertenezco y con la cual me vinculo desde una pluralidad de roles. En la elección de la metodología para sortear (o por lo menos reducir) estas dificultades influye necesariamente la auto-percepción del/la etnógrafo/a como *insider* u *outsider*: en el caso de *insider*, es decir el que más se acerca a mi situación, su relación con el campo y sus reglas tienen menos mediaciones, por lo tanto el ejercicio es el de desarrollar un distanciamiento con el propio universo cultural o “descotidianizar” (RIBEIRO, 2004). El recorrido que elegí para ordenar mis reflexiones, a través de tres instancias fundamentales de trabajo de campo etnográfico, muestra la necesidad de entrecruzar las fases teórico-intelectuales, la redacción de las notas de campo y la presentación de los datos, más que concebirlas como compartimentos separados. En este entrecruzarse de metodologías aparecen también distintas contribuciones teóricas que funcionan como soporte para analizar este conjunto; por ejemplo, la auto-etnografía de la formación artística (LÓPEZ CANO; SAN CRISTÓBAL OPAZO, 2014) es útil para ubicar la experiencia personal en el relato etnográfico, identificar las “epifanías” que llevaron al acercamiento con el campo y analizar *a posteriori* los datos en pos de la elaboración de teorías que tengan en cuenta las subjetividades de los/las investigadores/as. La misma inquietud se aplica a la instancia de producción académica y de presentación de los datos, en la cual apuesto a la elaboración de informes etnográficos que incluyan y analicen críticamente mi integración con el contexto estudiado

en una construcción textual donde la experiencia vivida y su narración se retroalimentan mutuamente (SIRIMARCO, 2019). Así como no se excluye la subjetividad del antropólogo/a de las narraciones, poniendo en vía de deconstrucción la noción de “objetividad” tan limitante en nuestro oficio, tampoco se oculta la influencia del accionar, del sentir y del saber de los sujetos estudiados, que, por un lado, toman iniciativas de organización colectiva con objetivos diversos (pedagógicos, artísticos, políticos y de gestión cultural) a las cuales me sumo y, por otro, participan de los intercambios académicos que les propongo adoptándolos como espacios tanto de auto-reflexión como de difusión de su labor artística. Éstas son las estrategias a través de las cuales apunto a desarrollar mi investigación desde un lugar militante y colaborativo, que busque generar acciones y cambios sociales (MALO, 2004; HURTADO, 2016; ESTALELLA; SÁNCHEZ CRIADO, 2018; ORTEGA FERNÁNDEZ, 2020) y en constante co-teorización (RAPPAPORT, 2007) con los y las artistas que protagonizan la investigación. Pensando los dos años en los cuales fui estudiante del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos no sólo como una estrategia de acceso al campo, sino como una instancia previa al trabajo de campo, encontré la forma de utilizar notas y registros de la cursada y de los años siguientes como “archivo” para reconstruir, a la luz de la literatura antropológica y de los intercambios en el ámbito académico, la experiencia de esta formación actoral. Asimismo, las experiencias que sigo vivenciando, interpretando y analizando junto con la comunidad artística del Parque Avellaneda se han vuelto un “repertorio” para la investigación antropológica, tal como lo plantea Diana Taylor (2016). Finalmente, reconstruí algunas de las dinámicas empleadas desde que comenzó formalmente mi investigación doctoral para reconfigurar mi relación con los sujetos que estudio, con los cuales existen vínculos afectivos, artísticos y de compromiso político. Dichas reconfiguraciones llevaron necesariamente cambios respecto a mi propio rol en relación a la comunidad de artistas, que concibo como dinámico, flexible y ambiguo. Creo necesario, de hecho, hacer de esta ambigüedad un recurso (INFANTINO, 2017), cuestionar las dicotomías “adentro/afuera” y “nosotros/ellos” (FAVRET-SAADA, 1990) con respecto al campo etnográfico y apostar, cumpliendo roles y tareas diversas, a una etnografía participativa y comprometida.

REFERENCIAS

1. ADRIASOLA, Juan José. The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas. *Aisthesis*, n. 39, p. 163-168, 2006.

2. ANNECCHIARICO, Milena; RINDONE, Francesca. Actuar la nación. Afrodescendencia y representación racializada en prácticas artístico-teatrales en la Ciudad de Buenos Aires. **Etnografías Contemporáneas**, v. 8, n. 14, p. 34-58, 2022. Disponible en: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1109>. Acceso en: 26 abr. 2023.
3. BAJTIN, Mijail. **La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento**. El contexto de François Rabelais. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1994.
4. BATESON, Gregory. **Pasos hacia una ecología de la mente**. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998.
5. BATTEZZATI, Santiago. **Histriónicos y emocionales: la formación de los estudiantes en dos estilos de actuación en Buenos Aires**. 2017. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidad Nacional de San Martín, Tarapoto, 2017.
6. BÉNARD, Silvia. **Autoetnografía**. Una metodología cualitativa. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019.
7. BRIGGS, Jeanne. **Never in anger**. Portrait of an Eskimo family. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
8. CANALE, Analía. La murga porteña como género artístico. *In*: MARTIN, Alicia (comp.) **Folclore en las grandes ciudades**. Arte popular, identidad y cultura. Buenos Aires: Libros el Zorzal, 2005. p. 211-232.
9. CHANG, Heewon. Autoethnography as method. *In*: BÉNARD, Silvia (comp.). **Autoetnografía**. Una metodología cualitativa. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019. p. 43-57.
10. CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Writing culture: The poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.
11. DA MATTA, Roberto. El oficio del etnólogo o como tener “Anthropological Blues”. *In*: BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana (comp.). **Constructores de Otredad**. Buenos Aires: Antropofagia, 2004. p. 172-178
12. ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. Autoetnografía: un panorama. *In*: BÉNARD, Silvia (comp.). **Autoetnografía**. Una metodología cualitativa, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019. p. 17-42
13. ESTALELLA, Adolfo; Tomás SÁNCHEZ CRIADO (ed.). **Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices**. New York: Berghahn Books, 2018.
14. FAVRET-SAADA, Jeanne. Être Affecté. **Gradhiva, Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, n. 8. Paris: Musée de l’Homme, p. 3-9, 1990.
15. GHASARIAN, Christian. **De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos**,

- nuevas prácticas, nuevas apuestas. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008.
16. GIGLIA, Angela. Sociabilidad y megaciudades. **Estudios Sociológicos**, v. XIX, n. 3, p. 799-821, 2001.
 17. HARAWAY, Donna. Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. In HARAWAY, Donna. **Ciencia, ciborgs y mujeres**. La reinención de la naturaleza. Madrid: Cátedra, 1995. p. 313-346.
 18. HURTADO, Sol. Investigación y militancia: una propuesta de antropología enraizada. **QueHaceres, Revista del Departamento de Ciencias Antropológicas**, Filo, n. 3, p. 82-95, 2016. Disponible en: <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/quehaceres/article/view/2996>. Acceso en: 26 abr. 2023.
 19. INFANTINO, Julieta. **Circo en Buenos Aires: cultura, jóvenes y políticas en disputa**. Buenos Aires: INTeatro, 2014.
 20. INFANTINO, Julieta. De pasiones, compromisos e investigaciones de larga duración. Potencialidades y límites en una investigación colaborativa con artistas circenses. **Publicar en Antropología y Ciencias Sociales**, año XIV, n. XXIII, p. 31-52, 2017. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/73062>. Acceso en: 26 abr. 2023.
 21. INFANTINO, Julieta; MOREL, Hernán. Circo, murga y tango en Buenos Aires: Procesos de resurgimiento y Arte Popular en la postdictadura (1983). **Antropolítica, Revista Contemporánea de Antropología**, n. 38, p. 321-347, 2015. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41682/23723>. Acceso en: 26 abr. 2023.
 22. INFANTINO, Julieta. “El arte callejero no es delito”: procesos de politización de la cultura en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina, **Etnográfica**, v. 25, n. 3, p. 657-679, 2021. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/etnografica.10614>. Acceso en: 26 abr. 2023.
 23. LINS RIBEIRO, Gustavo. Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. In: BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana (comps.). **Constructores de otredad**. Buenos Aires: Antropofagia, 2004. p. 194-198.
 24. LÓPEZ CANO, Rubén, SAN CRISTOBAL OPAZO, Úrsula. **Investigación artística en música**. Problemas, métodos, experiencias y modelos. Barcelona: ESMUC, 2004.
 25. MALO, Marta. Investigación militante ayer y hoy. In MALO, Marta (ed.). **Nociones comunes**. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 34-39.
 26. MANDUCA, Ramiro; VERZERO, Lorena. Vocación por lo popular en el activismo artístico contemporáneo: temas, lenguajes y dilemas. **Encuentros Latinoamericanos (segunda época)**, v. III, n. 2, julio/diciembre, p. 149-164, 2019. Disponible en: <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/enclat/article/view/472>. Acceso en: 26 abr. 2023.
 27. MARTIN, Alicia. **Folclore en el Carnaval de Buenos Aires**. 2008. Tesis (Doctorado en

- Antropología) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008.
28. MAURO, Karina. La actuación popular porteña como patrimonio cultural intangible. *In: MINISTERIO DE CULTURA DE LA NACIÓN. Pensar la cultura pública. Apuntes para una cartografía nacional*, Buenos Aires: Subsecretaría de Cultura Pública y Creatividad, Ministerio de Cultura de la Nación, 2015. p. 177-183.
29. MERCADO, Camila. **Trayectorias de teatro comunitario en Buenos Aires**. Políticas culturales, autogestión y sentidos del arte en disputa. 2018. Tesis (Doctorado en Antropología) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2018.
30. MOREL, Hernán. Que siga el baile. Clausuras y fomento a las milongas en la ciudad de Buenos Aires. *In: HANTOUCH, Julieta; SÁNCHEZ SALINAS, Romina (comp.). Cultura independiente. Cartografía de un sector movilizad*o en Buenos Aires. Buenos Aires: Rgc Libros, 2018. p. 171-192.
31. ORTEGA FERNÁNDEZ, Javier. Revisión y limitaciones de la Investigación Militante en el estudio de los movimientos sociales. **Tendencias Sociales, Revista de Sociología**, v. 6, p. 133-158, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/ts.6.2020.29162>. Acceso en: 26 abr. 2023.
32. PADAWER, Ana. Contra la devolución: aportes de los conceptos de implicación y diálogo para las investigaciones antropológicas en contextos de gestión educativa. **Pap. trab. - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult**, n. 16, p. 1-12, 2008.
33. PIASERE, Leonardo. **L'etnografo imperfetto**. Bari: Laterza, 2002.
34. RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, n. 43, p. 197-229, 2007.
35. RINDONE, Francesca. La construcción de la memoria a través del teatro: una mirada sobre el arte callejero en Buenos Aires. *In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR*, 13., 2019, Porto Alegre. **Anais eletrônicos**, Porto Alegre: RAM, 2019.
36. RINDONE, Francesca. Procesos de legitimación del teatro callejero en el campo de las artes escénicas: el caso del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los Espacios Abiertos (EMAD). **Papeles de Trabajo**, v.14, n. 25, p. 46-61, 2021. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/166233>. Acceso en: 26 abr. 2023.
37. RINDONE, Francesca. Proyectos de gestión asociada del Parque Avellaneda. La participación de agrupaciones vecinales y colectivos artísticos en la recuperación de un espacio público. **Estudios Sociales Contemporáneos**, n. 26, p. 150-169, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.48162/rev.48.030>. Acceso en: 26 abr. 2023.
38. ROSA, Carlo. Una aproximación a los saberes tradicionales a través de la epistemología

- de Gregory Bateson. **Perfiles Educativos**, v. XLI, n. 164, p. 135-153. 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iissue.24486167e.2019.164.58848>. Acceso en: 26 abr. 2023.
39. SIRIMARCO, Mariana. Lo narrativo antropológico. Apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual. **Runa**, v. 40, n. 1, p. 37-52, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.34096/runa.v40i1.5545>. Acceso en: 26 abr. 2023.
40. TAYLOR, Diana. **El archivo y el repertorio**: La memoria cultural performática en las Américas. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.
41. VERZERO, Lorena. **Teatro militante**: radicalización artística y política en los años 70. Buenos Aires: Biblos, 2013.
42. VICH, Victor. **Políticas culturales y ciudadanía**: estrategias simbólicas para tomar las calles. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
43. WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y Literatura**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

Francesca Rindone

Doctoranda en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Magister en Antropología Cultural y Etnología por la Università degli Studi di Torino. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3044-1179>. E-mail: francesca.rindone@gmail.com

O preço e o pódio: saúde mental e grupos terapêuticos com universitários em Fortaleza¹

Price and the podium: mental health and therapeutic groups with university students in Fortaleza

Rafael de Mesquita Oliveira Ferreira Freitas

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Fortaleza, Ceará, Brasil

RESUMO

O presente artigo busca apurar quais fatores contribuem para o adoecimento psíquico de estudantes universitários e de que forma a atuação dos grupos terapêuticos com os estudantes atuam sobre este sofrimento. Investigo esse sofrimento, classificado como psíquico ou mental, a partir de uma pesquisa com dois grupos terapêuticos em duas universidades na cidade de Fortaleza, Ceará. Essas duas universidades foram selecionadas por ofertarem, durante o curso desta investigação, grupos terapêuticos voltados aos alunos com objetivos de lidar com as demandas relacionadas à saúde mental dos estudantes, além de oferecerem dois contextos acadêmicos distintos, o de uma universidade pública e de uma universidade privada. A pesquisa que fundamenta este artigo foi desenvolvida a partir de uma etnografia realizada nos anos 2018 e 2019, em Fortaleza/CE. Para este texto, apresento e analiso duas entrevistas realizadas com duas participantes dos grupos terapêuticos supracitados. As entrevistas são complementadas com materiais desenvolvidos e debatidos ao longo do período pelo qual se estendeu a etnografia, em especial aqueles obtidos nos encontros dos grupos terapêuticos. Ao fim deste texto trato das diversas possibilidades de ser estudante universitário. Mobilizo o argumento de identidade enquanto metamorfose para avaliar os efeitos da vida acadêmica sobre os estudantes ingressos na faculdade e o conceito de transferência de pavor (Transpavor) para analisar algumas das medidas terapêuticas empregadas no contexto analisado. Por fim, concluo discutindo modos de reconhecimento e acolhimento das narrativas podem

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

Recebido em 22 de março de 2022.
Avaliador A: 08 de maio de 2022.
Avaliador B: 05 de junho de 2022.
Aceito em 26 de junho de 2022.



contribuir para a construção e reconstrução de identidades dos estudantes e do bem-estar na academia.

Palavras-Chave: Saúde Mental, Universidade, Grupos terapêuticos, Narrativas, Emoções.

ABSTRACT

This article seeks to determine which factors contribute to the psychic illness of university students and how the performance of therapeutic groups with students act on this suffering. I investigate this suffering, classified as psychic or mental, from a research with two therapeutic groups in two universities in the city of Fortaleza, Ceará. These two universities were selected for offering, during the course of this investigation, therapeutic groups aimed at students in order to deal with the demands related to students' mental health, in addition to offering two distinct academic contexts, that of a public university and that of a private university. The research that underlies this article was developed from an ethnography carried out in the years 2018 and 2019, in Fortaleza/CE. For this text, I present and analyze two interviews with two participants of the aforementioned therapeutic groups. The interviews are complemented with materials developed and discussed over the period for which the ethnography was extended, especially those obtained in the meetings of the therapeutic groups. At the end of this text I deal with the different possibilities of being a university student. I mobilize the argument of identity as a metamorphosis to assess the effects of academic life on students entering college and the concept of transference of dread (Transpavor) to analyze some of the therapeutic measures employed in the analyzed context. Finally, I conclude by discussing modes of recognition and acceptance of narratives that can contribute to the construction and reconstruction of students' identities and well-being in academia.

Keywords: Mental Health, University, Therapeutic groups, Narratives, Emotions.

INTRODUÇÃO

Já não é novidade que diversas pesquisas têm quantificado a presença do sofrimento e adoecimento psíquico entre estudantes universitários. Ainda antes do surgimento da pandemia de COVID-19, a “ideia de morte” já afetava 10,8% dos estudantes de universidades federais e pensamento suicida 8,5% destes (ANDIFES, 2018). Podemos traçar também o reconhecimento

do problema por meio de um mapeamento de atividades que visam abordar e debater a temática do sofrimento mental no ensino superior. Exemplo disso é a criação de uma comissão, na Universidade de Brasília, para propor, de forma integrada, políticas de atenção à saúde mental e ao sofrimento psicossocial de estudantes (VELOSO, 2018). Na mesma linha, o Escritório de Saúde Mental, na Universidade de São Paulo, também conta com o objetivo de unificar ações voltadas a todos os alunos da universidade e fornecer orientações para unidades e departamentos específicos dentro desta universidade (USP, 2018). De forma mais recente, lidando com os impactos da pandemia de COVID-19, foi criado um curso de extensão, intitulado Guardiões da Vida, na Universidade Federal do Ceará, voltado para diferentes medidas de prevenção do suicídio e o apoio à população com histórico de tentativa de suicídio ou de ideação suicida (UFC, 2021).

Este artigo, embora aborde a saúde e o sofrimento psíquico de universitários, pretende contribuir com outro conjunto de pesquisas acerca do mesmo fenômeno. Sigo na linha de investigações que têm buscado o significado destas experiências de adoecimento nas trajetórias dos estudantes universitários, mas também das consequências na comunidade acadêmica como um todo. Neste campo, pesquisas como a de Holanda (2021), que investigou o adoecimento de estudantes de graduação em Pernambuco ou de Silva (2017), que pesquisou como o adoecimento e o sofrimento psíquico influenciou na trajetória de docentes, se aproximam do presente artigo.

O sofrimento que analiso nesta pesquisa não foi sempre um idioma importante para entender a experiência de tantos estudantes acadêmicos, mas, há alguns, anos este se tornou tema comum em conversas nos corredores das universidades, assim como reuniões de professores e, algumas vezes, em salas de aula. O bem-estar dos estudantes, mas não apenas deles e sim de toda comunidade acadêmica, surge nestas conversas como algo debilitado e exaurido. Os problemas às vezes se materializam em diagnósticos e CID's², mas em muitos casos eles aparecem de forma muito mais difusa. Curiosamente, entretanto, a presença desse sofrimento nem sempre é compreendida enquanto um problema. A progressiva redução de horas de sono, o nervosismo antes das avaliações, o receio de não estudar ou publicar o bastante são vistos, não raramente, como parte do mérito necessário e esperado. Ainda mais do que isso, o mal-estar passa a ser desejado também, como um preço pago para conseguir ser um bom estudante.

Apresento neste artigo os dados de uma pesquisa desenvolvida nos anos de 2018 e 2019 em duas universidades da cidade de Fortaleza/Ceará, a saber, Universidade Federal do Ceará

² CID é a sigla para Código Internacional de Doenças. Assim, diagnósticos como Ansiedade Generalizada, Transtorno de Pânico e Depressão possuem seus próprios códigos e são utilizados em atestados médicos.

(UFC) e Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Essas duas universidades foram selecionadas por ofertarem, durante o curso desta investigação, grupos terapêuticos voltados aos alunos com objetivos de lidar com as demandas relacionadas à saúde mental dos estudantes. Além disso, o desenvolvimento da pesquisa nas duas universidades abre a possibilidade de estudar as narrativas e experiências dos discentes entrevistados em dois contextos distintos, o de uma universidade pública e de uma universidade privada. Apesar de haver aspectos importantes na distinção entre o cenário e modelo das universidades, apresentarei aqui, por meios das trajetórias de duas estudantes que participaram dos grupos terapêuticos, aspectos comuns à experiência na universidade no que diz respeito ao adoecimento psíquico. O objetivo deste artigo é, ao apresentar as formas de funcionamento dos grupos terapêuticos em questão e a trajetória de duas estudantes que participaram de seus encontros, desenvolver uma análise das potencialidades e limitações destes grupos e suas abordagens no cuidado da saúde mental de universitários. Ao final do artigo, proponho aspectos que possam ser considerados no acolhimento e cuidado dos estudantes.

Nos relatos compartilhados nos grupos terapêuticos, os campos geralmente entendidos como saúde e doença mental, ou do sofrimento e adoecimento psíquico, trazem consigo uma pluralidade de temas, ou linhas (um emaranhado composto por família, trabalho, idade, mercado de trabalho, economia ou sexualidade, por exemplo), que, por questão de interesse de pesquisa, busco compreender entre queixas e suportes ao bem-estar na academia. Nas duas universidades onde desenvolvi esta pesquisa, a saber, UFC e UNIFOR, o atendimento aos estudantes na forma de grupos terapêuticos foi, dentre outros aspectos, uma forma de atender a uma demanda para além da capacidade destas universidades em termos da procura por atendimento psicológico e psiquiátrico, normalmente disponibilizado em unidades de apoio pedagógico ou clínicas escola. A dinâmica dentro de cada um dos grupos e a relação que eu mantive com cada um são bem distintas e serão apresentadas nos tópicos seguintes.

Identidade, enquanto uma ferramenta analítica, ajuda a compreender os processos de adoecimento e cuidado das estudantes. É principalmente em torno da construção e diálogo de uma identidade de aluno, em particular um aluno ideal, que as narrativas são analisadas aqui, como formas de apreender as diversas concepções de que é ser aluno universitário, dos desejos, medos, anseios, ansiedades, apostas e dificuldades que estão em jogo, para além do que já se conhece de qual seria o papel esperado a ser ocupado pelo aluno que ingressa na universidade e do que significa o processo de ensino.

Outro conceito que emprego na presente análise, em especial na análise de uma das narrativas, é o de Transpavor. Trata-se de neologismo criado por Bruno Latour (2002) a partir

do conceito de transferência de pavores formulado por Tobie Nathan. O uso que faço aqui tem aproximações, mas sem se confundir com aquele desenvolvido por Latour ou Nathan. Na corrente análise, Transpavor é utilizado para compreender o processo de mobilização de aflições em direção a uma estratégia de cuidado. O que me interessa é identificar a compreensão do que significa bom cuidado em cada grupo e as consequências das estratégias adotadas como respostas às aflições apresentadas.

Tomo a noção de “Pavor” como uma figuração possível do sofrimento vivenciado pelos universitários que participaram dos grupos nos quais esta pesquisa se desenvolveu. O conceito utilizado por Tobie Nathan tem dois sentidos: “o do encontro com um ser radicalmente diferente dos que se encontra habitualmente e o efeito desestruturante que decorre dele e determina uma diminuição da potência vital” (SIQUEIRA FILHO, 2016, p. 46). A ideia de transferência de pavores, que argumento ser o resultado de uma abordagem exclusivamente individualista destas aflições, não reconhece as redes que constituem o objeto de sofrimento que elas têm como objetivo descrever e atuar sobre (SIQUEIRA FILHO, 2016, p. 47):

“Frayeur” [Pavor], nos diz Nathan, tem a raiz em fragor, que indica a aparição de um afeto repentino e intenso. Em várias publicações de Nathan, ideias semelhantes são pinçadas nas teorias do adoecimento e da cura — i.e., da metamorfose — de vários povos. (SIQUEIRA FILHO, 2016, p. 46).

A seguir, trato da apresentação dos grupos terapêuticos e das premissas que orientam seu atendimento para, posteriormente, discutir as narrativas de alguns dos alunos que participaram destes grupos. Os grupos tiveram papel central nesta investigação, tanto de uma perspectiva metodológica quanto teórica. Eles foram os pontos nodais de encontro desses estudantes em processo de adoecimento e/ou sofrimento social. Foi por meio dos grupos que narrativas e trajetórias individualizadas assumiram um caráter mais coletivo. Argumento que o sucesso dos grupos terapêuticos ocorre ao realizar uma costura entre um contexto social acadêmico e as trajetórias individuais. O estudante, enquanto pessoa adoecida, continua sendo um ser relacional e não pode viver sua doença fora dos contextos sociais nos quais está inserido; este contexto e sua experiência de adoecimento vão atuar um sobre o outro (AURELIANO, 2012, p. 190).

A literatura antropológica sobre grupos terapêuticos mostra como tem sido ferramenta presente tanto em abordagens institucionais como informais diante de questões de saúde. Não raramente, a proposta dos grupos surge diante da incapacidade de outros meios mais consolidados de lidarem com os problemas sanitários e sociais presentes em dado contexto e/ou para lidar com limitações de tratamentos individuais ou medicamentosos. Um fator comum entre as diversas abordagens é que os grupos surgem como um modo coletivo de cuidado,

seja para “doenças compridas” (FLEISHCER; FRANCH, 2015), seja para doenças crônicas (AURELIANO, 2006). Não necessariamente o cuidado como forma recíproca aparece como fundamento dos grupos, como o caso do Grupo de Mindfulness que apresento a seguir, mas essa é a alternativa mais comum.

A etnografia de Fleischer com pessoas, especialmente mulheres, que convivem com “problemas de pressão” em uma região do Distrito Federal é particularmente interessante por mostrar a existência de grupos institucionalizados dentro dos serviços de saúde, o “Hiperdia” (FLEISHCER; FRANCH, 2015, p. 117), como também grupos mais informais criados principalmente a partir das formas de socialização e lazer das mulheres, tanto adoecidas quanto as cuidadoras (FLEISHCER; FRANCH, 2015, p. 223). No grupo institucional analisado nesse contexto, o objetivo maior é o de divulgar informações profissionais acerca da hipertensão com a intenção de auxiliar na adesão aos tratamentos. Porém, em ambos os grupos, as participantes também trocam informações sobre remédios, profissionais, instituições de forma a ajudar nos itinerários por hospitais, farmácias e postos de saúde.

O caso analisado por Aureliano (2006) se aproxima mais do apresentado nesta pesquisa por se tratar de grupos mediados por profissionais de saúde, mas criados com intuito explícito de ajuda mútua entre os pacientes. Aureliano pesquisou junto a dois grupos de ajuda mútua para mulheres acometidas pelo câncer de mama, em especial para mulheres mastectomizadas, em Campina Grande. Nos espaços estudados por Aureliano são “discutidos e negociados os (novos) significados sobre o corpo e a saúde da mulher a partir da experiência com o câncer de mama” (2006, p. 21). É essa possibilidade de debater os novos significados do adoecimento que me interessa na análise que apresento a seguir.

Por fim, ressalto ainda um caso de estudo recente, mas que apresenta enorme proximidade com a presente investigação. Castanho *et al* (2020) apresentam a experiência com grupos de apoio a permanência de estudantes na Universidade de São Paulo (USP), o Grupo Reflexivo de Apoio à Permanência da Universidade de São Paulo (GRAPUSP). As atividades do grupo partem de uma hipótese norteadora onde o sofrimento dos estudantes está conectado a uma desarticulação do viver junto no universo acadêmico (*Ibidem*, p.117). Assim, os grupos terapêuticos são elaborados como forma de atuar contra a ideologia individualizante que escorre para dentro da universidade e é reproduzida nela.

[O] espaço de um pequeno grupo protegido, como os grupos do GRAPUSP, pode ser fundamental para que se crie um ambiente de confiança que conjugue segurança e liberdade, visando o reestabelecimento de vínculos de cooperação capazes de sustentar em sentido amplo os sujeitos em suas atividades de estudo, promovendo saúde ao invés de adoecimento (CASTANHO *et al*, 2020, p.121).

A seguir, apresento os dois grupos terapêuticos a partir do qual esta investigação de desenvolveu. Cada um dos grupos possui uma premissa terapêutica distinta, e que serão apresentadas em seus tópicos. Evidencio como, a partir de determinadas premissas, cada grupo estabelece quais serão seus objetivos, o que será e o que não será acolhido em seus encontros.

Também cabe descrever a minha participação em cada um dos grupos e a forma como os relatos apresentados foram construídos. Em ambos os casos, os relatos apresentados são uma mescla de entrevistas feitas com ou sem auxílio de gravador e de forma pouca estruturada. As perguntas que guiavam as entrevistas eram bastante amplas. Em meus questionamentos, busquei saber como as estudantes se relacionaram com as dinâmicas dos grupos e como se deram suas trajetórias enquanto universitárias. Tais conversas podiam ser motivadas por um episódio ou atividade específica ocorrida nas sessões dos grupos terapêuticos ou por elementos narrados em suas próprias trajetórias. Com as participantes do Grupo de Mindfulness, todas as narrativas que apresento foram elaboradas em conversas fora das reuniões, visto que estas não possuíam momentos de diálogos com tema livre, como explico na seção seguinte. Já no Grupo de Autocuidado, tive uma atuação mais longa e ativa, atuando enquanto estudante, pesquisador e como assistente na coordenação das atividades. As informações que apresento ao longo deste artigo, no que se refere a este grupo, são a uma das atividades propostas e entrevistas posteriores feitas que tomaram os produtos do exercício feito em grupo como mote para a construção de trajetórias.

MINDFULNESS

O Grupo de Mindfulness, na UNIFOR, esteve centrado no tema “Bem-estar e controle da ansiedade no ambiente acadêmico”. A intervenção do grupo fez parte de uma pesquisa feita por um professor do curso de psicologia e um doutorando em saúde coletiva. A proposta de intervenção durou por um mês, com reuniões semanais. Por meio da participação nas reuniões, pude manter contato com algumas estudantes que aceitaram envolver-se nesta pesquisa ao longo dos meses seguintes.

A proposta terapêutica do grupo, fundamentada no Mindfulness, foi apresentada como uma técnica que deveria se somar ao leque terapêutico voltado a atender às demandas por redução de ansiedade e estresse. O grupo mirava desenvolver e treinar habilidades de controle da atenção, autoconsciência corporal, regulação emocional e de pensamentos, empatia e

compaixão.

O Mindfulness, como prática terapêutica, possui um vasto campo de pesquisas e publicações que delinea seus princípios, técnicas e aplicações. Enquanto algumas abordagens têm focado na transformação de experiências de sofrimento (TEASDALE; CHASKALSON, 2011; FELDMAN; KUYKEN, 2011) ou nas suas relações com a meditação budista (BATCHELOR, 2011; MAEX, 2011), a pesquisa que dá origem ao grupo terapêutico criado na Universidade de Fortaleza tem como objetivo criar ferramentas para manejar o estresse e potencializar a atenção. Esta opção metodológica acarreta uma seleção das demandas dos alunos para temas em torno de um melhor aproveitamento no uso do tempo e atenção para obter melhores aplicações nos estudos. A prática terapêutica foi introduzida nos encontros como algo apartado de suas origens budistas³.

O aspecto da tradição cultural e religiosa é, em algumas vertentes do Mindfulness, uma ponte para o desenvolvimento científico da “Atenção Plena”, uma das formas como Mindfulness é traduzido para o português. Sob o rótulo de científico estão referências às ciências da saúde, especialmente em traduções da tradição religiosa em termos aplicáveis às neurociências, medicina e psicologia. A desvinculação das práticas religiosas é feita por meio da junção de técnicas oriundas do budismo com estudos e termos das ciências citadas, transformando o Programa de Mindfulness em pacotes estruturados que podem ser reproduzidos em outros contextos, como empresas e universidades. Um dos nomes de destaque na criação do Mindfulness enquanto técnica terapêutica é o de Jon Kabat-Zinn. Este professor estadunidense é fundador do “Mindfulness-Based Stress Reduction” (MBSR), um programa de redução de estresse com duração de oito semanas. Durante as quatro semanas, com os estudantes da UNIFOR, foi aplicado uma versão reduzida deste programa.

A atuação do Grupo de Mindfulness aponta para a insulação de campos da vida social, algo que está presente em diversas pesquisas sociológicas. A prática de separar religião, ciência, economia e política é, há algum tempo, questionada enquanto um fundamento da modernidade. Latour, por exemplo, propõe que o mundo dito moderno é muito mais habitado por híbridos que atravessam essas fronteiras, do que por atividades purificadas (LATOUR, 1994, p. 16) ou por insulações de esferas da vida, sem intermediários.

No campus da UNIFOR, os encontros do Grupo de Mindfulness ocorreram durante os meses de abril e maio. As comunicações entre os participantes do grupo também se davam

³ A separação entre aspectos apresentados como científicos de outros entendidos como pertencentes a alguma religião ou prática mística são comuns também em alguns centros espíritas, como, por exemplo, o que foi debatido e discutido por Waleska Aureliano (2011).

por meio de um aplicativo de mensagens instantâneas, o WhatsApp, no qual o diretor do grupo passava áudios e livros explicando as atividades propostas. Neste grupo não aconteciam conversas ou debates, mas sim a comunicação, por parte do organizador da intervenção, dos materiais mencionados. Este ponto apresenta uma inflexão importante aos casos discutidos no início deste artigo, ao quebrar o padrão dos grupos terapêuticos como grupos de ajuda mútua. O funcionamento deste grupo é voltado para a transmissão de um grupo de técnicas e habilidades a serem desenvolvidas pelos estudantes a partir da orientação do coordenador.

Os encontros contaram com quinze participantes no início, dos quais treze permaneceram até o final. Destes participantes, eram onze mulheres e dois homens, contando comigo. No primeiro encontro deste grupo, os estudantes se apresentaram e falaram de suas razões para terem se inscrito no grupo de Mindfulness. A queixa que perpassou quase todos os presentes foi a busca por maior concentração, seja para trabalhar, seja para se dedicar à faculdade. Durante os encontros alguns temas foram colocados pelos alunos como foco de necessidade de cuidado. Entre essas temáticas estavam a sobrecarga, a exaustão no ambiente acadêmico e no trabalho. Houve três alunos que relataram, ainda, sintomas de ansiedade como o motivo para buscar o grupo.

Durante o curso, foi apresentada a ideia de “reprogramar o cérebro” para usar uma potencialidade que não está sendo utilizada. O adoecimento, nessa perspectiva, seria proveniente do excesso de estímulos que temos e o objetivo das técnicas é chegar ao estado de Mindfulness de forma “natural”. Para isso, eram utilizadas práticas de meditação, de consciência corporal, de alimentação consciente ou de caminhada pelo campus da universidade. O objetivo das técnicas é a melhoria da qualidade de vida por meio da redução de estímulos que não fazem parte dos fins que se busca em cada ação, para, assim, tornar-se mais eficiente, produtivo e menos afetado pelo excesso de tarefas.

Em todos os encontros fizemos alguma atividade de meditação, a qual, em algumas vezes, era chamada de consciência corporal. Essas técnicas eram praticadas de forma individual ou em duplas. Entretanto, a parte mais significativa da presente pesquisa ocorreu fora desses encontros, nas conversas individuais com algumas das alunas participantes. Apresento a seguir a trajetória de uma destas estudantes.

A HISTÓRIA DE CASSANDRA⁴ – O PREÇO QUE SE PAGA PARA ESTAR NA UNIVERSIDADE

Cassandra era aluna do curso de psicologia, na UNIFOR e que participou do grupo de Mindfulness. Ela possuía uma graduação completa anteriormente, estava entre 30 e 35 anos de idade e era funcionária pública, e no momento da pesquisa ocupava um cargo de grande responsabilidade em uma instituição da capital do Estado. De acordo com sua apresentação no primeiro encontro do grupo, Cassandra falava da necessidade de conseguir se concentrar mais, de ser mais focada, ou de lidar melhor com ansiedade. Entretanto, havia algo que aparecia de forma mais intensa em sua fala em relação as demais participantes: da necessidade de conciliar uma pluralidade de atividades relacionadas ao trabalho ou à família, com a faculdade, todas exigindo uma dedicação quase que exclusiva. O período desta pesquisa correspondeu aos seus dois primeiros semestres na graduação em psicologia e um importante tema de sua trajetória foi o de conciliar o inconciliável.

Cursar psicologia era falado por ela como a realização de um sonho já nutrido há muito tempo. Isso fazia com que sua formação acadêmica se tornasse o eixo central de seus planos e organização pessoal. Esse “investimento” que ela efetuava resulta em uma dedicação ímpar ao curso, “é meu sonho, sempre sonhei com isso e só agora tenho condições de realizar, então vou com os dois pés”. Entretanto, realizar este sonho implica também ser capaz de manter seu sustento através de um equilíbrio com as demais atividades que garantem seus recursos financeiros.

Para Cassandra, é o tempo que passa a ser um fator limitador de suas possibilidades. As técnicas de atenção plena ou de foco do grupo eram mobilizadas para aumentar sua capacidade de realizar múltiplas tarefas, seja na forma de ler mais textos ou na forma de isolar preocupações e afastar um mal-estar e um cansaço. Contudo, por mais que as diversas técnicas adotadas para aumentar eficácia levem sua atenção e seu corpo além de determinados limites, o tempo disponível continua o mesmo.

O Mindfulness e mesmo o uso de medicações psiquiátricas entram em sua trajetória como formas de aprimorar sua performance. Desta forma, afirma Cassandra, “método de organização é questão de sobrevivência”. Estes métodos são utilizados para os trabalhos, mas também migram para a vida acadêmica. O Grupo de Mindfulness entra na trajetória acadêmica

⁴ Os nomes apresentados neste artigo para as interlocutoras são pseudônimos.

de Cassandra enquanto um destes métodos de aprimoramento do papel de estudante e, ainda, como modo de obter eficácia máxima no uso do tempo. Mas além da busca por eficácia, Cassandra também buscou no grupo algo saudável para sua saúde mental, uma ferramenta para lhe ajuda a lidar com a “incapacidade de parar”.

Cassandra impunha a si mesma altos padrões do que era classificado por ela como sucesso acadêmico. Isso inclui que ela precisasse produzir artigos, participar de laboratórios e monitoria, ter notas altas, bons relacionamentos, um “*lattes* do caralho”. Todos estes aspectos eram mobilizados em prol de uma visão de carreira planejada em médio e longo prazo. Mas, segundo a própria Cassandra, havia um “preço a ser pago” por tudo isso:

Literalmente tempo. Tempo para fazer outras coisas, tempo para passar com as pessoas. Por exemplo, eu estou aqui, eu abro mão de estar com meu companheiro, eu abro mão de estar com meus amigos, desde que eu comecei a faculdade, tenho um grupo de amigos que eu não os vi, não os vi. ‘Ah, Cassandra, mas você não tem o final de semana?’ O final de semana eu trabalho. Quando eu não trabalho eu tenho uma pilha de coisas para fazer. [...] Então eu tenho conscientemente aberto mão de muita coisa. [...] Então eu tenho um círculo de estruturas que dependem de mim que eu estou segurando do jeito que eu posso, mas isso tem me custado. Eu não consigo mais fazer exercício, aumentei peso, entendeu, várias coisas. Minha casa eu não consigo mais dar conta, eu não consigo mais cozinhar, não consigo mais fazer supermercado. E eu faço isso conscientemente, eu olho e digo, ‘Ok, minha casa está um caos, eu tenho condições de organizar? Não, então eu vou ter que deixar assim’. [...] Enfim, eu queria cozinhar, adoro cozinhar, não tem como. Ou eu cozinho, ou produzo o artigo, ou eu cozinho ou estudo para a prova, ou eu cozinho ou eu descanso nesse mínimo tempo. Eu tenho que fazer escolhas como essa o tempo inteiro. Então esse é o preço, entende eu abri mão de tudo isso. Para mim isso é muito caro. Estar com as pessoas é caro. Cuidar das pessoas é caro. Abrir mão dos meus amigos é caro. Sei que não é em definitivo, mas esse período desde que eu entrei na faculdade para cá, saída zero praticamente. Entendeu? É isso.

Cassandra continua tentando conciliar o inconciliável. Seguindo com um esforço, que mina seus cuidados, para ser capaz de dar conta daquilo que é impossível. Aqui está dito da cobrança que vem da faculdade, mas principalmente da cobrança que vem de si, fazendo dela seu “principal vilão”. Entretanto, no caso de Cassandra, a cobrança vem do motivo de ela fazer o que chama de um investimento muito alto para estar na universidade. O investimento é bem maior do que monetário, ele é um investimento de tempo. Estar na universidade, para ela, significa arriscar tudo em oportunidade que não pode ser perdida, e significa renunciar à vida social. É preciso se cobrar muito, para fazer valer todo o sacrifício que significa estar dentro deste espaço.

Cassandra reconhece os efeitos adoecedores do contexto no qual vive, entretanto investe na possibilidade de adiar esse sofrimento. O cuidado que Cassandra encontra no Mindfulness,

nos medicamentos ou seus momentos de descanso, de acordo com a narrativa tecida por ela, não gera um cuidado de bem-estar, mas algo mais próximo a um Transpavor, um tipo de agência sobre os objetos de sofrimento tem o objetivo de fazer o sujeito passar por determinada situação, invertendo o sentido maléfico em algo benéfico. Uma particularidade desta forma de ação é que não se pode se deter demasiado no objeto de pavor, ou objeto de sofrimento, como forma de mantê-lo a salvo e adiar as consequências do pavor sobre si⁵: o *modus operandi* é a transferência, o deslocamento. Tal mobilização permite a manutenção, por algum tempo, de padrões de produtividade que vão ao encontro da noção de sucesso acadêmico. Porém, como a trajetória de Cassandra mostra, a transferência dos pavores não elimina os desgastes na saúde e na trajetória de acadêmica e social.

Ainda em nossas primeiras conversas, ela afirmou que “quando entrei na universidade tudo que já era grave, se agravou”. O que Cassandra salienta nesta fala é o fato de não ser a universidade a origem do sofrimento, o que, porém, não a exclui do seu papel como catalisadora e potencializadora destes processos de sofrimento. A universidade, neste caso, funciona como um espaço competitivo por excelência. É preciso se destacar perante colegas para obter melhores colocações visando um projeto de futuro.

Da perspectiva de Cassandra, ela não segue um perfil ideal de estudante. Isso justamente porque para ela, diferentemente das colegas de curso, “não tenho outra chance. Não pode dar errado”. Isso se daria pela idade, por já ter uma primeira graduação, por investir tanto de si nisso, e, talvez, por saber exatamente o que quer. Cassandra está no primeiro ano do curso de psicologia. Quanto tempo alguém é capaz de suportar sobre tanta exclusão de papéis? E quanto mais essas outras relações se mantêm, apesar da faculdade?

GRUPO DE AUTOCUIDADO

O Grupo de Autocuidado existia desde 2015, como um projeto do Laboratório de Relações Interpessoais (L'ABRI), vinculado ao curso de psicologia da UFC. A criação do Projeto Autocuidado, de acordo com divulgação do próprio laboratório, foi “motivada pela alta taxa de evasão dos cursos da UFC, pela intensa demanda de cuidado em saúde mental por parte dos estudantes e pelo aumento nos casos de tentativa de suicídio no ambiente

⁵ Ibidem.

acadêmico”. As atividades deste grupo foram, inicialmente, voltadas para membros do próprio laboratório e apenas posteriormente, nos anos de 2016 e 2017, abertas para alunos do curso de psicologia, com o tema dos encontros sendo “sobrevivência e suporte emocional na formação dos profissionais de saúde mental”. Devido aos pedidos de outros centros acadêmicos da UFC, foram abertos grupos no Centro de Tecnologia e no Centro de Humanidades. No ano de 2018, quando comecei a participar das atividades, o Grupo de Autocuidado passou a ser aberto para alunos de quaisquer universidades, graduação ou pós-graduação, porém apenas duas alunas que participaram não estavam regularmente matriculadas na UFC. No ano de 2018, as atividades do grupo começaram em abril e seguiram de forma ininterrupta até novembro, com encontros semanais. Neste período, participei de 29 encontros com os estudantes do grupo, ao longo de sete meses. Grande parte dos participantes deste grupo eram mulheres, com idade entre 17 e 30 anos e estudantes de cursos de graduação. Muitas vinham de cursos dos centros de humanidades ou de saúde da universidade, mas poucas dos centros de ciências exatas.

Em termos mais gerais, o psicodrama, abordagem deste grupo, é utilizado como um método de pesquisa e ação terapêutica que atua sobre as relações interpessoais, com o objetivo de mobilizar recursos para vivenciar a experiência de vida a partir de alternativas para resoluções dos conflitos apresentados na terapia. A prática psicodramática toma como ponto de partida para o uso de suas ferramentas as narrativas e memórias dos participantes. O diretor do grupo⁶ se utiliza das narrativas individuais para construir uma realidade grupal, “neste sentido, o Psicodrama é facilitador da manifestação das ideias, dos conflitos sobre um tema, dos dilemas morais, impedimentos e possibilidades de expressão em determinada situação”.

⁶ No Grupo de Autocuidado, na UFC, são identificadas cinco categorias que compreendem as atividades exercidas ao longo dos encontros. São elas: Diretor, Protagonista, Ego-Auxiliar, Plateia e Palco. As referências de todas estas categorias são encontradas no teatro. O Diretor é o responsável por selecionar e dirigir as atividades que serão desenvolvidas durante o encontro. Dentre suas tarefas estão a de guiar as conexões entre as narrativas de forma a transformar a narrativa individual de cada estudante em uma narrativa grupal. O Ego-auxiliar se assemelha ao contrarregra do teatro, ele é um complementar do Diretor e tem a função de atuar como mediador entre os protagonistas e o diretor. Ele pode tanto participar das atividades propostas, compartilhando seus sentimentos e conflitos, como pode cooperar com o diretor para coordenar as atividades propostas. Protagonista e Plateia, por sua vez, se aplicam principalmente aos alunos participantes. O primeiro é o estudante enquanto narrador, seja a narrativa verbal ou não. O protagonista “expõe seus sentimentos e expressa seus conflitos” (YOZO, 1996, p. 20). O segundo, a plateia, consiste em todos aqueles que escutam a narrativa e que serão convidados pelo Diretor a também se relacionarem com a narrativa apresentada. Por fim, palco se refere aos próprios ambientes físico e imaginado construídos por meio da orientação do diretor e das intervenções dos protagonistas.

A HISTÓRIA DE LÚCIA – PORTAS E PÓDIOS

Lúcia, participante do grupo de autocuidado, era aluna do curso de Farmácia, na UFC, desde 2011, quando se mudou de São Paulo, onde a família morava, para Fortaleza, aos 19 anos de idade. Durante o curso desta pesquisa, Lúcia estava cursando os últimos semestres de sua graduação. Antes de ingressar em Farmácia, havia tentado ingressar em arquitetura, porém não foi aprovada. No ano seguinte, ingressou em Farmácia (curso que escolheu por influência da irmã) e veio morar em Fortaleza. Morar nesta cidade foi uma possibilidade pois os pais possuíam um imóvel na capital, onde ela mora junto à Cecília, sua namorada.

Ao longo desta seção trago alguns desenhos que foram feitos por Lúcia durante uma sessão de grupo de autocuidado. Para ser mais exato, este foi o oitavo encontro de um dos Grupos de Autocuidado. Nesta sessão, as estudantes presentes já vinham construindo uma relação mais estreita de forma que ao longo dos encontros, as participantes do grupo vinham criando laços entre si e fazendo cada vez mais intervenções, tomando cada vez mais para si as atividades geridas durante o encontro. Nesta sessão foi proposta as estudantes presentes que fizessem dois desenhos. Um para representar sua relação com a universidade e na segunda sua relação com algo/alguém/algum local que lhes trouxesse uma sensação de acolhimento. Essas representações poderiam ser feitas de qualquer forma (desenho, escrita, dobras etc.) e posteriormente foram apresentadas ao grupo, postas para serem compartilhadas e comentadas com as demais participantes presente neste dia.

O ingresso em uma universidade e em outro estado trouxe para Lúcia um sentimento de liberdade e autonomia que não experimentava antes. Na figura 1, Lúcia descreve como sua relação com a faculdade é marcada por sentimentos conflitantes. A faculdade é um local que abre portas para ela, ou seja, que representa um caminho para ela alcançar sonhos. A forma mais concreta de manifestação dessas portas abertas é a possibilidade de empregabilidade e o cumprimento de uma fase da vida, uma prestação de contas, para si e para a família. A presença de cores na imagem foi utilizada para mostrar como esse futuro pode ser colorido e feliz. Entretanto, o pódio tem uma presença forte na imagem. Ele aponta para o caráter competitivo da academia, para a necessidade de estar em primeiro. O outro lado da linha é um local de confusão e conflito, representado por uma explosão violenta de cores.

Figura 1. Relação com a faculdade



Fonte: Rafael Freitas (2018).

A universidade para Lúcia é ambiente de sentimentos conflituosos, como para tantos outros interlocutores desta pesquisa. Para Cassandra, é um local de sonhos, mas também de esgotamento. Para Lúcia, a universidade é liberdade, oportunidade e segurança, mas é também medo, solidão e competição.

Eu tava pensando esses dias. O normal seria você sair da faculdade, você se formar, conseguir emprego e ir trabalhar. Mas eu fiquei pensando assim, qual que é o meu sentimento em relação a isso, de sair da faculdade. E eu tenho um certo medo, porque... talvez porque seja uma coisa nova, a partir desse momento eu vou ter que assumir uma responsabilidade muito maior, talvez eu tenha medo em relação a isso. Me dá um medo legal, talvez isso me influencie no fato de eu ter atrasado tanto a faculdade. Porque na faculdade você tá ali fazendo as cadeiras, estuda, vai pra aula. Você tem uma certa rotina, de uma certa forma não depende só de você. Agora depois da faculdade não, depende só de ti.

Lúcia ingressou no grupo de Autocuidado também em busca de atendimento psicoterapêutico que não encontrava em outros locais. Ela contou que sabia que precisava de ajuda. Já chegara a obter uma autorização do plano de saúde para se consultar com uma psicóloga, mas nunca iniciou as consultas, “talvez pelo medo de falar sobre o que sinto”.

Ela contou que a faculdade para ela é algo complicado e a experiência no grupo a ajuda a lidar com isso. “Uma coisa massa que vi ali no grupo, você... não é só você que está passando por isso. Tem outras pessoas e é supernormal. Não tem que sofrer demais”. Essa fala recorrente mostra como o grupo atua ao colocar os alunos dentro de um campo da normalidade aceita. Meu argumento é que não se trata de normalizar o sofrimento, mas sim reconhecer o sofrimento como algo que está presente e que não pode ser ignorado, o que ficará mais evidente na conclusão. O sofrimento passar a ser reconhecido e se tornar parte de uma trajetória acadêmica possível

de ser acolhida. Tal proposta é bem distinta dos apelos modernos de valorização do sofrimento como parte constituinte de um mérito necessário. Não se trata do sofrimento como requisito para o sucesso, mas sim o reconhecimento que o sofrimento é da ordem do comum. Comum aqui no sentido de algo que está largamente presente, mas que nem por isso deixa de necessitar de atenção e acolhimento. O que a fala de Lúcia denota é a transformação da expressão usada por outro interlocutor, “multidão de pessoas sós”, em uma comunidade acadêmica na qual estes alunos podem se reconhecer. Para Lúcia, o que a surpreendeu no grupo foi a sensação de liberdade e conforto em dizer eventos de sua trajetória que a machucam, para outras pessoas que ela não conhece e que não a conhecem. Novamente, a surpresa é, dentro da universidade, achar um local onde “ser frágil” é não só permitido como acolhido.

A participação dela no grupo ocorreu devido ao convite de Cecília, que a incentivou a buscar um cuidado para si. Ao recuperar os significados da complicação do que é essa experiência na faculdade, são rememoradas questões acadêmicas, familiares e profissionais.

Cara, para mim é muita pressão. Você já sai do ensino médio tendo que decidir tua vida. Eu nunca tinha pensado em fazer Farmácia, era minha irmã que queria. [...] Eu queria fazer design de interiores, meu pai insistiu que eu fizesse arquitetura. Fiz um curso de linguagem arquitetônica, porque tinha a segunda fase de desenho, e não curti. Aí não passei da primeira fase, quando terminei a escola, depois de cursinho. Aí eu mudei, fui tentar psicologia. Minha mãe é psicóloga, mas nunca trabalhou na área. Acho interessante. Mas na segunda fase eu não passei. Depois fiz de novo cursinho e aí abriu o ENEM, nacional, aí eu coloquei farmácia ... porque minha irmã queria fazer farmácia. Mesmo não sendo uma coisa que eu pensava em fazer, mas eu me encontrei.

Seus primeiros anos no curso de Farmácia foram descritos por ela como uma experiência bem positiva, devido às possibilidades profissionais e as amizades feitas. O ingresso no Programa de Educação Tutorial (PET) a levou a formar um grupo de amizade mais próximo, o que fortalecia sua permanência na universidade. Porém, em determinado momento de sua graduação, Lúcia rompeu relações com sua amiga mais próxima no curso e isso a afastou do grupo de amigos e conseqüentemente também do próprio curso. Sem os amigos e o apoio que antes encontrava, não era mais possível “fazer oito cadeiras, estar sem bolsa e dar conta de professores rigorosos”.

Nos semestres seguintes ao rompimento Lúcia reprovou em algumas matérias, sendo uma delas devido ao número de faltas. De acordo com ela, estava se sentindo mal, e como tinha se afastado dos colegas, não se sentia bem em falar sobre suas relações sociais. Por isso quando sabia que os antigos colegas estavam na sala, evitava ir às aulas. A questioneei, durante uma entrevista, se enxergava a possibilidade de falar com algum professor sobre o que estava passando, mas ela respondeu que não. A única professora que poderia ter abertura para

conversar era a coordenadora do PET, mas também não buscou essa ajuda. Cecília tornou-se a única pessoa com quem ela conseguia falar do que estava sentindo.

Seus suportes para permanência na faculdade são o exercício de sua espiritualidade, conversando com Deus ou em vídeos da Monja Coen⁷, a inserção em grupos de pesquisa da faculdade, como o Programa de Educação Tutorial (PET) e a partilha de momentos com sua companheira. Atualmente ela diz que se sente melhor, pois está aprendendo a conhecer seus limites, o que pode se manifestar na redução da quantidade de cadeiras cursadas por semestre, ou adiar a defesa da monografia para se preservar.

Outro fator importante em sua vida que reflete em sua trajetória acadêmica é a relação com irmã, que mora em São Paulo. A irmã passou por uma depressão e ela diz que, por isso, precisa ser forte por ela, para “servir de exemplo”. Mas também surgem as dificuldades em se reconhecer como fraca ou frágil (em oposição à noção de forte ou resistente). Lúcia afirma que precisa

Tentar ser forte. Minha mãe não conseguia lidar bem com isso, as coisas da minha irmã, nem meu pai. E aí, eu estava aqui em Fortaleza, conversando com eles, para tentar organizar um pouco a vida lá. Porque minha irmã também tentou suicídio... acabou também trancando a faculdade.

A tentativa de suicídio da irmã a levou a ter uma proximidade maior com ela, como forma de estar disponível para conversar. Mas também é algo que a deixa com medo de perder a irmã.

O aspecto competitivo da faculdade está presente em diversas facetas: na concorrência por bolsas, na necessidade de manter um Índice de Rendimento Acadêmico (IRA) alto, na publicação de artigos e trabalhos, no tempo de conclusão do curso, na quantidade de cadeiras cursadas no semestre etc. A faculdade é o ambiente sonhado por tantos destes estudantes com quem trabalho. Muitos sonharam com ela e têm buscado se adaptar para se manter nela. É, entretanto, naquilo que é externo à faculdade, que Lúcia encontra o suporte que a mantém no curso. São os aspectos externos ao papel de estudante que fornecem suporte durante as crises e que a permitem se aproximar do fim de sua graduação. Esta relação de cuidado com o que é externo à universidade surge no seu desenho seguinte (Figura 2).

⁷ Monja Coen Roshi é uma monja zen budista brasileira que possui materiais de divulgação tanto na literatura como por meio de plataformas de vídeos, como Youtube.

Figura 2. Relação de cuidado



Fonte: Rafael Freitas (2018).

A folha que ela usou para representar o cuidado foi dobrada em duas. Na frente, há a porta de um cofre. Ao desdobrar o papel encontra-se o desenho de um coração, que é habitado pela família que mora em São Paulo. A distância física da família fornece a ela uma liberdade almejada, mas mantém o contato e a sensação de cuidado por meio de ligações e mensagens que continuam trocando, além das visitas dos pais. Também habita esse ambiente a namorada, Cecília, que tem sido um suporte para a manutenção de Lúcia na faculdade. No último semestre de 2018, Lúcia estava escrevendo sua monografia e contava apenas com Cecília para ajudá-la a terminar. Isso significa um cuidado que vai desde a divisão de tarefas básicas em casa como apoio emocional e companhia. No desenho, a casa onde as duas moram, é indicado como um ambiente de segurança. A universidade e a casa aparecem em seus desenhos com emoções radicalmente diferentes. A primeira é marcada por uma explosão de sentimentos e por uma racionalidade de meios e objetivos a serem alcançados. A segunda é marcada por acolhimento e suporte, que por sua vez devem ser protegidos, com um cofre, das explosões da universidade.

IDENTIDADES E GRUPOS

Os dois grupos, de Mindfulness e de Autocuidado, possuem dinâmicas e premissas bem distintas. O primeiro busca ensinar uma técnica para ajudar pessoas a reduzir estresse e ansiedade, de forma que os encontros se voltam à transmissão de técnicas. O segundo grupo, por sua vez, apresenta um formato de reuniões fixo, mas com resultados e temas de debate em aberto, com espaço para demandas não previstas. No caso deste grupo de Mindfulness, se reconhece que o mundo acadêmico é abarrotado de obrigações e que é preciso encontrar uma forma de lidar com o número crescente de estímulos e obrigações. No Autocuidado, se reconhece que a

universidade é tal qual uma selva, e assim ela permanecerá sendo. O objetivo do grupo é criar espaços propícios para a formação de estratégias de cuidado. Aos alunos, em ambos os grupos, são fornecidas estratégias de cuidado, mas não uma reflexão sobre as estruturas de produção de conhecimento.

Os grupos terapêuticos são espaços nos quais as identidades são negociadas, tanto individual como coletivamente (AURELIANO, 2006, p. 105). Essa operação é alcançada por meio da troca de experiências ou, para ser mais específico, da de narrativas. Ao intercambiar narrativas, os estudantes constroem uma saída do reconhecimento como uma “multidão de pessoas sós” e sentem-se representados nas trajetórias de outros estudantes. Nesta troca de narrativas, os participantes dos grupos analisados passam a reconhecer os diversos papéis que exercem e que se relacionam de forma direta com o papel de estudante. No Grupo de Autocuidado, os alunos estão constantemente trazendo para dentro do debate de suas questões relativas à vida acadêmica as suas relações familiares e afetivas, fazendo com que os diversos papéis entrem em diálogo.

Vários autores (GOFFMAN, 2007; CIAMPA, 1987; MORENO, 1983), apesar de usarem o conceito de papéis sociais de forma distinta, concordam no caráter relacional deste conceito. Todos estes papéis são interpessoais, ou seja, não resultam apenas de trajetórias individuais, e sim são continuamente transpassados por outros, por relações diversas. Para Moreno, fundador do psicodrama, os papéis sociais são uma experiência sintética em que se fundem elementos privados, sociais e culturais (MORENO, 1983, p.238). Goffman, no estudo acerca do campo das relações sociais em torno da saúde mental, afirma que os papéis formam uma sequência de relações usadas para julgar a si mesmo, mas também aos outros (GOFFMAN, 2007, p. 112). Goffman ainda aborda o congelamento de papéis quando fala de Estigma, que é o que ocorre quando o sujeito não é capaz de regular as representações de si e, desta forma, manter um controle sobre a forma como o tratam (GOFFMAN, 2007, p.13).

Porém, eu faço uso e me inspiro no modo como Souza Filho *et al* (2019) se apropriam do conceito de Identidade, afim ao horizonte traçado por Ciampa. Segundo tais autores, Ciampa, em uma proposta de psicologia crítica, elabora o conceito de identidade como metamorfose. Mais especificamente, identidade é parte de um sintagma: Identidade-Metamorfose-Emancipação. Os três fundamentos são inseparáveis na operacionalização que ele faz deste conceito. A manifestação da identidade é expressa por meio de personagens que são “momentos da identidade, degraus que se sucedem, círculos que se voltam sobre si em um movimento, ao mesmo tempo, de progressão e de regressão ” (CIAMPA *apud* SOUZA FILHO *et al.*, 2019, p. 35). Todo personagem apresentado é apenas um componente de sua identidade, de forma que

nenhuma representação a apresenta como um todo. Todo este que não é nunca estático, é sempre um movimento resultante das experiências do sujeito e das condições sociais e materiais nas quais está inserido. As interlocutores que apresentei nesta pesquisa, apresentam o papel de estudante universitário em maior parte de suas relações acadêmicas, e considerando que a universidade passa a tomar um tempo quase que integral em suas vidas, o próprio exercício da metamorfose de suas identidades é congelado. Ciampa nomeia esse reconhecimento desumano da identidade como *mesmice*, o fetiche de um personagem que impede o processo emancipatório.

O personagem de estudante surge de forma fetichizada, em diversos momentos, ao longo das narrativas. É almejado como uma performance que exclui as dúvidas pessoais ou os caminhos tortuosos. A pretensão de qualquer personagem assumido é resultante também das pressuposições acerca de quem os outros (sociedade) esperam que o indivíduo seja, há sempre uma identidade pressuposta, ou seja, uma determinação externa ao indivíduo sobre a qual ele pode agir no sentido de reproduzir ou modificar tal pressuposição (SOUZA FILHO *et al*, 2019, p. 4).

Enquanto os alunos buscam reconhecimento por meio de uma norma externa à sua experiência de vida, e que não dialoga com esta, na qual a linha correta é a conclusão do curso de forma “regular”, com um “lattes do caralho”, ou sem bifurcações, eles permanecem sendo sujeitos anormais, uma multidão de pessoas sós. O ato de compartilhar narrativas cria espaços de reconhecimento que é também de criação de outras normalidades. Não à toa que uma das expressões mais comuns utilizadas pelos interlocutores, seja na UFC ou na UNIFOR, são de que, ao chegar no grupo, descobriram que não estavam sós ou que o que sentiam era “normal”. Ressalto novamente que o termo normal aqui é utilizado como que se apresenta de forma mais coletiva do que individual e não como algo natural ou trivial. O desafio do mundo moderno, observando a partir do adoecimento psíquico destes estudantes, é, portanto, criar condições para o exercício da metamorfose humana, no sentido enunciado por Ciampa.

CONCLUSÃO

A partir dos dois grupos terapêuticos apresentados anteriormente, e das narrativas dos alunos universitários que compuseram os encontros, busquei salientar o que compõe a experiência de adoecimento pela qual alguns destes estudantes passam. Meu objetivo é contribuir para que as narrativas dos estudantes adoecidos tomem o lugar central no reconhecimento do que é ser

aluno universitário e nas formas de acolhimento destas pessoas.

O adoecimento dos estudantes não é compreendido unicamente por suas trajetórias individuais, apesar de elas serem essenciais. É preciso também compreender que estes alunos precisam, a partir de suas trajetórias, lidar com condições estruturais. Em outras palavras, é indispensável entender as relações sociais que atravessam o processo de adoecimento, como também quais relações falham em responder às demandas das pessoas não conformadas às estruturas com potencial adoecedor que cruzam as relações dos estudantes universitários. O risco de uma universidade, que não é capaz de acolher as demandas de seus membros, é o de corroer o próprio sentido de sua razão de ser.

Os temas recorrentes nas narrativas tecidas pelos estudantes com quem pesquisei são “exaustão”, “sobrecarga”, “culpa”, “insegurança”, “distância entre o conhecimento e a vida”, “necessidade de ser competitivo”, “alcançar excelência” ou ainda de “não falhar”, “estabilidade financeira” e “demanda por ser reconhecido”. Cassandra, por exemplo, fala da necessidade de “conciliar o inconciliável” e culpa foi um grande eixo temático que está presente em todas as narrativas de meus interlocutores. Tomando o caso de Cassandra, trabalhei como a percepção do adoecimento, enquanto um problema individual, opera de forma semelhante ao que Latour, a partir do conceito de Tobie Nathan, chama de Transpavor, ou seja, o deslocamento de um sofrimento como forma de manter intacto a eficiência acadêmica. Na percepção e vivência de Cassandra, potencializada pela terapia de Mindfulness, não há espaço para entender a importância de uma rede de relações e estruturas, em que estes estudantes estão inseridos – o que resulta em um quadro no qual as pessoas apenas poderão transferir os pavores, transpavores, mas quase nunca agir sobre eles. Antes, poder-se-ia dizer, há uma consequência pouco terapêutica, a saber, uma intensificação da culpabilidade, atribuída a si próprio, a partir do reforço de uma concepção de pessoa individual, por meio de práticas e técnicas de concentração, que é tida como fonte e causa de todos os fenômenos que a atravessam.

Donde é possível traçar um importante contraste entre os dois grupos terapêuticos, com os quais trabalhei. O Grupo de Mindfulness propôs uma intervenção completamente individual. O estudante é convidado, a partir de técnicas próprias desta terapia, a trabalhar seu foco e atenção de modo a ser capaz de exercer aquilo que Cassandra chamou de chave de ligar e desligar. A sobrecarga, as relações familiares ou vulnerabilidade econômica, entretanto, não são postas em reflexão e debate. Com o Grupo de Autocuidado, estes tópicos são constantemente postos em debate e em perspectiva. A técnica, grosso modo, é justamente a partilha destes temas. Essa possibilidade, de transbordar a pessoa individual para entrar na relacional, abre o campo para a reflexão e a agência dos estudantes, a partir e dentro de sua própria trajetória, em

relações com outras e de outros.

Os grupos terapêuticos também fornecem o espaço potencial para o exercício e reconhecimento das diversas possibilidades de ser, que estes estudantes vivem em suas trajetórias. O reconhecimento é feito para si e pelos pares, o que tem o potencial de formar uma comunidade. A universidade é sentida como um local de competição e excelência, em que não há tempo para ser frágil, porquanto o imperativo é a “acumulação ilimitada de capital por meios formalmente pacíficos” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 35). Ser frágil implica reduzir a velocidade do acúmulo de capital, tal como, por exemplo, quando os estudantes trancam cadeiras, afastam das atividades acadêmicas para se cuidarem, usufruem de seu tempo para atividades entendidas como não produtivas (passar maior tempo com a família, os amigos, a sós). Neste cenário, os grupos de apoio são, dentro de limites e dificuldades de cada abordagem e prática, um suporte para aqueles que rompem os preconceitos sociais e percepções estigmatizantes ao buscarem ajuda para si, principalmente quando a dor emocional se torna insuportável (SILVA, 2017, p. 35). O espaço de cuidado funciona como uma construção gradual da identificação do sujeito adoecido. Assim, se torna possível e mais frequente, a experiência do adoecimento, que, por sua vez, exerce impactos significativos na reconstrução da pessoa⁸, das relações e do ambiente.

O reconhecimento da identidade adoecida é um ponto de partida para processos de emancipação desta identidade. A negação do adoecimento faz com que estes estudantes se sintam compelidos a assumir uma produtividade cada vez maior e que, ao negar seu sofrimento, apenas faz com que seus sofrimentos se agravem cada vez mais. Pelo lado da universidade enquanto instituição, negar o adoecimento dos estudantes faz com que não sejam criadas estratégias de reconhecimento, acolhimento e ensino voltadas aos problemas enfrentados pela comunidade acadêmica. Porém, apenas o reconhecimento não é suficiente. O sofrimento experimentado e a possibilidade de se sentir representado dentro do ambiente acadêmico, por parte dos estudantes, são necessários, mas é a capacidade de acolhimento desta narrativa que pode transformá-la em emancipação. Não se trata aqui de um argumento que busca a origem do mal, pois, como muitos estudantes colocam, a universidade é também um local de liberdade e felicidade. Esta instituição é uma caixa de ressonância da vida social, ora agindo como reprodutora de estruturas adoecedoras, ora alheia ao mundo que a cerca e as vidas das pessoas que a compõem. O argumento aqui é, portanto, um que visa ao acolhimento e à modificação do sentido desta universidade.

O intercâmbio de experiências permite aos estudantes habitar a universidade de uma

⁸ Ibidem, p. 403.

forma diferente, seja porque as potenciais existências que eles trazem para a universidade passam a ser mais plurais, seja porque suas relações com os ambientes físico e institucional são outras. Os dois grupos terapêuticos apresentados abordam formas distintas de reabitar a universidade. Enquanto o Grupo de Mindfulness opta por uma padronização dos alunos em relação ao ideal produtivo, que é tido como norma e regra, o Grupo de Autocuidado opta por uma mudança na forma de habitar a universidade por meio da adequação de outros ritmos, ou seja, redução da velocidade, produção e competição: enquanto aquele visa à contração da pessoa em si e para si, a partir de suas faculdades inerentes, este visa à expansão das possibilidades de existir e ser, a partir de práticas que enfatizam as trocas e transformações com alteridades.

O perfil dos alunos que ingressam nas universidades tem passado por grandes alterações nos últimos anos. Este novo fenômeno traz novas demandas, questionamentos e potencialidades, pois o horizonte de pessoas, que passaram a ocupar os ambientes universitários, no Brasil, mudou para um que é bem mais diverso e plural que aquele de outrora. Tomar como ponto de partida a escuta das narrativas dos estudantes, neste horizonte distinto, diversificado e desafiador, é pluralizar as possibilidades do que significa ser aluno na universidade. As narrativas se mantêm vivas e geram novos ambientes nesse processo de escutá-las, misturar-se a elas, e transmiti-las para novos ouvintes.

As narrativas investigadas nesta pesquisa se voltam à construção de uma rede de pertencimento e reconhecimento. Mas a transmissão simbólica da experiência, reconhecendo a existência de um sofrimento e o transformando em sofrimento dizível, contribui para a modificação da narrativa estrutural do que é ser estudante e, assim, reinventa a universidade.

REFERÊNCIAS

1. ANDIFES. **V Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos (as) Graduandos (as) das IFES**. Uberlândia. 2018.
2. AURELIANO, Waleska de Araújo. **Compartilhando a experiência do câncer de mama: grupos de ajuda mútua e o universo social da mulher mastectomizada em Campina Grande (PB)**. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.
3. AURELIANO, Waleska. **Espiritualidade, Saúde e as Artes de Cura no Contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil**. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

4. BATCHELOR, Martine. Meditation and mindfulness. **Contemporary Buddhism**, v. 12, n. 1, p. 157-164, 2011. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14639947.2011.564832>. Acesso em: 26 abr. 2023.
5. BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
6. CASTANHO, Pablo; EMÍLIO, Solange Aparecida; OLIVEIRA, Karla Carolina de Sousa; NEVES, Pedro Hikiji. Grupo Reflexivo de Apoio à Permanência da Universidade de São Paulo (GRAPUSP): uma estratégia de cuidado aos estudantes e sua adaptação ao contexto on-line. In: NASCIMENTO, Ananda Kenney da Cunha; SEI, Maíra Bonafé (org.). **Intervenções psicológicas on-line: reflexões e retrato de ações**. Londrina: Clínica Psicológica da UEL, 2020. p. 116-135.
7. CIAMPA, Antônio da Costa. **A Estória de Severino e a História de Severina**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
8. CIAMPA, Antônio da Costa. Identidade humana como metamorfose: a questão da família e do trabalho e a crise de sentido no mundo moderno. **Interações**, v. III, n. 6, p. 87-101, 1998.
9. FELDMAN, Christina; KUYKEN, Willem. Compassion in the landscape of suffering. **Contemporary Buddhism**, v. 12, n. 1, p. 143-155, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14639947.2011.564831>. Acesso em: 26 abr. 2023.
10. FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mónica. Uma dor que não passa: Aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. **Revista de Ciências Sociais – Política & Trabalho**, n. 42, p. 13-28, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/25251>. Acesso em: 26 abr. 2023.
11. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
12. HOLANDA, Igor. **Algo no caminho: narrativas sobre individualismo, sofrimento e adoecimento mental entre jovens graduandas da Universidade Federal de Pernambuco**. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2021.
13. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
14. MAEX, Edel. The Buddhist roots of mindfulness training: a practitioner's view. **Contemporary Buddhism**, v. 12, n. 1, p. 165-175, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14639947.2011.564835>. Acesso em: 26 abr. 2023.
15. MORENO, Jacob Levy. **Fundamentos do Psicodrama**. São Paulo: Summus, 1983.
16. POLS, Jeannette. Washing the citizen: Washing, cleanliness and citizenship in mental health care. **Culture, Medicine and Psychiatry**, v. 30, n. 1, p. 77-104. 2006.

17. SILVA, Selma Gomes da. **Travessias entre a sala de aula e o consultório:** trajetórias docentes, adoecimento e narrativas de sofrimento psíquico de professores. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.
18. SIQUEIRA FILHO, Mauricio. **O centro, o círculo e o vínculo:** Sobre Tobie Nathan e as técnicas de influência. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
19. SOUZA FILHO, José Alves; LIMA, Alúcio Ferreira; OLIVEIRA, Pedro Renan Santos de; CIAMPA, Antônio da Costa. Mundo da Vida (Lebenswelt) enquanto instância de significação: tessituras e delimitações críticas. **Revista de Psicologia da UFC**, v. 10, p. 34-42, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/33627>. Acesso em: 26 abr. 2023.
20. TEASDALE, John; CHASKALSON, Micheal. How does mindfulness transform suffering? [Partes 1 e 2]. **Contemporary Buddhism**, v. 12, n. 1, p. 103-124, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/14639947.2011.564826>. Acesso em: 26 abr. 2023.
21. UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Curso Guardiães da Vida, de promoção da saúde mental e de prevenção ao suicídio, inscreve comunidade da UFC até 21 de julho. **Notícias**, Universidade Federal do Ceará, 2021. Disponível em: <https://www.ufc.br/noticias/noticias-de-2021/15827-curso-guardiaes-da-vida-de-promocao-da-saude-mental-e-de-prevencao-ao-suicidio-inscreve-comunidade-da-ufc-ate-21-de-julho>. Acesso em: 26 abr. 2023.
22. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Escritório de Saúde Mental da USP atende alunos em sofrimento. **Jornal da USP**, 2018. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/escritorio-de-saude-mental-da-usp-atende-alunos-em-sofrimento/>. Acesso em: 18 jun. 2019.
23. VELOSO, Serena. Universidade planeja política de apoio à saúde mental. **UnB Notícias**, 2018. Disponível em: <https://noticias.unb.br/76-institucional/2368-universidade-planeja-politica-de-apoio-a-saude-mental>. Acesso em: 18 jun. 2019.

Rafael de Mesquita Oliveira Ferreira Freitas

Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4226-9908>. E-mail: rafaelmffreitas@gmail.com

Comensalidade e honra pioneira numa área de agronegócio¹

Commensality and pioneering honor in an agribusiness area

Luciana Schleder Almeida

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, Bahia, Brasil

RESUMO

Este artigo busca problematizar o avanço do agronegócio sobre novas áreas a partir da análise de festas religiosas e banquetes filantrópicos que mobilizam as famílias de colonos na microrregião do Alto Teles Pires, Mato Grosso. A lente etnográfica permite captar as expressões simbólicas das formas de hierarquização nessa nova sociedade.

Palavras-chave: Comensalidade, Pioneirismo, Agronegócio.

ABSTRACT

This article seeks to problematize the advance of agribusiness in new areas through the analysis of religious festivals and philanthropic banquets that mobilize the families of settlers in the region of Alto Teles Pires, Mato Grosso. The ethnographic lens allows us to capture the symbolic expressions of the hierarchical arrangements in this new society.

Keywords: Commensality, Pioneering, Agribusiness.

¹ A pesquisa foi realizada no âmbito do Projeto “Sociedade e Economia do Agronegócio” financiado por Fundação Ford, Capes e CNPq.

Recebido em 30 de março de 2022.
Avaliador A: 04 de julho de 2022.
Avaliador B: 07 de julho de 2022.
Aceito em 29 de setembro de 2022.



INTRODUÇÃO

A permanente criação de fronteiras interiores corresponde a um elemento central para entender a dinâmica econômica e política da nação brasileira (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). A concepção da fronteira enquanto *locus* por excelência da terra ‘ilimitada’ encontra-se combinada com a visão capitalista de uma riqueza sempre crescente e em acumulação, cuja tônica ideológica tende a ocultar a expropriação dos produtores imediatos em “frentes de expansão”² (VELHO, 1979, p. 39). O discurso oficial difundido pelos meios de comunicação tende a usar o termo para designar a expansão da sociedade nacional de modo a oferecer ao país novas perspectivas (AUBERTIN; LÉNA, 1988).

No Brasil, a denominação agronegócio tem sido frequentemente evocada na elaboração da fronteira como expressão do progresso. Este artigo visa explicitar alguns aspectos do sistema moral dos segmentos hegemônicos identificados com o agronegócio na microrregião do Alto Teles Pires (MT), a partir do último quarto do século XX. A análise revela que a conquista é o tema central da construção ideológica das comunidades que administram a base material da “*plantation* contemporânea” (WOLFORD, 2021). A área estudada foi *limpa*³ e *aberta* por “frentes pioneiras” ou formas de ocupação territorial economicamente organizadas, seja por empresas agrícolas, seja pela agricultura familiar e comercial (MOMBEIG, 1998; MARTINS, 1975). A soja tem operado como cultivo estratégico no avanço dessas frentes, alçando o país à posição de principal país produtor: os dados da safra 2021/22 dão conta que o Brasil é responsável por aproximadamente 34,8 % da soja produzida (123,829 milhões de toneladas) (EMBRAPA, 2022).

As áreas de floresta, pontuadas por seringais, garimpos e fazendas de pecuária extensiva, foram abertas para lavouras e núcleos urbanos. A população preestabelecida de comunidades ribeirinhas e indígenas foi sendo impelida a abandonar seus territórios em virtude de um conjunto de programas oficiais que favoreceram a fixação de população exógena num movimento de “colonialismo interno” (CASANOVA, 2007). Nos anos 1980, as experiências com a soja começaram a mostrar-se promissoras, e, nos anos 2000, a região Centro-Oeste superou a região Sul na produção nacional de soja, sendo o Mato Grosso atualmente o principal estado produtor.

2 As aspas serão utilizadas para indicar conceitos em sua primeira ocorrência.

3 Expressões êmicas estão indicadas por itálico em sua primeira ocorrência.

Além dos colonos⁴ vindos do Sul, a área também passou a receber, sobretudo a partir dos anos 1990, importante contingente de trabalhadores do Norte.

A presente análise enfoca o modo de vida das famílias de colonos que administram as fazendas produtoras de grãos, revelando a longa duração do compromisso moderno e civilizatório orientado pela conquista, pela guerra e pela submissão dos outros, das mulheres e da própria natureza. A abordagem teórico-metodológica que está sendo proposta sobre o avanço do agronegócio se aproxima dos modelos explicativos elaborados no âmbito dos estudos feministas que colocam em evidência o padrão do poder colonial sobre a natureza. Este artigo apresenta uma reconstituição das relações sociais estabelecidas na emergência da nova sociedade pioneira, enfocando marcadores de gênero e étnico-raciais operantes na expansão do agronegócio sobre novas áreas.

A perspectiva feminista sobre a divisão social do trabalho lançou luz, nos anos 1980, ao violento processo que engendrou um sistema predatório e patriarcal, baseado na separação estrutural e na subordinação de seres humanos: homens separados de mulheres, sua própria gente separada de estrangeiros e pagãos. No moderno patriarcado ocidental, a separação se estende à relação entre homem e natureza. Conquistadores e invasores penetraram as chamadas “terras virgens”, cujos habitantes foram naturalizados, declarados selvagens aguardando serem explorados e domesticados pelos civilizadores. Colônias são vistas como estando fora da sociedade civilizada. Se a riqueza das metrópoles está baseada na exploração das colônias, as colônias não podem obter riqueza senão possuindo suas próprias colônias (MIES, 1998).

A incorporação da noção de “honra” como ferramenta de análise permite revelar as especificidades da relação homem-mulher e os diferentes papéis atribuídos aos sexos, ou à natureza do pacto assumido pelas famílias engajadas na construção de uma nova sociedade. Os dados reunidos em campo permitiram estabelecer relações com etnografias elaboradas entre os anos 60 e 70 no âmbito da “área cultural mediterrânea” onde o conceito de honra é central (DI BELLA *apud* ROHDEN, 2006; PITT-RIVERS, 2017).

A pesquisa de Julian Pitt-Rivers (2017) na região da Andaluzia nos anos 1950 lançou a noção de honra na antropologia, inspirando uma série de estudos sobre enquadramentos morais. O par honra/vergonha constitui a reputação, no sentido de ordenar como as coisas devem ser, estabelecendo a hierarquização entre indivíduos de uma comunidade. Conforme o autor, a honra de um homem e de uma mulher envolvem diferentes modos de conduta não só na Andaluzia,

⁴ Embora colono seja usado com o mesmo sentido de camponês nas áreas de origem, o termo está sendo usado aqui num sentido oficial em referência à população arregimentada para ocupar novas áreas conforme política de colonização oficial.

como em qualquer sociedade. No caso estudado, a expectativa é que a conduta de um homem defenda sua honra e a de sua família; à mulher, cabe defender sua pureza.

O estudo de Di Bella (1992 *apud* ROHDEN, 2006) demonstra como a noção de honra confere sentido ao pacto comunitário na Sicília tradicional: corresponde a algo herdado da família que pode ser creditado ou esvaziado conforme a conduta individual. A honra individual e a coletiva garantem a manutenção dos vínculos comunitários. Os elementos que constituem a honra do grupo são a castidade das mulheres, a pureza de sua genealogia, a coragem dos homens no campo de batalha e a generosidade com pobres e estrangeiros.

A demonstração etnográfica desses enquadramentos morais terá como eixo a descrição de performances observadas em festas que mobilizam o que pode ser chamado de uma “comunidade pioneira” ou um conjunto heterogêneo de famílias que se identificam como *gaúchas* e que sustentam, moral e materialmente, o projeto expansionista de conquista.. Nesse sentido, o estudo se inspira na monografia de Freeman (1970) sobre uma pequena aldeia espanhola nos anos 1960, em que a análise da circulação de comida nas festas explicita o estabelecimento de fronteiras sociais. As festas são encaradas como condensação de relações por meio do que a autora chama de pertencimento em ato, em que não são os indivíduos a unidade de análise, mas sim as ações coletivas. A formalização dessas ações somente persiste em função de mecanismos de controle social que tendem a dominar impulsos individuais: várias famílias que compõem a comunidade são impelidas a agir, temporariamente, como uma só família. Essas sanções comunitárias são especialmente vigorosas quando se trata da participação em cerimônias religiosas, por serem estas os momentos em que os laços comunitários são explicitados, transpondo as lacunas entre os vários núcleos domésticos que compõem a comunidade.

Nesse horizonte teórico, a noção de honra corresponde à chave analítica que permite compreender as formas de controle social operantes e indicar as expressões da dominação patriarcal, assim como desvelar o espírito cívico-empresarial que se constitui em oposição ao mundo da burocracia estatal. A reconstituição etnográfica está organizada em duas partes: na primeira parte, serão descritas as festas realizadas nas capelas rurais que reeditam práticas identificadas com os locais de origem dos colonos. Na segunda, serão descritos os banquetes beneficentes promovidos por produtores e profissionais liberais filiados à Maçonaria e ao Rotary Club. Essas entidades fazem parte do que os colonos chamam de *sociedade*. Essas filiações supõem um compromisso em participar das atividades propostas por cada entidade, de modo a elaborar reputações (BAILEY, 1971). As performances rituais envolvendo a circulação de comida comunicam enquadramentos morais da nova sociedade criada pela política de colonização.

METODOLOGIA

A construção da unidade de análise pertinente à investigação levou em conta o ciclo agrícola e a abrangência territorial da rede de sociabilidade⁵ nucleada pela sede administrativa do município de Sorriso, 400 km ao norte de Cuiabá pela BR-163. Na microrregião do Alto Teles Pires, aproximadamente 95% das chuvas ocorrem entre os meses de outubro e abril, permitindo a colheita de duas safras anuais: a soja e o milho *safrinha*. No final das chuvas, inicia-se um período de relativo ócio, que acumula as principais festas na cidade e na zona rural quando foi realizado o trabalho de campo.

As fazendas circundam o centro urbano onde é realizado o acesso à mão de obra, recursos financeiros, aportes jurídicos, insumos, máquinas e assistência técnica, como é constante nas chamadas “cidades do agronegócio” (ELIAS; PEQUENO, 2006). Uma dezena de capelas distribuídas na zona rural nucleiam as vizinhanças chamadas *comunidades*, cada uma subordinada a uma das duas paróquias da cidade, formando um bloco mais ao sul e outro ao norte. O calendário das festas católicas intercala capelas de cada paróquia, promovendo uma espécie de costura territorial. A concatenação das festas, para fins de análise, considerou a centralidade da sociabilidade religiosa, sobretudo católica, e a conexão pendular entre a sede municipal e a imensa área circundante ocupada por lavouras e resquícios de mata⁶.

Como já mencionado, as famílias observadas identificam-se como gaúchas: denominação adotada pelos colonos no processo de deslocamento para a nova área. Trata-se de um nome gentílico que se refere a quem nasce no Rio Grande do Sul, de onde muitas famílias são oriundas. No Mato Grosso, no entanto, esse nome diz respeito às famílias oriundas das “áreas coloniais” situadas não somente no Rio Grande do Sul, mas também nos demais estados da região Sul. Os dados do Censo explicitam que a maior parte dos habitantes nascidos fora do Mato Grosso são oriundos do Paraná (IBGE, 2010). São considerados gaúchos não somente produtores, mas também prestadores de serviços, vendedores de insumos e comerciantes da cidade.

5 Por “sociabilidade” entende-se uma “forma lúdica de sociação” à luz da elaboração de Simmel (2006, p. 59): “[...] a sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela casualidade ou teleologicamente determinados –, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana.”

6 Há uma pequena variação no rol de estabelecimentos rurais: dois assentamentos e propriedades, chamadas *chácaras*, usadas para lazer.

A pesquisa está baseada em trabalho de campo realizado entre fevereiro e junho de 2008 e em setembro de 2010, quando acompanhei o cotidiano de famílias que se estabeleceram como produtoras de grãos na área estudada a partir dos anos 1970. No período da pesquisa, havia cerca de 50 mil habitantes no município; atualmente, a população estimada é de pouco mais de 90 mil pessoas (IBGE, 2022). A área total de Sorriso abrange cerca de 900 mil hectares, sendo 2/3 ocupados por lavouras. Não houve variação significativa da área plantada nos últimos 10 anos⁷.

O conjunto de informações etnográficas foi resultado de tendências mais ou menos controladas, sendo a construção de uma rede de contatos e a circulação nos espaços de sociabilidade condicionadas pela identidade social atribuída a mim: mulher considerada assimilável à comunidade gaúcha. A construção desse reconhecimento passava pela demonstração de saberes, como uso de certas expressões, conhecimento das áreas de origem e domínio de etiquetas específicas como tomar chimarrão, bebida que simboliza essa identidade regional. Tais atributos abriram caminhos na maior parte das vezes, ainda que percebesse a desconfiança de algumas pessoas, com receio de que estivesse fazendo uma investigação de denúncia jornalística.

Os acessos em campo também podem ser atribuídos às abordagens que enfatizavam o interesse da pesquisa sobre tecnologia (a exemplo de Malinowski entre trobriandeses) e sobre a memória das famílias reconhecidas como *fundadoras*, num tipo de investigação que os próprios informantes entendiam como de resgate histórico. A mediação exercida por um padre local também deve ter contribuído para favorecer essa navegação social.

A sociabilidade das festas proporcionava maior segurança para permanências longas ou constantes, apesar de algumas situações de assédio; porém estas seriam mais suscetíveis de ocorrer nos ambientes eminentemente masculinos, como fazendas, escritórios, revendas de insumos agrícolas e dias de campo⁸. Nas visitas às casas, assim como nas festas, foi possível aproximar-me das mulheres e das crianças. Nas festas, geralmente estava acompanhada de alguém (o padre ou algum casal dono de fazenda) que fazia intermediação, então era apresentada como uma *amiga que estava fazendo uma pesquisa*. Participar de uma festa sem essa mediação resultava numa posição de isolamento, que pude constatar algumas vezes. Nas festas, era comum

7 Segundo a pesquisa Produção Agrícola do IBGE, a área plantada no município em 2010 foi de 608 mil hectares; em 2020, 590 mil. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/sorriso/pesquisa/14/10193?ano=2020>. Acesso em: 01 ago 2022.

8 Eventos realizados nas fazendas, organizados por revendas de insumos, para apresentar os resultados de lavouras experimentais para proprietários e técnicos agrícolas.

que fossem formadas rodas de conversa de homens separadas das mulheres. Elas geralmente acomodavam-se em cadeiras; já os homens conversavam em pé nas áreas de circulação. Nas rodas de conversa em que participavam os homens e as mulheres, estas tendiam a permanecer caladas.

Dizia-se em Sorriso que *conversa de agricultor é lavoura, é soja, é milho*. As pessoas em geral, no entanto, mesmo sem estarem envolvidas com atividades relacionadas à produção agrícola, demonstravam estar informadas o bastante para participar dessas conversas. Os produtores costumavam falar sobre o estado de sua lavoura ou da lavoura do vizinho: se o milho estava *bonito*, se estava sendo colhido, para quem seria vendido, qual era a combinação de insumos e técnicas utilizadas. Nas poucas ocasiões em que permaneci em rodas de conversa masculinas, percebi o gosto não somente em falar sobre as fazendas em si, mas também sobre os parâmetros internacionais de comercialização de seus grãos. Nessas ocasiões, demonstraram acompanhar as cotações do dólar e do petróleo, os preços dos grãos ditados pela Bolsa de Chicago, a situação de lavouras concorrentes nos Estados Unidos ou na Argentina, as condições das jazidas de fosfato na Rússia, etc. As trocas de informações devem auxiliar os produtores a elaborar uma estimativa dos preços na próxima temporada de negociação. Quando discorriam mais detalhadamente sobre técnicas agrícolas que incluíam recursos de programação eletrônica e de técnicas de georreferenciamento por GPS, chamavam a atenção os cálculos com precisão de centímetros e minutos. No período de entressafra da soja, as rodas de conversa abordavam também os preços dos materiais de construção e dos aluguéis, revelando o interesse em construções e reformas. As mulheres, quando reunidas, tendiam a falar dos filhos e netos, além de assuntos relacionados à vida marital, cerimônias de casamento, gestações e partos, métodos anticoncepcionais e pessoas doentes. Não são deixadas de lado as notícias de violência urbana, como assaltos e assassinatos identificados com a população dos bairros periféricos em que vivem as famílias de trabalhadores menos qualificados chamados *maranhenses*. Avaliações sobre eventos e festas também recebem atenção.

A residência principal das famílias produtoras tende a ser na cidade, sendo a casa na fazenda usada esporadicamente. Habitam a fazenda os produtores de menor porte, dispensando a contratação de funcionários. As propriedades geralmente são chamadas de *fazendas* e, mais raramente, de *empresas*, sobretudo em se tratando das maiores – daí a identificação dos grandes produtores como *agricultores*, *fazendeiros* ou *empresários*. Apesar da variação significativa das áreas dos *grandes* e dos *muito grandes* (a maior parte das famílias afirmaram plantar entre

1 mil e 15 mil hectares, com exceção de uma que plantava cerca de 600 hectares de soja⁹), os dados levam a crer que o uso de mão de obra familiar impõe à administração dos negócios a lógica do ciclo de vida do grupo doméstico.

Algumas famílias permitiram que eu fizesse visitas frequentes, ou me hospedaram por algumas semanas em suas casas. No que tange aos circuitos de sociabilidade, frequentei exposições agropecuárias e atividades diversas relacionadas a associações recreativas (Centro de Tradições Gaúchas, Clube da Terceira Idade), ou associações que promovem caridade, como os clubes de serviço Rotary e Lions Club, e a Apae, identificada com a irmandade maçônica local. Essas associações reuniam cerca de 50 casais cada uma.

BASES EXCLUDENTES DAS POLÍTICAS DE COLONIZAÇÃO

Desde os anos 1970, a área estudada vem sendo objeto de projetos de colonização sustentados por uma política de crédito abundante que seleciona criteriosamente os agentes considerados mais aptos à missão civilizatória, encarnada num programa de modernização agrícola. O cultivo da soja foi consolidado nos anos 1980 como monocultura estratégica no *desbravamento* da floresta. A política econômica do período foi marcada pela liberalidade da política de crédito rural, pela abundância de incentivos fiscais e pelo aporte direto do gasto público na execução das políticas de fomento produtivo e comercial. A criação da Embrapa em 1974 desempenhou papel estratégico no desenvolvimento de tecnologia específica para a produção de soja nessas novas áreas.

Antes da abertura da fronteira, os Kayabi que ocupavam territórios nos rios dos Peixes, Verde e Teles Pires já enfrentavam os ataques e as doenças transmitidas por seringueiros e por colonizadores-fazendeiros mais antigos. Em 1966, os irmãos Villas-Bôas removeram parte dos Kayabi do rio Teles Pires para o Parque do Xingu, considerando que se tratava de um grupo em risco iminente (VALENTE, 2017). As primeiras negociações de terras envolvendo as famílias de colonos ainda confrontariam a população indígena, haja vista as inspeções aéreas para conferir se as terras estavam “limpas” (DIAS; BORTONCELLO, 2003). A chegada da BR-163, construída entre 1971 e 1976 pelo 9º Batalhão de Engenharia e Construção do Exército

⁹ Essas informações sobre área plantada foram obtidas através de entrevistas, mas não foram verificadas em cadastro oficial.

, executava a política de ocupação das áreas de floresta, tratada como matéria de segurança nacional pelo governo militar.

Segundo Tavares dos Santos (1993), para esses programas de colonização, os imigrantes¹⁰ encontrados na região Sul, em sua maioria descendentes de alemães e italianos estabelecidos em áreas coloniais a partir do século XIX, eram os agentes preferenciais da modernização da agricultura. A segunda e a terceira gerações de imigrantes que viviam nessas áreas nos anos 1970 enfrentavam dificuldades para a reprodução social, como os camponeses, em função do parcelamento dos lotes coloniais de 50 hectares. Além da propaganda sobre terras planas e baratas em áreas remotas, havia, portanto, fatores de expulsão relacionados a conflitos por terra entre camponeses e entre camponeses e indígenas. A preferência pelos imigrantes era justificada pela familiaridade com a mecanização agrícola e com as circunstâncias da frente pioneira. Essa opção oficial revela a atualização da eugenia histórica da política de colonização brasileira, que, desde o século XIX, tem como projeto o embranquecimento da população com a entrada de migrantes (SEYFERTH, 2001).

Para efeito de análise, a chegada de colonos pode ser agrupada em duas levas, oriundas da região Sul. A primeira delas durou até meados dos anos 1980 e inclui aqueles que adquiriram glebas e constituíram empresas colonizadoras, exploraram madeira e deram início tanto às experimentações agrícolas como à construção do núcleo urbano. Esse marco temporal está relacionado à diminuição da oferta de crédito (ANDRADE, 2008). Constituíram uma classe de produtores que não raro exploram também comércio e serviços, além de exercerem ampla influência na política local e regional. Os colonos considerados fundadores estão identificados com a cooperação entre as famílias para realizar as primeiras obras de urbanização, como a igreja ou o acesso a serviços de luz elétrica e telefone.

Uma segunda leva de colonos encontrou uma área altamente valorizada e acabou incrementando a classe média urbana junto a famílias da primeira leva que fracassaram na lavoura e partiram para a construção civil, o comércio e a prestação de serviços. A categoria gaúcho foi assumida como nova definição de grupo pelos colonos vindos da região Sul, fossem eles fazendeiros, assentados, comerciantes, prestadores de serviço ou profissionais liberais. Oliven (1990) já havia notado que a adesão dos colonos que migraram para o Mato Grosso à identidade gaúcha está relacionada à ascensão social conquistada com o deslocamento, por sua vez associada à grande propriedade. Embora as condições de chegada já não sejam tão

10 No século XIX, imigrante era um termo genericamente tomado como “sinônimo de trabalhador, no sentido de que estava no país para substituir o ‘braço escravo’ ou para produzir alimentos” (SEYFERTH, 1990, p. 80).

promissoras, o fluxo migratório do Sul nunca cessou.

O deslocamento para o Mato Grosso mobilizou formas de cooperação entre vizinhos e entre parentes com o protagonismo dos homens: sociedades entre pai, filhos e genros, e mais raramente, sobrinhos. O pai compra a terra, muitas vezes, sem se deslocar de imediato, encarregando os filhos de cumprirem a tarefa de *abertura das áreas*, com as primeiras experiências de cultivo. A mulher acompanha o marido e os rapazes solteiros fazem visitas às áreas de origem para casarem-se. Com o passar do tempo, os mais velhos podem juntar-se aos filhos no Mato Grosso. A família figura como unidade capaz de expandir-se espacialmente. Nesse sentido, a trajetória dos colonos é descrita como a efetuação de um projeto no qual o propósito é *crescer* em termos de vida material e da própria família (DESCONSI, 2011; MARQUES, 2015).

O modelo das *sociedades familiares* organiza ainda a administração das fazendas, conferindo aos grupos empresariais do agronegócio um caráter doméstico e identificado com os homens. As mulheres em geral não são incluídas nas sociedades e são alijadas das funções eminentemente agrícolas; no entanto, tendem a assumir os escritórios das fazendas ou as lojas da família. Os grupos familiares podem formar cooperativas para negociar a aquisição de insumos, o comércio dos grãos e a armazenagem. A sucessão do controle das fazendas se dá preferencialmente de pai para filho. No caso de haver somente filhas, os genros tendem a assumir essas posições. A estabilidade da composição elementar do grupo doméstico é inseparável da distribuição de funções dentro da sociedade (MARQUES, 2015).

A configuração urbana explicita tensões relacionadas às populações que confluíram para a nova área, de modo que a tendência dessas cidades médias identificadas com o agronegócio é reproduzir problemas urbanos de cidades maiores, especialmente as desigualdades socioespaciais (ELIAS; PEQUENO, 2006). O caso de Sorriso é emblemático porque os próprios habitantes a definem como uma cidade *dividida* entre uma parte gaúcha e outra maranhense. A rodovia separa, de um lado, o projeto urbanístico concebido pelos colonos, que coincide com o *centro* de ruas asfaltadas, e, do outro, os bairros mais pobres identificados com os trabalhadores das fazendas, da construção e de serviços, onde os caminhos de terra causam transtornos.

Ser reconhecido como parte das mobilizações que construíram a cidade corresponde a um vigoroso marcador de distinção social no contexto pioneiro (ALMEIDA, 2021; CORDEIRO, 2018; MARQUES, 2013; ROCHA, 2006). O caráter honorífico da construção do espaço urbano (como a edificação da igreja e a instalação de luz e de telefone, por exemplo) está ligado à categoria sociedade que define formas de ação coletiva associadas a tipos organizacionais de natureza étnico-religiosa. A memória pioneira valoriza atributos viris ligados ao trabalho de

desbravamento e valoriza algumas mulheres reconhecidas por suas atividades de cuidado como atendentes de farmácia, enfermeiras, parteiras, cozinheiras e professoras (LACERDA, 2021).

COMUNIDADES EM CONSTRUÇÃO

Entre as famílias de colonos gaúchos, a religião católica é predominante. As chamadas *festas de comunidade*, em homenagem a santos padroeiros das capelas rurais, foram constantemente indicadas como exemplos de um costume transposto das áreas coloniais de origem para a nova área no Mato Grosso. Essas festas têm como objetivo o bem comum ou a construção de benfeitorias nas comunidades, como são chamados esses centros de sociabilidade rural formados por capela, pavilhão e campo de futebol, que ficam situados à margem das principais estradas que cortam as áreas cultivadas. Percorrendo essas comunidades, foi possível constatar que estavam em processo de construção: algumas capelas recebiam os acabamentos, como pintura externa e melhorias no mobiliário; outras estavam em processo de expansão, com o aumento da área do pavilhão.

Os homens reúnem-se com maior frequência na comunidade para jogar futebol e bocha (jogo praticado com bolas grandes e uma pequena de madeira ou de plástico denso), durante a semana e nos finais de semana. As reuniões das mulheres se restringem aos finais de semana, e eventualmente elas se distraem no jogo de bocha ou carteadado. A participação de funcionários não-gaúchos nas atividades na comunidade não é interdita, mas também não é essencial para compor esses espaços de sociabilidade. Há uma tendência de redução da população rural do município, de modo que algumas comunidades são consideradas *comunidades mortas*.

Mensalmente, o padre se desloca da cidade para celebrar missas nas capelas que reúnem as famílias da vizinhança. As mulheres assumem um protagonismo ritual ao se revezarem na leitura dos textos litúrgicos. Muitas delas comparecem com os filhos, desacompanhadas dos esposos. Logo após o amém final, o padre convoca os presentes a falarem na *hora dos avisos*. Os assuntos considerados de interesse coletivo são pautados com destacada participação das mulheres, como transporte escolar, catequese das crianças, obras na comunidade, emissão de documentos oficiais, etc. Além dos informes, são formuladas reivindicações, que o padre se compromete publicamente a mediar junto ao prefeito. A missa, portanto, conforma um espaço de debate público que incorpora a participação feminina, sob a mediação religiosa e patriarcal.

As atividades concernentes à manutenção da comunidade e aos grandes eventos anuais (

a *feira de comunidade* e o *baile do chope*) são organizadas pela *diretoria da igreja*, a exemplo do esquema da “sociedade de capela” descrita por Seyferth (1990). A capela figura como principal referência para a ação coletiva, sendo ao mesmo tempo local de culto, sala de aula, salão paroquial, entre outras funções. A sociedade da capela corresponde a essa entidade que controla toda a atividade comunitária, mobilizada nos casos de doença ou para a realização de tarefas diversas, como construção de moradia para quem vai se casar, de escola comunitária, concerto de estradas e abate de animais domésticos.

A diretoria é eleita a cada dois anos, sendo composta por presidente, vice-presidente e tesoureiro, preferencialmente pessoas que moram nas fazendas, geralmente homens de uma das famílias de proprietários de terra. As comissões, formadas preferencialmente por homens casados e católicos (há uma minoria de famílias luteranas proprietárias de terra que participam, mas que não assumem a diretoria), engajam as mulheres da família e os funcionários da fazenda por contágio, além de mobilizar vizinhos solidários. A diretoria deve representar a comunidade em festas nas comunidades vizinhas. As performances exibidas nas festas de comunidade, portanto, constituem-se como ação coletiva na qual a comunidade emerge enquanto ato (FREEMAN, 1970).

A construção do centro de sociabilidade demanda a mobilização de *trabalho* e *ajuda* entre pessoas vinculadas, de diferentes maneiras, à comunidade. As formas de cooperação operantes envolvem seus membros, mas também gente de outras comunidades e gente da cidade que presta serviços para as fazendas, como vendedores de insumos agrícolas, agrônomos e demais especialistas envolvidos no cotidiano da produção agrícola. Para entender a lógica dessas interações, portanto, deve-se fugir de concepções que tendam a reificar grupos sociais, buscando dar conta dessas formas de ação coletiva que permitem acessar a elaboração e reelaboração de fronteiras em sua complexidade relacional (GEERTZ, 1959).

Para festas anuais, a família que compõe a diretoria e os vizinhos solidários – incluindo os proprietários que moram na cidade – assumem as tarefas para a realização da festa, comprometendo-se com preparativos e desempenho de funções diversas. Diz-se, então, que alguém *trabalha na festa*. As tarefas para a realização da festa operam como marcadores de gênero. As reuniões para atribuir funções tendem a ocorrer separadamente entre homens e entre mulheres. Os homens se ocupam das tarefas relativas à bebida e à feitura do churrasco, à contabilidade e às competições esportivas. As mulheres deliberam sobre o trabalho na cozinha, subordinadas, em certa medida, às posições assumidas pelos homens nas diretorias de igreja.

A ajuda consiste na forma de participação que não envolve empenho físico, sendo geralmente associada a contribuições pecuniárias – em dinheiro ou em grãos –, à doação de

material de construção, de comida para ser consumida na festa e demais equipamentos úteis numa comunidade. Ajudam aqueles que se consideram pertencentes à comunidade ou também aqueles considerados de fora, principalmente autoridades como o prefeito, ou comerciantes de insumos agrícolas. *Ajudar as comunidades* é uma prática essencial no curso das negociações de insumos agrícolas, significando uma adesão necessária dos vendedores aos princípios morais representados pela comunidade, indicando que o estabelecimento de relações comerciais se encontra atrelado a relações, por assim dizer, não econômicas (ALMEIDA, 2017). É de interesse das empresas que as ajudas oferecidas sejam anunciadas, de alguma maneira, na comunidade, o que muito contribui para o aspecto geral dos pavilhões, cujas paredes são cobertas por anúncios publicitários, e da decoração das festas: os logotipos estão presentes em toldos, nos aventais dos homens que trabalham e nos canecos distribuídos para consumir chope.

Depois das festas, as pessoas da comunidade costumam comentar ao longo da semana sobre quem *ajudou* e quem *não ajudou*, quem *trabalhou* e quem *não trabalhou*, assim como destacam a presença de autoridades, como o prefeito e o padre. Especulações a respeito do lucro iniciavam-se durante a festa e somente cessavam com a prestação de contas realizada ao final da missa periódica.

O uso do termo *vizinho* é revelador das variadas ligações que podem ser estabelecidas com uma comunidade, podendo ser aplicada ao proprietário que mora na cidade e a quem mora na fazenda, seja ele proprietário, arrendatário ou funcionário. Os últimos, no entanto, não devem assumir diretorias de igreja. O pertencimento a uma comunidade depende grandemente do comportamento que as pessoas manifestam na dimensão cotidiana e nas festas. Alguém que planta em terra arrendada pode integrar-se e estabelecer uma relação de pertencimento mais expressiva que um proprietário pouco interessado na comunidade.

Há muitos proprietários, principalmente aqueles que moram na cidade, que se mantêm alijados da sociabilidade característica das comunidades. Como a tendência é que habitem as fazendas os pequenos sojicultores e os criadores, os proprietários menos identificados com a comunidade preferem construir uma reputação nos circuitos de sociabilidade urbana, considerados mais prestigiados e modernos em comparação com as comunidades. Eles podem ou não se reservar o costume de ajudar a comunidade, através de contribuições pecuniárias ou de bens diversos, como material de construção ou carne para ser assada no dia da festa. Essa discrepância entre vizinhos grandes e pequenos pode ser reforçada por eventuais contratos de trabalho temporário, em que os primeiros pagam por serviços de um pequeno, proprietário ou arrendatário na área.

FESTAS DE COMUNIDADE

As festas de comunidade mobilizam público da zona rural e do centro urbano. Ocorrem num domingo, iniciando com uma missa, seguida de almoço, leilão e baile. Paralelamente, ocorrem torneios de futebol e de bocha. Faltando um mês para a festa, é possível observar na cidade cartazes fixados em lojas, escritórios de fazenda, cooperativas e revendas de insumos agrícolas. Um anúncio radiofônico também convida para a festa, anunciando a programação – missa, *suculento churrasco*, torneio e *matinê dançante* – e os prêmios oferecidos para as equipes vencedoras do torneio de futebol.

Foi possível participar de quatro festas de comunidade. A parte inicial, marcada pela missa, era o momento de menor concentração, reunindo cerca de 200 pessoas. O padre costumava reclamar dessa baixa audiência. Não foi possível quantificar precisamente o público, mas não devia ser inferior a 1000 participantes na hora da refeição, ponto alto da festa.

O acesso às festas se dava somente através de automóveis particulares, na inexistência de linhas de ônibus regulares entre a cidade e as comunidades. Considerando a rara sinalização das estradas vicinais e os poucos pontos de referência da paisagem monótona, até mesmo o acesso em carro particular tornava-se restrito, reforçando a ideia de que as festas reuniam pessoas consideradas conhecidas.

O público vai chegando ao longo da manhã e ocupando as mesas distribuídas no pavilhão e no arvoredo anexo. As mesas costumam ser reservadas pelas mulheres, esticando uma toalha e depositando ali uma *cuca* (pão doce que deve ser consumido com carne), ou então uma bolsinha de crochê em forma de disco para carregar os pratos e talheres, muito característica dessas festas. Para os que atinavam tarde demais para a reserva das mesas, restava procurar amigos e parentes que já estivessem instalados para tentar acomodar-se e compartilhar o assado.

A cozinha da comunidade fica localizada sob o pavilhão, sendo um espaço identificado com as mulheres. Do lado de fora, ficam as churrasqueiras que, menos expostas ao grande público, são identificadas com os homens. Geralmente encontramos dois tipos de churrasqueiras: de tijolos, mais próximas ao pavilhão, e churrasqueiras mais rústicas, para peças de carne maiores em espetos fincados no chão incandescente.

O trabalho na cozinha começa muito cedo, quando as mulheres já estão empenhadas cortando os legumes (alface, repolho, tomate), preparando mandioca e salada de batata. Além dos acompanhamentos, nas paredes ficam expostos bolos para venda. Na hora da refeição, o público se dirige ao balcão da cozinha para adquirir as porções dos acompanhamentos. Os

homens concentram-se no manejo dos assados – vestidos com um avental e munidos de uma faca – e nos balcões que fornecem bebidas. A busca da peça de carne para ser levada à mesa para consumo costuma ser tarefa dos homens – adultos e meninos.

Tive a oportunidade de trabalhar na cozinha de uma das festas e pude observar com maior detalhamento hierarquias entre as mulheres. Além das mulheres da comissão, na cozinha estavam duas esposas de proprietários que moravam na cidade e que estavam na festa para trabalhar (como observei que o faziam em outras festas da Igreja Matriz). A dupla assumiu enormes bacias plásticas, nas quais tomates fatiados eram temperados com sal e vinagre de vinho tinto, revolvidos com as mãos cobertas com luvas. Cabia a mim posicionar os pratos para que recebessem a porção de salada. A dupla exercia sua função com uma sobriedade lacônica, eventualmente fazendo comentários breves sobre ameaça de falta de público ou de comida. O faziam com discrição, mas não ao ponto de as demais não escutarem. Quando a conversa ficava animada na cozinha, a dupla se olhava e dizia, em tom de reprovação: “na hora de trabalhar, é hora de fechar a boca”. As convidadas faziam questão de assinalar uma posição de superioridade em relação às mulheres da comissão que moravam na comunidade. Funcionárias das fazendas também participavam do trabalho na cozinha, além de se encarregarem do trabalho mais pesado de limpeza.

Os leilões marcam a transição entre dois momentos que correspondem ao eixo principal das festas: o almoço e o baile, que dura até o anoitecer. Um homem toma um microfone e começa a circular por entre as mesas, encarregado em apregoar o leilão, seguido de um ou dois homens, geralmente ligados à comissão, que carregam os bolos que serão leiloados. As mulheres têm uma participação coadjuvante quando as prendas são exibidas e são provocados os potenciais arrematantes. A preparação dos bolos, no entanto, é uma atribuição feminina bastante prestigiada e de pouca rotatividade: as confeitadeiras são as mesmas mulheres há anos, sendo a preferência dada às mais velhas. O trabalho das mulheres sacraliza o alimento (PEREIRA, 2012; PITT-RIVERS, 2011). A performance masculina está ligada à disputa por generosidade, ou ao seu empenho em ajudar a comunidade.

É esperado que o apregoar do leilão envolva brincadeiras que animem a rivalidade entre o público. Dizia o leiloeiro: “Onde é que está a Agroinsumos*?”, “Não querem levar o bolo?”, “Onde é que está o Luchese*¹¹?”. O prefeito não deixava de comparecer às festas de comunidade, e seu grupo era sempre muito provocado pelos leiloeiros. No período que antecedia as eleições municipais, os lances generosos faziam parte do jogo político.

11 (*) Nomes fictícios.

Os bolos eram de dois tipos: o *bolo do padroeiro*, confeitado com referências à divindade, o que geralmente incluía cravar ali uma estatueta, e os bolos de times de futebol, decorados com as insígnias dos clubes, principalmente Internacional e Grêmio, de Porto Alegre/RS, e eventualmente de times paulistas, como Corinthians e Palmeiras, identificados com comerciantes de insumos oriundos de outras regiões, como São Paulo, norte do Paraná, Mato Grosso do Sul e do próprio Mato Grosso¹².

Assim que era arrematado, o bolo era colocado sobre a mesa do ganhador para que fosse consumido por ele, sua família e convidados. Essa movimentação acontecia nas imediações do pavilhão. Nem todos os presentes ateavam-se à disputa, permanecendo distraídos em conversas, jogos de baralho, de bocha e futebol, alheios à sucessão de lances. No entanto, os valores dos bolos eram amplamente comentados nos dias seguintes, não somente na comunidade anfitriã, como também na cidade.

Na parte final da festa, boa parte do público já foi embora, mas ainda permanece uma audiência numerosa. As mesas são removidas do salão, abrindo espaço para que os casais bailem em círculo, girando em rotação-translação no sentido anti-horário. O público vai diminuindo ao longo da tarde, até que o conjunto musical encerra sua atividade ao anoitecer.

Em estudo sobre uma aldeia espanhola nos anos 1960, Freeman (1987) descreve sistemas igualitários, organizados de forma a compartilhar custos, dádivas e responsabilidades, focados no controle de recursos e de ajuda mútua. Nesse sistema rotativo que organiza um conjunto de atividades corporadas, os leilões correspondem às cerimônias de comensalidade de caráter redistributivo (FREEMAN, 1987). Antes, Wolf (2003) já tinha chamado a atenção para esse modelo de comunidade corporada, que motiva seus membros a gastarem excedentes numa economia de prestígio, que funciona, em larga medida, em apoio ao culto religioso comunal e às atividades relacionadas. Esses sistemas rotativos, portanto, estão relacionados também a mecanismos de nivelção baseados na redistribuição de riqueza. Tensões provocadas por trocas desiguais no âmbito do “común” desencadeiam processos de nivelção de natureza redistributiva que devem ser encarados como expressão da centralidade da organização corporada. Conforme Sahlins (1969), a redistribuição consiste na forma mais organizada de reciprocidade, trata-se de um mecanismo que sustenta a estrutura corporada: é ritual de comunhão, de submissão a uma autoridade central e gera espírito de centralidade e unidade.

A percepção do caráter redistributivo das festas de comunidade fica evidenciada, portanto,

12 Embora alguns estudos em outras áreas de “fronteira” incluam sudestinos no rol dos gaúchos (ANDRADE, 2008), no caso estudado, foi possível perceber mais um espírito de aliança do que uma identificação automática entre paulistas, mineiros e gaúchos.

no leilão dos bolos. As tensões internas da comunidade são elaboradas num ritual marcado pelo protagonismo masculino, em que a disputa pela prenda é encenada num clima de descontração e de modo controlado. O valor dos arremates costuma ser estimado antecipadamente, e seu pagamento tende a ser assumido por um conjunto de pessoas. Era possível observar que o leiloeiro percorria as mesas com um microfone e um pedaço de papel em punho, afastando o microfone da boca para negociar ao pé do ouvido do doador. Trata-se de um arranjo que permite que várias famílias, na figura de seus *cabeças*, possam manifestar sua generosidade. Na fase inicial dos lances, as revendas de insumos agrícolas participavam mais intensamente do círculo de provocações. Na fase de lances mais valiosos, os fazendeiros ganhavam destaque.

As festas de comunidade são momentos-chave na economia de prestígio do lugar, compondo um cenário para performances que remarcam papéis sexuais e os princípios hierárquicos que se encontram na base desses tipos organizacionais. As festas explicitam o estado das relações entre os membros da comunidade, entre comunidades vizinhas, entre comerciantes de insumos agrícolas e seus fregueses, além de serem um espaço importante no estabelecimento de alianças políticas.

BANQUETES BENEFICENTES OU PERFORMANCES MODERNAS

Maçonaria e Rotary Club provavelmente não reuniam mais de 60 pessoas. Estavam entre seus membros eminentes o prefeito e outras lideranças gaúchas, envolvidas em associações setoriais, ou com o que os produtores consideravam parte do que chamavam de *política do agronegócio*: Sindicato Rural, Aprosoja (Associação dos Produtores de Soja e Milho do Mato Grosso), Famato (Federação da Agricultura e Pecuária do Estado do Mato Grosso), CNA (Confederação Nacional da Agricultura) e outras menores.

A Maçonaria moderna surgiu na Inglaterra no início do século XVIII, ligada à sociabilidade pré-democrática da época. As associações maçônicas modernas apresentam uma série de elementos da tradição medieval europeia, como a disposição dos objetos e do mobiliário, o estilo arquitetônico, a rígida hierarquia, os ritos – em particular, a cerimônia de iniciação (BARATA, 1999). Seus símbolos e valores são concebidos como masculinos (KOFES, 2007).

A Loja Maçônica de Sorriso promovia anualmente no CTG um almoço beneficente chamado *Festa do Leitão Assado*, cuja renda era destinada para a Apae (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais). As doações dos leitões tendem a ser atribuídas a fazendeiros.

Os maçons e suas esposas trabalham na preparação do almoço e costumam chamar uns aos outros de “irmãos” *irmãos*, e suas esposas de *cunhadas*. Assim como na sociedade de capela, as obrigações atribuídas às mulheres são subordinadas às posições dos maridos. Na Maçonaria e no Rotary Club, existe inclusive um subgrupo exclusivamente feminino, cada um chamado, respectivamente, *Fraternidade Feminina* e *Associação das Senhoras de Rotarianos*.

As mulheres permanecem nas cozinhas, mas, ao observar as tarefas desempenhadas pelos homens, foi possível constatar diferenças importantes destas em relação às festas religiosas. Primeiramente, o tipo de carne que circula é carne branca, de porco ou de galinha. A carne vermelha tende a marcar relações entre iguais: é reservada para as festas de comunidade ou festas íntimas da família. É importante notar que churrascos no âmbito do grupo doméstico incluem celebrações de negócios fechados, em que os vendedores de insumos participam com suas famílias. Os banquetes filantrópicos não privilegiam formas de nivelamento simbólico como os leilões: a distribuição das porções de carne e dos acompanhamentos estava organizada de modo a conferir destaque às pessoas que trabalham, especialmente os homens. Nas festas religiosas, o público reunido para o almoço deve dirigir-se às churrasqueiras, localizadas em pontos periféricos, e às cozinhas, para obter sua parte da refeição. A peça de carne e os acompanhamentos são então levados até a mesa para que sejam compartilhados pelo pequeno grupo. Na festa da Maçonaria, que deve ter reunido cerca de 500 pessoas, a comida estava distribuída em quatro longas mesas, dispostas paralelamente na área central do salão. Os comensais deveriam percorrer essas mesas, onde encontrariam alinhados pratos e lenços descartáveis (o que desobrigava as pessoas de trazerem as bolsinhas de crochê), saladas verdes e de tomate, pão, mandioca, arroz, creme de milho, salada de batatas e, finalmente, os leitões assados, cuidadosamente decorados (essa uma atribuição feminina bastante disputada). Cada uma dessas estações estava a cargo de um dos maçons, vestidos com aventais e toucas de uma amarelo chamativo. Encarregado de distribuir um dos leitões estava o então prefeito. Esse posicionamento destoava do que ocorria nas festas religiosas, nas quais as pessoas que trabalhavam desempenhavam suas funções de modo mais discreto. É como se, na festa de comunidade, as individualidades engajadas fossem eclipsadas em nome de uma “personalidade corporada”. Considerando que os maçons são reconhecidos como membros da elite local, pode-se dizer que essas festas promovem uma inversão simbólica, em que pessoas detentoras de poder político e econômico atuam numa posição de subserviência ritual. Essa postura dos homens foi observada em outros eventos beneficentes promovidos pelo Rotary Club.

O Rotary Club surgiu em Chicago, no início do século XX, como uma instituição de classe média, cujos laços estavam baseados na ideia de que amigos que se ajudam nos negócios

não competem. Na visão do fundador, é uma comunidade na qual a sociabilidade e o lucro são igualmente legítimos e necessários. O clube começou alternando suas reuniões regulares de almoço entre seus membros, a fim de aprender mais sobre os negócios e/ou profissão de cada membro (assim terminando com o nome “rotativo”). A missão de “servir à comunidade” traz consigo um internacionalismo cívico, no qual seus membros são considerados atores responsáveis e profissionais do mercado para além do Estado e da política. Em 2008, O Rotary Internacional reunia cerca de 1,2 milhão de membros, sendo a maioria deles de fora dos Estados Unidos desde 1970. O internacionalismo cívico desses clubes projeta o “império do mercado” estado-unidense (GOFF, 2008). A criação desses clubes fora dos Estados Unidos tende a operar no sentido de produzir novas formas de desigualdades, baseadas na distinção de elites emergentes pelo estilo de vida e consumo (ERRINGTON; GEWERTZ, 1997).

Os filiados ao Rotary Club de Sorriso costumavam destacar as atividades filantrópicas que chamavam de *projetos sociais*, como a distribuição de cadeiras de rodas ou ações voltadas para a recuperação de jovens infratores – não raro, jovens migrantes que gaúchos chamam de maranhenses. Encontram-se subjacentes a essas iniciativas não somente a demarcação de uma fronteira social, mas também princípios de distinção interna pelo reconhecimento como destacado benemérito. Os banquetes estão organizados de modo a conferir destaque à ação caridosa exercida por um pequeno número de pessoas, principalmente homens chefes de seus núcleos domésticos. Essa inclinação à caridade alinha-se ao discurso do *Estado ausente*, que é uma das razões de ser da sociedade local: fazer as coisas que o poder público não tem capacidade para realizar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme Sahlins (1969), o fluxo de determinados bens é especial: a comida consiste num bem que estabelece um circuito próprio, muito em função de seu valor de uso, de sua universalidade. A vida comunal constrange seus membros a realizarem uma série de trocas específicas; portanto, trata-se de um fluxo de bens estrangido por uma determinada etiqueta. A forma como as pessoas envolvem-se com as trocas dessa natureza informa sobre pertencimentos e reputações – assim como contribui para que eles sejam elaborados –, além de expressar processos de mudança. A noção de reciprocidade é o que permite ler o significado local desse fluxo de bens. Através da análise dessas trocas simbólicas, é possível perceber comportamentos

capazes de comunicar valores e categorias operantes, através dos quais posições sociais são afirmadas e disputadas.

Essas performances públicas são reveladoras da associação entre honra pioneira e masculinidade, na medida em que dramatizam papéis sociais, especialmente a oposição entre papéis sexuais. A circulação do assado e dos doces, comida e não-comida, opera inversões simbólicas que demarcam a moralidade do bom cristão e sua relação com o discurso do confronto da civilização com a floresta. O ímpeto viril exaltado no civismo pioneiro se opõe à natureza selvagem da floresta e seus habitantes – a mata virgem, tal qual a castidade feminina.

A ocupação das novas áreas foi realizada no bojo de um processo de modernização agrícola, para o qual a pesquisa científica e o aperfeiçoamento técnico foram essenciais. A fé nas máquinas e na química corresponde a um dos valores explicitados nas conversas observadas entre fazendeiros sobre as plantações e projetos futuros. A memória e a permanência do pacto em torno do colonialismo interno encontram-se associadas à otimização das formas de exploração dos recursos, algo elaborado moralmente enquanto dominação das forças da natureza. Merchant (1980) já mostrou de forma convincente que o advento da moderna ciência e tecnologia esteve baseado no ataque e na violação da Mãe Terra. Homens com suas máquinas querem tornar-se independentes da natureza, como também das mulheres. Mies (1998) afirma que a rápida acumulação de riqueza material, típica de processos coloniais, facilita o rápido desenvolvimento de tecnologia nessas sociedades baseadas na conquista e na guerra. Essa riqueza não é orientada para necessidades de subsistência da comunidade como um todo, mas sim voltada para mais guerra, conquista e acumulação.

A reprodução desses valores fica evidenciada na análise dos rituais de comensalidade, descritos aqui segundo a sistematização de Lévi-Strauss (2006, p. 431) sobre os estados dos alimentos:

[...] o alimento se apresenta aos homens em três principais estados: pode estar cru, cozido ou podre. Em relação à culinária, o estado de cru constitui o polo não marcado, enquanto os dois outros o são fortemente, mas em direções opostas, o cozido como transformação cultural do cru e o podre como sua transformação natural. Assim é possível discernir uma dupla oposição, subjacente ao triângulo principal, entre elaborado/não elaborado de um lado, e cultura/natureza, do outro.

O assado e o ensopado correspondem aos modos fundamentais de cozido em muitas culturas, em que o assado é colocado do lado da natureza por ser transformado diretamente em contato com o fogo, sem a mediação da água e do recipiente. Ao mesmo tempo, o assado

encarna a ambiguidade de cru por dentro e cozido por fora, natureza e cultura.

Nas festas de comunidade, as performances públicas dos papéis sexuais podem ser lidas na oposição entre o assado e os bolos doces, que são leiloados logo após o almoço. No momento do rito de comensalidade, portanto, o masculino está do lado da natureza, e o feminino do lado da cultura, identificada com um alimento “super elaborado”, ou sacralizado pela transformação das mulheres no caso das prendas. A identificação de pães e bolos com a fertilidade e com as mulheres está presente em evidências arqueológicas da antiguidade mediterrânea (HERMANY; MEIRANO, 1998), bem como em análises etnográficas sobre rituais contemporâneos de casamento na Grã-Bretanha (CHARSLEY, 1987).

Considerando a identificação ritual dos homens com o assado e a associação entre honra masculina e a conquista enquanto projeto civilizatório que se opõe ao polo da natureza, as festas promovem essa inversão simbólica, evidenciando a moralidade dos colonos. O ideal da nova sociedade encontra-se assentado na oposição entre impetuosidade masculina e o profano e feminino Cerradão – como é chamada essa vegetação de transição entre biomas Cerrado e Amazônia.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Luciana Schleder. Na festa, no escritório, na cabine do trator: notas sobre o comércio de insumos agrícolas no ‘agronegócio’ da soja. **Política e Sociedade**, v. 16, n. 35, p. 380-402, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n35p380>. Acesso em: 02 abr. 2023.
2. ALMEIDA, Luciana Schleder. Significados locais da colonização interna no norte mato-grossense. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 23, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.rbeur.202101>. Acesso em: 02 abr. 2023.
3. ANDRADE, Maristela Paula de. **Os gaúchos descobrem o Brasil: projetos agropecuários contra a agricultura camponesa**. São Luís: Edufma, 2008.
4. AUBERTIN, Catherine; LÉNA, Philippe. Apresentação. In: AUBERTIN, Catherine. **Fronteiras**. Brasília: Editora UnB, 1988. p. 11-16.
5. BAILEY, F. G. Gift and poison. In: **Gift and Poison**. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
6. BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.
7. CASANOVA, Pablo Gonzales. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORÓN,

- Atilio *et al.* **A teoria marxista hoje**. São Paulo: CLASCO, 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2018.
8. CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. Pioneiros, fundadores e aventureiros: a ocupação de terras em Rondônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 125-146, abr. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/32Q12YJ>. Acesso em: 26 abr. 2021.
 9. CHARLESLEY, Simon. Interpretation and custom: the case of the wedding cake. **Man New Series**, v. 22, n. 1, p. 93-110, 1987.
 10. FREEMAN, Susan Tax. **Neighbors: the social contract in a astilian Hamlet**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
 11. FREEMAN, Susan Tax. Egalitarian Structures in Iberian Social Systems: the contexts of turn-taking in town and country. **American Ethnologist**, v. 14, n. 3, p. 470-490, 1987.
 12. EMBRAPA. **Soja em números** (safra 2021/22). Londrina, 2022. Disponível em: <https://www.embrapa.br/soja/cultivos/soja1/dados-economicos>. Acesso em: 26 abr. 2023.
 13. ELIAS, Denise; PEQUENO, Renato. Desigualdades socioespaciais nas cidades do agronegócio. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 9, n. 1, p. 25-39, 2007.
 14. ERRINGTON, Frederick; GEWERTZ, Deborah. The Wewak Rotary Club: the middle class in Melanesia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 3, n. 2, p. 333-353, 1997.
 15. GEERTZ, Clifford. Form and Variation in Balinese Village Structure. **American Anthropologist**, v. 61, n. 6, p. 991-1012, 1959.
 16. GOFF, Brendan. **The heartland abroad: the Rotary Club's mission of civic internationalism**. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.
 17. HERNANDY, Antoine; MEIRANO, Valeria. Pains et gâteaux votifs, de Chypre à l'Italie du Sud. **Cahiers du Centre d'Études Chypriotes**, v. 28, p. 27-36, 1998.
 18. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico**. 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/631#resultado>. Acesso em: 31 out. 2020.
 19. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Mato Grosso, Sorriso – Panorama**. 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mt/sorriso/panorama>. Acesso em: 30 ago. 2022.
 20. KOFES, Suely. Objetos: trajetória social, política e sentidos. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 27-40, 2007.
 21. LACERDA, Renata Barbosa. A cidade como forma de diferenciação: famílias pioneiras

- e fundadores na Amazônia. **Wamon**, v. 6, n. 1, p. 69-89, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.38047/wamon.2446-8371.v6i1p69-90>. Acesso em: 26 abr. 2023.
22. LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa: Mitológicas 3**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
23. MARQUES, Ana Claudia Duarte. Pioneiros de Mato Grosso e Pernambuco: novos e velhos capítulos da colonização no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, p. 85-103, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092013000300006>. Acesso em: 26 abr. 2023.
24. MARQUES, Ana Claudia Duarte. Movimentos em Família. **Ruris**, v. 9, n. 1, p. 13-37, 2016. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Marques_ACDR_2786081_MovimentosEmFamilia.pdf. Acesso em: 26 abr. 2023.
25. MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1975.
26. MERCHANT, Carolyn. **The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution**. San Francisco: Harper and Row, 1980.
27. MIES, Maria. **Patriarchy & Accumulation on a world scale: women in the International division of labor**. Londres: Zed Books, 1998.
28. MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e fazendeiros de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1998.
29. PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.
30. PEREIRA, Luzimar Paulo. Os sacrifícios da carne: a morte do gado e a produção dos banquetes nas folias de Urucuaia, MG. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 71-96, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000100004>. Acesso em: 26 abr. 2023.
31. PITT-RIVERS, Julian. The place of grace in anthropology. **HAU - Journal of Ethnographic Theory**, v. 1, n. 1, p. 423-450, 2011. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau1.1.017>. Acesso em: 26 abr. 2023.
32. PITT-RIVERS, Julian. Honor and social status in Andalusia. In: COL, Giovanni da; SHRYOCK, Andrew (org.). **From hospitality to grace**. Londres: Hau Books, 2017. p. 3-34.
33. RODHEN, Fabíola. Para que serve o conceito de *honra*, ainda hoje? **Campos**, v. 2, n. 7, p. 101-120, 2006.
34. SAHLINS, Marshall. On the Sociology of Primitive Exchange. In: BANTON, Michael (ed.). **The Relevance of Models for Social Anthropology**. Londres: Tavistock, 1969. p. 139-186.

35. SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: UnB, 1990.
36. SIMMEL, George. **Questões Fundamentais da Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
37. VELHO, Otávio. **Capitalismo autoritário e campesinato**. Rio de Janeiro: Difel, 1979.
38. WOLF, Eric. Comunidades camponesas corporadas fechadas na Mesoamérica e em Java Central. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). **Antropologia e Poder**: contribuições de Eric Wolf. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília, 2008. p. 145-164.
39. WOLFORD, Wendy. The Plantationocene: a Lusotropical contribution to the theory. **Annals of the American Association of Geographers**, v. 111, n. 6, p. 1622-1639, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1850231>. Acesso em: 26 abr. 2023.

Luciana Schleder Almeida

Professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Doutorado em Sociologia e Antropologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4800-7602>. E-mail: luciana.almeida@gmail.com

Um antropólogo brasileiro nos Estados Unidos: Arthur Ramos e o curso sobre Raças e Culturas no Brasil¹

A brazilian anthropologist in the United States: Arthur Ramos and the course on Races and Cultures in Brazil

Amurabi Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO

Arthur Ramos (1903-1949) foi um dos mais proeminentes antropólogos brasileiros da primeira metade do século XX, sendo um dos responsáveis pelo processo de institucionalização da antropologia no Brasil. Embora amplamente conhecido por sua atuação na Universidade do Brasil, na Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, sua inserção no Departamento de Sociologia na Universidade Estadual de Louisiana nos Estados Unidos ainda é pouco debatido entre os antropólogos brasileiros. O presente artigo tem como objetivo analisar quais foram as condições de possibilidade para que Arthur Ramos pudesse oferecer e lecionar o curso “Raças e Culturas no Brasil”, nos EUA.

Palavras-chave: Arthur Ramos, Ensino de Antropologia, História da Antropologia, História das Ciências Sociais, Antropologia Brasileira.

¹ Uma versão preliminar desse trabalho foi apresentada durante a 43ª encontro anual da ANPOCS. A pesquisa contou com o apoio do CNPq.

Recebido em 06 de abril de 2022.
Avaliador A: 25 de julho de 2022.
Avaliador B: 28 de julho de 2022.
Aceito em 04 de agosto de 2022.



ABSTRACT

Arthur Ramos (1903-1949) was one of the most prominent Brazilian anthropologists of the first half of the twentieth century, being one of those responsible for the process of institutionalization of anthropology in Brazil. Although widely known for his work at the Universidade do Brasil (University of Brazil) and the Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (Brazilian Society of Anthropology and Ethnology), his insertion in the Department of Sociology at the Louisiana State University in the United States is still little debated among the Brazilian anthropologists. This article aims to analyze what were the conditions of possibility for Arthur Ramos to offer and teach the course “Races and Cultures in Brazil”, in the USA.

Keywords: Arthur Ramos, Teaching Anthropology, History of Anthropology, History of Social Sciences, Brazilian Anthropology.

INTRODUÇÃO

Arthur Ramos (1903-1949) foi um dos mais relevantes antropólogos brasileiros do século XX, figura central no processo de institucionalização da antropologia no Brasil, seja através da criação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE) em 1941², seja por meio de sua atuação como docente na Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi). Suas pesquisas sobre as populações negras no Brasil tornaram-se uma das mais importantes referências no debate em seu tempo, sendo portanto, um dos autores clássicos no campo dos estudos afro-brasileiros.

Sua formação em antropologia se deu de modo autodidata, uma vez que sua graduação foi em medicina. Todavia, esta não era uma trajetória incomum àquele tempo. Há toda uma geração de médicos antropólogos que foram fundamentais no processo de desenvolvimento desta ciência no Brasil (CORRÊIA, 2013). Também como é de amplo conhecimento, seus primeiros trabalhos tinham uma forte influência da psicanálise e das ideias de Lévy-Bruhl (1857-1939), extraído deste último, sobretudo o conceito de “mentalidade primitiva” (GUTMAN, 2007). Em sua tese apresentada na Faculdade de Medicina da Bahia Ramos (1926) destaca as relações entre a sociologia e a psicologia, deixando mais evidente como que a psicanálise influenciou seu trabalho:

² Apesar da relevância da fundação da SBAE na trajetória de Ramos, foge ao foco e ao escopo deste artigo tratar de tal questão. Para uma melhor análise da SBAE vide o trabalho de Azeredo (1986).

Acho que a psicologia poderia englobar na expressão de “primitivo” o conceito de mentalidade atrasada tanto na escala filogenética (raças selvagens que já desapareceram e só conhecidas por documentos históricos, ou as que existem ainda hoje em vários pontos do globo) como na escala ontogenética. E é justamente a psicologia moderna, com o advento da psicanálise, que frisa os pontos de contato entre o selvagem e a criança. (RAMOS, 1926, p. 4).

Neste sentido também é importante rememorar do diálogo relevante que houve no Brasil entre a antropologia e a psicanálise no período do entre guerras (DUARTE, 1999; 2000), no qual Ramos é peça chave, ainda que tenha havido uma progressiva ampliação de seu escopo teórico ao longo de sua carreira, como poderemos perceber no decorrer do texto. Sua breve atuação como chefe de Departamento de Ciências Sociais da UNESCO em 1949 atesta a centralidade desta categoria, considerando os projetos que chegou a esboçar para a instituição (OLIVEIRA, 2019b).

No campo acadêmico afirmava-se como continuador da “Escola Nina Rodrigues”, tendo se ocupado intensamente da revisita da obra deste autor, assim como de sua ampla difusão, por meio principalmente da republicação de seus trabalhos. Esta afirmação parece ter um duplo caráter, pois, também implicava em sua própria autoafirmação como antropólogo e como herdeiro principal de uma determinada “linhagem”, o que constitui parte de um processo mais amplo de construção de reconhecimento acadêmico vivenciado por Ramos, ainda que autores como Corrêa (2013) apontem que haveria mais rupturas que continuidades nesse processo, sendo questionável a influência de Nina Rodrigues sobre o trabalho de Ramos.

Em que pese toda sua contribuição para a formação do campo da antropologia brasileira, é fato que dentro do complexo jogo da geopolítica acadêmica brasileira, no qual algumas instituições e personagens são classificados como “provincianos” ou “pré-científicos” (REESINK; CAMPOS, 2014), Ramos pouco a pouco foi sendo retratado na história da antropologia como um “não antropólogo” (BARROS, 2008), ou, no máximo, como um precursor da antropologia, ainda que seu impacto nas ciências sociais de seu tempo seja inegável.

Este presente trabalho visa, portanto, tomar como base certa história, no sentido historiográfico em que opera por múltiplas temporalidades existenciais, ou culturais, e não como uma linha única de eventos causais, das ciências sociais e da antropologia no Brasil, e algumas de suas conexões internacionais a partir da produção intelectual de Arthur Ramos, tomando como fio condutor sua atuação docente. Compreendo com isso que a prática cotidiana do ensino de uma ciência é o que constitui de mais recorrente em seu processo de institucionalização, sistematização e rotinização. Parte-se da hipótese de que a prática docente, sendo aquela mais cotidiana na vida científica de Ramos, pode nos revelar aspectos importantes de sua obra que

não estão explicitados do mesmo modo em seus trabalhos publicados, ainda que o curso de “Raças e Culturas no Brasil” possa ter sido, ao que tudo indica, um importante espaço de sistematização de ideias para obras relevantes posteriormente publicadas, como *Introdução à Antropologia Brasileira*.

O objetivo do artigo distancia-se, portanto, de um exame de sua obra em seu conjunto, aproximando-se da ideia de que o conhecimento antropológico é rotinizado a partir de seu ensino. Pretende esse trabalho descrever e examinar o que fora selecionado por Ramos para suas aulas, para assim captarmos os elementos que ele considerava relevantes na antropologia, principalmente quando se pensa a produção de conhecimento na antropologia brasileira voltada para uma audiência estrangeira.

O recorte que estabeleço aqui se dá a partir da atuação de Arthur Ramos nos Estados Unidos, quando atuou por um curto período entre 1940 e 1941 como professor visitante na Universidade Estadual de Louisiana, onde lecionou um curso de “Raças e Culturas no Brasil” junto ao departamento de sociologia. O principal material de análise é a ementa e organização de seu curso, de modo que possamos compreender como que Ramos estruturou o conhecimento antropológico para aquele público. Busco compreender não somente organização do que fora lecionado por Ramos em seus cursos, o que por si só revela aspectos significativos de sua concepção de ciências sociais, como também as redes de relações mobilizadas para que ele alcançasse este posto. Organizarei o texto nos seguintes eixos: a) apresentação da atuação de Ramos como docente no Brasil; b) mapeamento de seu processo de indicação como professor visitante nos Estados Unidos; c) análise do curso lecionado; d) considerações finais.

O material empírico analisado refere-se a cartas trocadas entre Ramos e outros pesquisadores envolvidos na sua ida para os Estados Unidos, assim como às cartas nas quais ele tece comentários sobre essa atividade desde sua preparação, planos de cursos referente às atividades desenvolvidas em Louisiana, e aulas transcritas lecionadas na Universidade Estadual de Louisiana que integram o Arquivo Arthur Ramos, depositado na Biblioteca Nacional. O arquivo de Arthur Ramos foi vendido à Biblioteca Nacional em 1956, parte pela viúva, Luiza Ramos, parte pela Universidade do Brasil. Contém correspondência do titular e de terceiros, recortes de jornais, folhetos, fotografias, originais manuscritos, pesquisas e estudos sobre educação, medicina legal, psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia, folclore e etnografia. Trata-se de um arquivo bastante heterogêneo, no qual os registros da atividade docente de Ramos tanto no Brasil quanto no exterior ganham destaque, estando guardados contratos de trabalho, correspondências relativas às atividades docentes, planos de curso etc., e apesar de outros pesquisadores já terem se voltado para este arquivo, esta é a primeira vez que se examina

com mais cuidado a atuação como professor deste antropólogo nos Estados Unidos³.

Partilho com Cunha (2004) a certeza de que a análise da produção de ordenamento e sentido da vida profissional de um agente por meio de arquivos “(...) é sempre eventual e vulnerável aos usos que nós, usuários de arquivos, fazemos de tais documentos. Portanto, sua interpretação é sempre contingente.”, de modo que o esforço aqui realizado desvela uma parte do real, mas não sua totalidade. Ramos tinha muita clareza da posteridade de seu trabalho, e montou um arquivo no qual guardou os mais preciosos detalhes, incluindo *tickets* de cinema, cartões-postais etc, considero assim, que ele de certo modo nos guia através dos elementos que pretendeu evidenciar ou ocultar de sua biografia, ainda que possamos realizar um exame crítico que o situa em termos temporais e sociais.

ARTHUR RAMOS, PROFESSOR DE ANTROPOLOGIA

Como bem nos elucida Bourdieu (1996), a biografia de um agente longe de compor uma sequência ordenada de fatos, transparece seus deslocamentos pelos diferentes campos, assim como as próprias tentativas de ordenamento desta biografia que sujeito projeta. Neste sentido, interessa neste trabalho compreender a trajetória de Ramos nestes diferentes campos, o que possibilitou que ele acumulasse determinado capital acadêmico e científico, despontando como um agente que ocupou uma posição dominante no campo da Antropologia brasileira.

Como já indicado, Arthur Ramos iniciou sua trajetória acadêmica em um amplo diálogo com a psicanálise, o que fica bastante evidente em sua dissertação de conclusão do curso de medicina intitulada *Primitivo e Loucura* (1926). Não à toa, o início de sua trajetória docente se deu não no campo da antropologia, mas sim da Psicologia Social, quando assumiu essa cátedra em 1935, na então Universidade do Distrito Federal (UDF)⁴. O convite para lecionar nesta instituição partiu de Anísio Teixeira (1900-1971), principal agente na concepção e implementação do projeto da UDF (Fávero, 2008), que fora responsável pela vinda de outros intelectuais de prestígio deste período para a instituição, tais como Gilberto Freyre (1900-1987)

³ Apesar de haver uma considerável literatura que examina a biografia e a obra de Arthur Ramos, este trabalho não visa examinar o “pensamento de Arthur Ramos”, e sim situar o antropólogo em meio a uma rede de relações que tornou possível sua circulação no campo acadêmico internacional. Destacando aqui uma análise descritiva do curso ministrado nos Estados Unidos na década de 1940, tornando acessível ao leitor um aspecto pouco conhecido deste clássico da antropologia brasileira

⁴ O início de seu contrato data de 1º de julho de 1935.

e Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982).

Quando chegou ao Rio de Janeiro Arthur Ramos já gozava de certo prestígio intelectual, tendo se mudado para aquela cidade ainda em 1933, onde assumiu o cargo de “Serviço de Ortofrenia e Higiene Mental” a pedido de Anísio Teixeira, que ocupava nesse momento o cargo de Secretário de Educação na prefeitura do Distrito Federal. Em 1934 ele assinou um contrato com a editora Civilização Brasileira, comprometendo-se em dirigir a Coleção Biblioteca de Divulgação Científica, o que lhe possibilitava uma ampliação de seu escopo de atuação acadêmica e editorial, já consolidada na Bahia⁵. Também neste mesmo ano e com esta mesma editora, publicou o livro *O Negro Brasileiro*, o que já apontara para o delineamento de sua agenda de pesquisa. Como indicou Duarte (1983), a obra *O Negro Brasileiro* tinha como subtítulo “etnografia religiosa e psicanálise”, todavia, quando Ramos publicou em 1937 *As Culturas Negras do Novo Mundo* o subtítulo que aparece é “Antropologia Cultural e Psicologia Social”, demarcando uma reorientação teórica do autor, assim como uma maior aproximação com a obra de Melville Herskovits (1895-1963). Esse tipo de movimento não era incomum no campo da Antropologia, especialmente neste momento de institucionalização, algo semelhante havia sido realizado por Freyre quando publicou *Açúcar* (2007 [1939]), cuja primeira edição publicada em 1939 tinha como subtítulo “algumas receitas de bolos e doces dos engenhos do nordeste”, passando para “em torno da etnografia, da história, e da sociologia do doce no Nordeste canavieiro do Brasil” (1969) e depois para “uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil” (1986), demarcando um percurso que vai de uma dimensão mais descritiva (“etnográfica”) para outra mais disciplinar e científica (OLIVEIRA, 2015).

Ainda na década de 1930 Ramos publicou inúmeros títulos vinculados claramente ao campo da psicanálise, buscando com isso difundir essa teoria (MENEZES, 2014), porém, pode-se perceber uma clara guinada nesse processo a partir da publicação em 1936 de *Introdução à Psicologia Social*, livro este que Ramos remeteu a inúmeros intelectuais de seu tempo, o que aponta para a relevância que esta publicação representava para sua carreira naquele momento. Também ainda em 1937 Ramos publicou *As Culturas Negras no Novo Mundo*, no qual não havia referências à psicanálise.

O momento no qual Ramos ingressou como professor de Psicologia Social na UDF, já era um período no qual ele estava realizando uma aproximação incisiva com o campo das

5 Ramos atuava como redator nas seguintes revistas médicas na década de 1930: Bahia Médica, Arquivos do Instituto Nina Rodrigues, Cultura Médica e Revista Médica da Bahia.

ciências sociais, deslocando-se da psicanálise para a psicologia social, compreendida naquele momento como uma ciência social no sentido amplo⁶. É importante lembrar que Ramos assumiu inicialmente este cargo como professor interino, o que significa que sua entrada e permanência no cargo dependeram, sobretudo, de indicações realizadas. Lippi de Oliveira (1995) aponta que o nome de Arthur Ramos foi indicado para a cadeira de antropologia por Heloisa Alberto Torres (1895-1977)⁷, que atuava na seção de Antropologia no Museu Nacional, e exercia neste momento o cargo de diretora. Na mesma lista constam outros nomes para a área de Antropologia também indicados pela antropóloga do Museu Nacional, e em muitos casos nomes que eram amplamente reforçados por inúmeras indicações não chegaram a se concretizar por meio de contratação.

Essa relação de proximidade com Heloisa Alberto Torres é importante de ser frisada, uma vez que demonstra que seu deslocamento no campo da Antropologia ocorria movido não apenas pelo seu capital científico, como também pelo seu capital social⁸, na medida em que ele acionava recorrentemente sua rede. Observamos ainda que nas cartas trocadas com diferentes agentes Ramos sempre adotava um tom extremamente cordial, recorrentemente apresentando seus interlocutores com trabalhos seus recém-publicados.

A transição de Ramos para a área de “Antropologia e Etnografia” se deu no ano de 1939, momento no qual o projeto da UDF estava se esvaindo, e a universidade passou a ser incorporada na Universidade do Brasil (UB), sendo um dos principais argumentos para sua já vasta produção etnográfica. Neste contexto, Ramos deixou de integrar a Escola de Economia e Direito da UDF para fazer parte dos quadros da Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi) da UB.

6 Destaca-se que a concepção de ciências sociais naquele momento era mais ampliada que aquela que se cristalizará na tradição universitária brasileira nas décadas seguintes, não se restringindo à antropologia, ciência política e sociologia. Um exemplo significativo desta concepção ampliada encontra-se na seção de estudos pós-graduados da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP), criada em 1941 ela abarcava além de cursos nas áreas de sociologia e de antropologia, também outros na área de psicologia social e economia.

7 Heloisa Alberto Torres também participou de outros momentos relevantes da carreira de Ramos, tendo integrado a banca de seu concurso de professor titular em 1945. Também pleiteou ocupar a vaga oriunda da morte Ramos em 1949, porém sua inscrição não foi aceita, e em seu lugar foi aprovada Marina São Paulo de Vasconcelos (1912-1973), que era professora assistente de Ramos, e era egressa do curso de aperfeiçoamento em Antropologia e Etnografia da FNFfi (MIGLIEVICH, 2015; OLIVEIRA, 2019b).

8 Assume-se neste trabalho a seguinte definição de capital social: (...) o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à *vinculação a um grupo*, como conjunto de agentes que não apenas são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros e por eles mesmos), mas também são unidos por *ligações* permanentes e úteis. Essas ligações são irredutíveis às relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõem o re-conhecimento dessa proximidade. (BOURDIEU, 1998, p. 67).

Foge do escopo deste artigo analisar a atuação de Ramos na FNFi, porém é interessante apontar que em que pese sua recorrente autoafirmação como continuador da “Escola Nina Rodrigues”, havia mais rupturas que continuidades de sua obra em relação ao mestre (CORRÊA, 2013), com uma intensa aproximação com o culturalismo estado-unidense, como bem atesta sua intensa colaboração intelectual com Herskovits, com o qual trocou inúmeras correspondências a partir de 1935, além de desenvolver outras formas de parcerias intelectuais (GUIMARÃES, 2007). Todavia, como bem percebe Peirano (1991), apesar da reorientação que seu trabalho sobre em direção ao tema da aculturação, a ideia de estágios de desenvolvimento continuou presente em seus escritos, de tal modo que o processo de aculturação implicação, em sua compreensão na absorção de uma cultura por outra, pela “mais avançada”.

Foi ainda na FNFi que Ramos solicitou a Raul Leitão da Cunha (1881-1947), então reitor da UB, a criação do curso de aperfeiçoamento em Antropologia e Etnografia, apresentada como uma demanda que teria se originado na procura dos próprios alunos, na necessidade de desenvolvimento da vida científica nacional e de realização de pesquisas originais, o que garantiria a autonomia didática da cadeira de Antropologia e Etnografia. Seguindo o artigo nº 48 do decreto lei nº 1.190 de 4 de abril de 1939 “Será conferido o diploma de doutor ao bacharel que defender tese original de notável valor; depois de dois anos pelo menos de estudos, sob a orientação do professor catedrático da disciplina sobre que versar o trabalho”. O curso após sua criação teve ao menos duas turmas, uma com ingresso em 1939 e outra com ingresso em 1940, que representaram a primeira geração de antropólogos profissionais formados pela UB.

Paralelo a este projeto, Ramos fundou em 1941 a SBAE, que fora a primeira sociedade científica no campo das ciências sociais no Brasil, ainda que não tenha sido um projeto que se consolidado no tempo (AZEREDO, 1986), representou um esforço inicial na direção da formação de um campo científico autônomo da antropologia no Brasil. Esse conjunto de atividades, desenvolvidas ainda no Brasil, demonstra a relevância e centralidade da atuação de Ramos no processo de institucionalização da antropologia brasileira. Todavia, compreendo que a análise acerca da relevância de Ramos para a história das ciências sociais no Brasil, e da antropologia em particular, só se faz completa ao considerarmos também o processo de internacionalização de sua atuação e produção, o que será examinado com mais detalhes nas seções seguintes.

A IDA DE RAMOS AOS ESTADOS UNIDOS

Para que possamos compreender a forma como foi concebida e elaborada a ida de Arthur Ramos aos Estados Unidos devemos ter em mente duas questões: a) o campo acadêmico é constituído também por elementos extra-acadêmicos (BOURDIEU, 2011), de modo que as relações de pessoalidade, amizade e de inimizade são fundamentais nesse processo; b) Ramos, assim como outros pesquisadores brasileiros de seu tempo, estavam inseridos numa rede transnacional de colaboração, integrada principalmente por brasileiros e estado-unidenses, que fora responsável para formulação do campo dos estudos afro-brasileiros nas décadas de 1930 e 1940 (SANSONE, 2012). Ademais, devemos considerar as próprias diferenças existentes entre a vida acadêmica no Brasil e nos Estados Unidos, sendo esta última dotada de uma tradição mais institucionalizada (LIMA, 1997), ainda mais naquele momento no qual as ciências sociais brasileiras ainda tentavam se institucionalizar (MICELI, 1989).

Neste sentido é importante considerar o papel que as universidades localizadas no sul dos Estados Unidos tiveram no debate da questão racial. Para além dos chamados *black colleges*, cuja relevância histórica é apontada por uma consolidada literatura nos Estados Unidos (ANDERSON, 1988; ANDERSON; MOSS, 1999; BULLOCK, 1967; GASMAN, 2006; LUNDY-WAGNER, GASMAN, 2011), esses centros agregavam um conjunto relevante de pesquisadores dedicados à questão racial. Apenas para citarmos um exemplo emblemático, a Universidade de Fisk, localizada em Nashville, Tennessee, agregou inúmeros pesquisadores especializados no campo das relações raciais que realizam posteriormente trabalho de campo no Brasil, tais como Rüdiger Bilden (1893-1980), Donald Pierson (1900-1995) e Ruth Landes (1908-1991).

Desse modo, a ida de Arthur Ramos a uma universidade localizada no Sul dos Estados Unidos não pode ser percebido como mero acaso, inserindo-se sim na estruturação de uma agenda mais ampla em torno da questão racial que se colocava no campo acadêmico estado-unidense naquele momento⁹.

⁹ Para muitos destes pesquisadores a experiência na Universidade de Fisk era considerada como um “laboratório preparatório” para a realização de pesquisas sobre relações raciais no Brasil. Também é importante apontar que a partir desta instituição muitos destes pesquisadores realizaram importantes contatos para a realização de suas investigações, como no caso emblemático de Landes que entrou em contato com Bilden nesta universidade, e que posteriormente a apresentou por cartas a Ramos, que por sua vez a apresentou também por carta a Edison Carneiro (1912-1972), que veio a ser um de seus principais parceiros intelectuais no Brasil e um dos seus mais relevantes informantes na pesquisa com os terreiros de candomblé em Salvador.

Em meio a esta questão destaca-se o fato de que havia pontos nodais de encontros e de trocas entre os pesquisadores, que envolviam centros de referência nos Estados Unidos, tais como a Universidade de Colúmbia e a Universidade de Fisk, e os centros de pesquisa no Brasil, principalmente a FNF i e o Museu Nacional, além da Bahia, que se caracterizava a este tempo como um importante *locus* de pesquisa etnográficas¹⁰ (OLIVEIRA, 2017). Dentre os pesquisadores que estavam envolvidos nesta rede destaca-se o nome de Donald Pierson (1900-1995), que fora professor da ELSP e tinha realizado trabalho de campo na Bahia, sua tese de doutorado intitulada *Negroes in Brazil, a Study of Race Contact at Bahia* (1939) fora publicada em português em 1945 com título de *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*¹¹. Arthur Ramos conheceu Pierson já no Brasil, tendo este último frequentado alguns cursos ainda na UDF – dentre eles o curso de sociologia ministrado por Freyre – e foi Pierson que apresentou por cartas Ramos a Thomas Lynn Smith (1903-1976), que era professor do departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Louisiana e tinha um intenso contato com Robert Ezra Park (1864-1944), que havia sido supervisor da tese de doutorado de Pierson.

Smith era bastante reconhecido por suas pesquisas no campo da sociologia rural, e tinha um especial interesse pela América Latina. Sua primeira viagem para o Brasil data de 1939, tendo sido financiada pela Fundação Julius Rosenwald, na qual conheceu Pierson e Ramos. É em carta datada de 15 de maio de 1939 que Pierson recomenda a Ramos o “Dr. Smith”. Segundo Lopes e Maio (2017, p. 3):

Ao longo dos anos de 1940 e 1950, valendo-se da Política de Boa Vizinhança e, posteriormente, do Ponto IV – programa de assistência técnica ao denominado terceiro mundo lançado pelo Governo Truman –, Smith tornou a empreender viagens ao Brasil, ora em missões oficiais do Estado norte-americano ora como professor visitante, conferencista e representante de agências internacionais, buscando tecer uma rede de trocas acadêmicas com cientistas sociais em atuação no país. (LOPES; MAIO, 2017, p. 3).

O seu interesse pelo Brasil era claro, e que se desdobrou em um intenso contato com outros cientistas sociais brasileiros, não apenas Ramos, além de uma produção acadêmica extensa, o que inclui a obra *Brazil: people and institutions* (SMITH, 1946a), e a coletânea *Brazil, portrait of half a continente* (SMITH, 1951). É ainda no ano de 1939, em carta datada de 13 de outubro,

10 Reconhece-se aqui a relevância também das pesquisas que passam a desenvolvidas na ELSP e na Universidade de São Paulo (USP), além da emergência na década de 1940 do curso de ciências sociais na Bahia. Sem embargo, busco destacar neste ponto uma determinada rede de colaboração estabelecida entre pesquisadores estadunidenses e brasileiros que tece esse eixo como central.

11 O prefácio em língua portuguesa deste trabalho em sua primeira edição foi de autoria de Ramos.

que ele realiza o primeiro convite para que Ramos possa ministrar um curso de quatro meses na Universidade Estadual de Louisiana, entre fevereiro e maio de 1940. Porém, a primeira proposta é recusada em carta datada em 27 de novembro de 1939, devido à prorrogação das aulas na FNFi, e sugere que sua ida inicie-se em outubro de 1940 estendendo-se até o começo de 1941. No mesmo dia que Ramos redigiu essa carta a Smith, escreveu também uma carta a Herskovits na qual relata sua impossibilidade de viajar naquele momento, aparentemente esta ida aos Estados Unidos também era percebida por Ramos como uma oportunidade para estreitar os laços acadêmicos e pessoais com Herskovits, considerado um dos principais pesquisadores daquele período sobre o “Negro no Novo Mundo”.

Ao que tudo indica, as conexões entre Ramos e Lynn Smith perpassavam os vínculos pessoais, por partilharem de um conjunto de contatos em comum, e também as afinidades teóricas. O conceito de aculturação, por exemplo, que era tão caro a Ramos no contexto de suas pesquisas, especialmente para a compreensão da realidade das populações negras no Brasil (RAMOS, 1942), também parece ter sido relevância para as pesquisas de Lynn Smith em Louisiana (SMITH, PARENTON, 1938). No arquivo Arthur Ramos são encontradas 79 correspondências trocadas entre os dois, realizadas ao longo de uma década, entre 1939 e 1949, ano da morte de Arthur Ramos¹², o que demonstra uma intensa parceria intelectual entre os dois, marcada por alguns projetos não realizados. Também em outras correspondências Ramos faz referência a Lynn Smith, além de apresentá-lo a outras pessoas, como a Lois Marieta Williams (1868-1862), em carta escrita em 1940, e a Mario de Andrade (1893-1945) e Sérgio Milliet da Costa e Silva (1898-1966), em carta escrita em 1942.

Lynn Smith, é importante lembrar, também estava inserido numa ampla rede acadêmica e política, o que possibilitou sua circulação por diversos espaços. Não à toa, por meio de sua ligação com Pierson, ministrou em 1942 um curso sobre sociologia rural na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (COSTA PINTO, 1994 [1944]). Lippi de Oliveira (1998) chega a apontar Lynn Smith como pertencente à geração de pesquisadores estrangeiros responsável por consolidar a sociologia como disciplina científica no Brasil, o que faz contrastar sua relevância com a parca literatura disponível sobre suas relações com os pesquisadores brasileiros e a institucionalização das ciências sociais no Brasil. Ademais, Lynn Smith realizou pesquisas para as agências científicas governamentais dos Estados Unidos no contexto da guerra, e desde 1942 integrava o programa de pesquisas em sociologia rural

¹² Há ainda no arquivo Arthur Ramos uma carta enviada a Luisa Ramos, datada de 14 de janeiro de 1950, na qual ele dá seus pêsames pela morte de Ramos.

promovido pelo Departamento de Agricultura dos Estados Unidos. (LESSER, 1946). Em todo caso, fugiria do foco e escopo desse artigo analisar em profundidade o papel de Lynn Smith nesse processo, de tal modo que nos interessa nesse momento visibilizar que foi principalmente através dele que a ida de Arthur Ramos aos Estados Unidos se concretizou.

O curso a ser ministrado versaria sobre raças e culturas no Brasil, e parecia se inserir bem nos interesses políticos e ideológicos do período na relação entre Brasil e Estados Unidos, bem como das pretensões acadêmicas de Ramos. As cartas geralmente eram trocadas acompanhadas da remessa de livros, seja de livros publicados no Brasil que eram enviados para Smith, ou livros publicados nos Estados Unidos que eram enviados para Ramos.

É importante salientar, como bem nos indica Guimarães (2007), que diferentemente de outros intelectuais brasileiros que foram para o exterior naquele período buscando “agregar mais prestígio” a suas carreiras, para com isso obterem mais chances nos concursos para as cátedras, Ramos chegou nos Estados Unidos como um especialista, como um africanista brasileiro. Àquele tempo, já havia publicado em inglês *The Negro in Brazil*, tradução abreviada do Negro Brasileiro, feita por Richard Pattee (1906-) em 1939, além de ter deixado ao menos quatro artigos originais para publicação em inglês.

No início de 1940 as cartas entre Smith e Ramos são retomadas visando acertar a ida do antropólogo brasileiro aos Estados Unidos. Em 23 de janeiro Smith escreveu para Ramos indicando a aprovação do financiamento para sua vinda para Louisiana, enviando também uma cópia de seu livro *The Sociology of Rural Life* –que havia sido publicado naquele ano nos Estados Unidos com uma boa recepção, como atesta a resenha publicada em *The American Journal of Sociology* (ZIMMERMAN, 1940) – livro que fora posteriormente traduzido para o português e publicado pela Editora da Casa do Estudante do Brasil, o que contou com a devida intermediação de Ramos, que originalmente seria o tradutor da obra, trabalho que ao que tudo indica Ramos de fato iniciou. Em todo caso o livro teve também uma boa recepção no Brasil, tendo recebido uma elogiosa resenha de Willeans (1946).

Em carta datada de 8 de abril de 1940 Ramos concordou com os termos de sua ida, que ocorreria então em outubro de 1940, sendo de setembro de 1940 a carta na qual ele aceitou formalmente o cargo para o qual é indicado. Interessante perceber que o *status* que Ramos receberia seria de *Special Lecture in Sociology*, ainda que ele não lecionasse essa cadeira no Brasil é junto a este departamento que ele desenvolveu suas atividades nos Estados Unidos, o que refletia principalmente dois pontos: a) a tênue barreira disciplinar entre a sociologia e a antropologia naquele momento; b) o tipo de rede que Ramos foi capaz de acionar neste contexto.

O departamento de sociologia na Universidade Estadual de Louisiana fora constituído

ainda em 1928, originalmente como Departamento de Economia e Sociologia, passando a ofertar títulos de mestrado a partir de 1931 e de doutorado a partir de 1937. Apesar de ser um departamento e uma universidade relativamente pequenos, Ramos encontrava-se diante de uma estrutura acadêmica bem mais solidificada que aquela existente no Brasil, ademais, como já indicado, sua ida para os Estados Unidos também era percebida como uma oportunidade de ampliar seus contatos e possibilidades de inserção internacional.

O que quero apontar com este breve mapeamento da ida de Ramos aos Estados Unidos é o significado que esta inserção teve não apenas para Ramos, mas para as ciências sociais como um todo, afinal, este acontecimento é um ponto de inflexão nas relações estabelecidas entre Brasil e Estados Unidos no processo de formação dos estudos afro-brasileiros, pois, inverte o sinal recorrente no qual aos Estados Unidos caberia o envio de pesquisadores e ao Brasil, o envio de material etnográfico. A ida de Ramos como *scholar* para os Estados Unidos, ainda que inserido numa universidade relativamente periférica, significou um passo decisivo para o processo de consolidação das ciências sociais brasileiras, indicando também um relevante processo de circulação de pesquisadores no campo da antropologia (RIAL, 2014).

Em todo o caso Ramos não se limitou a ficar em Louisiana, em cartas a amigos indica a realização e preparação de conferências e seminários em Universidades como Berkeley, Yale e Northwestern. Ademais, estabeleceu contato com outros pesquisadores dedicados à questão das relações raciais nos Estados Unidos, ainda que se possa assegurar que Herskovits e Lynn Smith, foram de fato seus mais intensos contatos naquele país.

O CURSO DE RAÇAS E CULTURAS NO BRASIL

O interesse sobre as relações raciais no Brasil não era algo novo nos Estados Unidos, muito pelo contrário, e se situava no cerne das tensões que se estabeleciam na formação dos estudos afro-brasileiros. Conforme nos indica Sansone (2002):

Nos anos que antecedem a Segunda Guerra Mundial o Brasil era representado como um autêntico *alter ego* do sistema racial norte-americano, sua imagem ao revés. Do Brasil servia sua função de espelho e de laboratório racial – onde podiam acontecer coisas impensáveis nos EUA da segregação. É um espelho necessário e inspirador para o trabalho coletivo que culminará no grande esforço em torno da redação e da publicação do monumental *American Dilemma*, de Gunnar Myrdal, em 1944. (SANSONE, 2002, p. 10).

Sendo assim, é compreensível que o curso que Ramos foi lecionar em Louisiana versasse, justamente, sobre raças e culturas no Brasil. Ademais, o sul dos Estados Unidos fora pensado por inúmeros autores como uma região cuja formação étnica e social se aproximava do Brasil, especialmente do Nordeste, esta tese encontrava fortes ecos na obra de Gilberto Freyre ao menos desde *Casa-Grande & Senzala* (2005 [1933]). Quero dizer com isso que, se as relações raciais no Brasil já chamavam a atenção dos Estados Unidos no geral, no caso do estado de Louisiana, com uma forte presença negra em sua composição étnica, esta questão tornava-se ainda mais relevante.

Apesar de seus cursos na FNFfi não levarem esse título, ele lecionava estritamente as cadeiras de Antropologia e Etnografia, a questão das relações raciais era um tópico recorrente em suas aulas, partindo sempre da “Escola Nina Rodrigues”, pois, como é amplamente reconhecido, um de seus esforços intelectuais principais era a tentativa de recriar uma “linhagem brasileira” dos estudos raciais (CAMPOS, 2007). Percebe-se com isso que, apesar de vinculado ao departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Louisiana seu curso demarcava uma forte continuidade com relação a suas aulas de antropologia, aparentemente eram mais relevantes os dados etnográficos que Ramos poderia trazer para o debate, sua contribuição incisiva aos estudos das relações raciais, que eram discutidos desde uma perspectiva culturalista.

Partamos, então, para a análise do material de seu curso sobre raças e culturas no Brasil. É importante indicar que o material depositado na Biblioteca Nacional sobre este curso é bastante extenso, de modo que neste momento estou analisando principalmente o programa de curso e sua apresentação na aula inaugural, além de outros materiais complementares, principalmente correspondências, nas quais ele comentava sobre suas atividades nos Estados Unidos. Aparentemente Ramos escrevia suas conferências primeiro em português, para depois passá-las para o inglês, havendo tanto versões escritas a mão quanto datilografadas destes materiais, o que também implicava em alguns casos em reescrita, acréscimos e cortes de uma versão para outra. Para este artigo eu analiso primordialmente as últimas versões já em língua inglesa, que aparentemente são as versões mais próximas do que foi realmente lecionado por ele em Louisiana. O começo de seu curso inicia-se da seguinte forma:

Eu agradeço ao Dr. Lynn Smith novamente pela oportunidade de lecionar aqui, sobre estes problemas de contatos raciais e culturas. No curso geral eu devo considerar raças e culturas no Brasil descritivamente, particularizando os respectivos retratos das raças e culturas indígenas, como também as raças e culturas europeias e negras. Nós devemos estudar os problemas de contato entre estas raças e culturas, examinando os resultados nos aspectos físicos e culturais.
É certamente interessante, ponderar devidamente como os contatos de culturas e estoques tem ocorrido no Novo Mundo, e especialmente no Brasil. (RAMOS, 1941, n. p.).

O anúncio dos objetivos de curso deixa claro a forma como ele se insere na agenda de pesquisa mais ampla de Ramos, lembremos que o estudo sobre as raças e culturas indígena, europeia e africana no Brasil foi objeto de sua monumental obra *Introdução à Antropologia Brasileira*, cujo primeiro volume é publicado em 1943 e o segundo em 1947. Pode-se inferir com isso que sua atuação nos Estados Unidos teve um papel significativo no processo de sistematização de um debate que se desdobrou nos anos seguintes em algumas de suas publicações mais relevantes, o que nos possibilita reafirmar aqui a importância de analisar a prática docente destes grandes autores, compreendendo a cátedra como um espaço de rotinização do conhecimento científico.

Após a apresentação do objetivo geral de seu curso, Ramos indica quais serão os tópicos a serem desenvolvidos, destacando 30 pontos pelos quais o curso passaria, quais sejam: 1) contatos de raças. Miscigenação e casamento inter-racial; 2) estoques puros e mistos; 3) hibridismo humano; 4) resultados da Inter reprodução; 5) observações clássicas; 6) os bastardos Rehoboth; 7) os híbridos do Kisar; 8) descendentes de Pitcairn; 9) os “mestiços” e mulatos do Novo Mundo; 10) estudos de observadores norte-americanos; 11) a experiência brasileira; 12) os cruzamentos indígenas e europeus; 13) os cruzamentos europeus e negros; 14) estudos comparativos de miscigenação e casamentos inter-raciais em vários países americanos; 15) contatos de raças no Brasil; 16) discussão doutrinária; 17) dados estatísticos sobre a população brasileira; 18) pesquisas antropométricas; 19) tipos resultantes dos cruzamentos; 20) a área dos caboclos; 21) a área dos negros; 22) a área dos brancos; 23) tipos brasileiros em seus aspectos físicos e culturais; 24) contatos culturais; 25) o problema da aculturação; 26) processo de aculturação e resultados; 27) exame desse processo no Brasil; 28) a aculturação do indígena, do negro e do europeu; 29) sobrevivências culturais dos indígenas; 30) sobrevivências culturais dos negros.

O debate acerca dos casamentos inter-raciais, assim como do cruzamento entre raças, tinha possivelmente um forte peso acadêmico e político naquele contexto, considerando que as leis anti-miscigenação do estado de Louisiana apenas foram revogadas em 1967, seguindo a decisão da suprema corte americana.

É interessante perceber que apesar de aparentar ser um programa longo, o que é apresentado na aula inaugural do curso ainda é pouco detalhado, especialmente no que concerne ao centro do curso, que é a questão brasileira. Há um segundo plano de curso no qual Ramos detalha o que ele denomina de “População brasileira. Os indígenas, os europeus e os negros”, e neste ele examina de forma pormenorizada os diversos grupos étnicos destas “três raças”,

havendo maiores detalhes no que diz respeito às populações indígenas e negras.

Apesar de mais conhecido pelas suas pesquisas com as populações negras, é junto aos grupos indígenas que Ramos indica um maior número de tópicos a serem desenvolvidos em seu curso, analisando “As fontes de estudo dos indígenas brasileiros”, “Introdução arqueológica ao estudo dos indígenas brasileiros”, “Os indígenas brasileiros hoje”, para então adentrar no estudo de alguns grupos étnicos específicos, quais sejam: os tupi-guarani, os gê-botocudo, os aruak, os caraíbas e “outros grupos”, todos estes tópicos possuem outros subtópicos que desdobram a análise realizada. Apesar de distar de sua principal agenda de pesquisa no Brasil é importante considerar que esta não era uma temática que se distanciava das pesquisas de Ramos, pois, continuamente a questão indígena era tema de seus cursos no Brasil, mais que isso, ao realizar o concurso para professor catedrático em Antropologia e Etnografia em 1945 o tema de sua tese foi “A organização dual entre os índios brasileiros: introdução ao seu estudo”, o que demonstra que este debate também era relevante para sua agenda de pesquisa.

No que tange ao detalhamento realizado acerca dos demais grupos étnicos o programa de curso de Ramos indica que na parte dedicada ao “Contingente europeu no Brasil. Raças e cultura” ele examinou “A colonização e imigração portuguesa”, “A colonização holandesa”, “O contingente espanhol”, “O contingente alemão”, “O contingente italiano”, “As raças orientais. Os japoneses no Brasil” e “Outras raças e culturas”. Percebe-se com isso que certamente esse era o tópico mais frágil de seu programa, possivelmente aquele pelo qual ele passaria mais rapidamente, sem maiores detalhamentos se comparando com os demais.

Por fim, o programa esmiúça o que seria tratado em relação a “O negro no Brasil”, abarcando os seguintes tópicos: “Resumo da história da escravidão no Brasil”, “Antropologia do negro brasileiro. Tipos e mistura racial dos negros”, “A cultura negra introduzida no Brasil”, “Os negros Yorubá”, “Os negros angolano-congoleses”, “Outros grupos”, “As sobrevivências religiosas dos negros no Brasil”, “Sobrevivências artísticas”, “Tradições orais. O folclore negro no Brasil”, “Sobrevivências das línguas africanas no Brasil”, “Estudos científicos do negro brasileiro. A escola Nina Rodrigues”.

Apesar do programa sobre os indígenas ser aparentemente mais extenso, percebe-se que é no estudo do negro que Ramos realiza aprofundamentos maiores, finalizando o curso com uma incursão sobre a chamada “Escola Nina Rodrigues”, que como já afirmado anteriormente, remete à elaboração de uma linhagem intelectual por parte de Ramos, na qual ele mesmo se autoafirma como principal continuador. Isso não implica dizer que Ramos não teceu críticas ao pensamento de “seu mestre”, pelo contrário, em seu curso ele indica que Nina Rodrigues defendeu três falsas postulações, quais sejam: a) inferioridade das raças; b) degeneração do

híbrido brasileiro; c) diminuir o papel de negros, indígenas e híbridos brasileiros. Para Ramos, os limites das teorias de Nina Rodrigues encontram-se no debate intelectual de seu próprio tempo, na medida em que ele confluiria com ideias amplamente difundidas naquele período, como as de Arthur de Gobineau (1816-1888) e Georges Vacher de Lapouge (1854-1936).

Esta organização e sistematização de seu plano de curso reflete questões significativas do trabalho desenvolvido por Ramos, tanto antes quanto depois de sua estadia nos Estados Unidos, pois, de fato este pesquisador demonstrou grande interesse aspectos mais técnicos dos estudos afro-brasileiros. Como bem nos indica Motta (2016), com isso ele chegou a influenciar muitos outros pesquisadores que o sucederam, incluindo aí Roger Bastide (1898-1974), cuja influência recebida de outros autores brasileiros seria secundarizada recorrentemente, ainda segundo Motta (Idem).

Ainda em suas aulas – seguindo a documentação relativa ao curso deixada por Ramos – ele chamava a atenção para a relevância do estudo do caso brasileiro:

O Brasil como todo o Novo Mundo são esplêndidos campo de estudos experimentais sobre o contato de raças e culturas, por esta razão, muitas raças das mais diferentes origens se encontraram. Com os autóctones previamente existentes tivemos a inoculação de novos contingentes de origem caucasiana e africana. Nesse grande “laboratório de civilizações” como o Brasil tem sido chamado, raças e culturas longe de serem definitivas, estão se misturando e cooperando. (RAMOS, 1941, n. p.).

Neste ponto do curso chamo a atenção para dois aspectos: o primeiro diz respeito ao uso da expressão “laboratório de civilizações”, que remete diretamente ao trabalho do brasilianista alemão Rüdiger Bilden (1893-1980), que fora apresentado a Ramos por meio de Gilberto Freyre, e que publicou um artigo em 1929 com esse título (BILDEN, 1929), refletindo assim os contatos intelectuais e pessoais que Ramos mantinha àquela época¹³; segundo, que a visão de grupos que se misturam e cooperam em grande medida relacionava-se a uma dada percepção das relações raciais brasileiras, que certamente atendia aos anseios de certo debate intelectual estadunidense para fins da resolução do “dilema racial”. Quero dizer com isso que Ramos aparentemente sabia bem para quem estava direcionando suas aulas, seu debate, e quais questões e ideias deveria visibilizar no decorrer de seu curso.

O início do curso, como já indicado, inicia-se com um especial foco às questões referentes aos tipos híbridos, aos casamentos inter-raciais e à miscigenação, recorrendo a uma

13 Também é significativa a influência do trabalho de Bilden na obra de Freyre, ainda que, como bem demonstra Pallares-Burke (2012), a referência de Freyre aos trabalhos do companheiro de estudos de Colúmbia tenha decrescido no decorrer dos anos.

vasta literatura que oscila entre a antropologia física e a antropologia cultural. Neste processo a referência ao trabalho de Herskovits é direta e fundamental para o processo de afirmação de suas teses, que se centram na argumentação que, contrariando algumas teorias amplamente difundidas entre o século XIX e primeiras décadas do século XX, a miscigenação não levaria à degeneração das raças, mas produziria sim tipos intermediários.

Não podemos olvidar que ao retornar ao Brasil Ramos publicou uma série de artigos, que vinculam a antropologia à luta antirracista, ou seja, a forma como ele abordava em seu curso a questão racial parecia se ligar diretamente às preocupações políticas e ideológicas que concerniriam às ciências sociais. Este movimento antecede e sucede sua estadia nos Estados Unidos, ainda em 1935 Ramos assinou o *Manifesto dos intelectuais brasileiros contra o preconceito racial* e, em 1942, assinou junto à SBAE, assinou o *Manifesto da Sociedade brasileira de antropologia e etnologia* e, além de ter publicado *Guerra e Relações de raça e As Ciências Sociais* (1943) e *Os problemas de após-guerra* (1944), o que apontava para certa compreensão de caminho a ser adotado no campo das relações raciais presente no pensamento de Ramos, para a qual o Brasil teria um papel fundamental pela prévia experiência social aqui vivenciada. Ao destacar o caso brasileiro Ramos indica em seu curso:

O Brasil é um esplêndido campo para investigações sobre o hibridismo. Infelizmente o campo de pesquisa ainda é pequeno e sem conclusões definitivas. Mas nós temos a nosso dispor vários séculos de uma vasta experiência do contato de raças, este contato vem sendo moldado de acordo com uma tradição portuguesa muito antiga. Nós nunca tivemos no Brasil nada similar ao Code Noir (código negro) e proibição do contato de raças pela miscigenação e pelo casamento, muito frequente em vários locais no Novo Mundo.

Ele destaca ainda quão comuns foram os casamentos inter-raciais desde o processo de formação social do Novo Mundo com a chegada dos europeus, havendo como caso *sui generis* os Estados Unidos, que teria sido o único país que neste continente teria imposto e mantido leis contra este tipo de união. O Brasil, no curso apresentado, serviria como um espelho invertido das relações raciais nos Estados Unidos, ao mesmo tempo em que potencialmente poderia servir de modelo para um caminho a ser adotado. Em que pese as diferenças entre Ramos e Freyre, é notório que há certa proximidade no tom entre o curso que Ramos lecionou e a série de conferências que Freyre realizou em 1944 na Universidade de Indiana nos Estados Unidos, posteriormente publicadas no livro *Interpretação do Brasil* (2015 [1945]), em ambos os casos o Brasil parece apontar como uma possibilidade de “solução” para o dilema racial no cenário pós-guerra.

Apesar de privilegiar o diálogo com a literatura internacional em seu curso, Ramos

também diálogo com os trabalhos de Nina Rodrigues, Freyre e Roquette Pinto. Este último traria importantes contribuições para a compreensão dos tipos físicos do que Ramos denomina de “híbrido brasileiro”, destacando quais seriam as características dos negros, mulatos, caboclos e pardos.

Como já apontado, o curso de Ramos não se situaria exclusivamente no campo da antropologia física, ou da antropologia cultural, de modo que após discutir longamente sobre as características físicas dos diversos “híbridos brasileiros”, o autor pondera em aula:

No Brasil as várias gradações de hibridismos produziram um certo número de “tipos” distribuídos em várias áreas ecológicas do imenso território. Além da caracterização dos tipos nós devemos encontrar não apenas o físico mais ou menos inalterado, mas também as características culturais, vestidos e costumes, os quais nós devemos escrutinar quando nós vamos aos aspectos da aculturação brasileira. (RAMOS, 1941, n. p.).

Com isso percebe-se também a centralidade do conceito de aculturação para o desenvolvimento das reflexões de Ramos, assentado aí não exclusivamente no trabalho de Herskovists, como também nas obras de Robert Redfield (1897-1958) e Ralph Linton (1893-1853). Mas é do sociólogo da escola de Chicago, Robert Park (1864-1944) de quem Ramos retira maior sistematização do conceito de aculturação, compreendendo-o como tendo três principais resultados na cultura: a) aceitação; b) adaptação; c) reação. Para melhor exemplificar o processo de aculturação na cultura brasileira Ramos traz para seu curso o conceito de “ilusão de catequese” de Nina Rodrigues, explanando cuidadosamente sobre o sincretismo afro-brasileiro no processo de nomeação católica dos Orixás, bem como as influências da cultura indígena sobre os hábitos de alimentação do brasileiro, especialmente na região nordeste.

Ao que parece, ao menos em termos de literatura, Ramos privilegiou em seu curso uma articulação entre autores brasileiros, que examinavam a realidade social e racial do Brasil, fornecendo, sobretudo, “material etnográfico” que possibilitasse melhor demonstração de suas teses, e autores estadunidense, que fornecessem ferramentas teórico-analíticas para pensar a singularidade deste caso particular. Ou seja, ao mesmo tempo em que buscava apontar para a singularidade das relações raciais no Brasil, e de como neste país haveria um processo de hibridação em termos culturais e físicos mais intensos que em outras partes do chamado Novo Mundo, ele também almejava dialogar com os cânones do debate, especialmente a partir de uma perspectiva culturalista, que foi aquela na qual ele consolidou sua produção no campo das ciências sociais.

Ramos, ao que parece, manteve contato não apenas com pesquisadores como também com ex-alunos de seu curso, o que pode nos indicar que de fato ele conseguiu não apenas

estreitar laços acadêmicos e pessoais já existentes como também criar novos. Todavia, dentro do material disponibilizado no Arquivo Arthur Ramos não é possível mensurar a repercussão que seu curso teve no contexto local, ainda que se possa inferir que teve algum êxito, dado que a partir desse curso ele recebe novos convites posteriormente para regressar aos Estados Unidos, o que acaba não se concretizando.

A análise do curso ministrado por Ramos, visibilizando a rede de relações que tornou possível seu deslocamento para os Estados Unidos na condição de *scholar*, tem como objetivo principal perceber como a circulação acadêmica possui um papel relevante nos processos de produção do conhecimento. Longe de ser uma mera nota de rodapé na biografia de Ramos, acredito que esta estadia nos Estados Unidos foi decisiva para o processo de consolidação de sua carreira como antropólogo, e de sistematização de algumas de suas ideias posteriormente divulgadas. Duarte (2015) chega mesmo a perceber que Ramos aponta para uma incorporação rápida do debate que entrou em contato durante sua estadia nos Estados Unidos, o que incluiria a antropologia urbana americana, os estudos rurais e urbanos desenvolvidos sob a influência da Sociologia de Chicago, além os estudos regionais. Com isso quero demonstrar também a relevância da realização de um olhar mais acurado acerca das práticas docentes dos pensadores sociais, compreendendo o espaço da cátedra como um *locus* privilegiado de sistematização das ideias e teorias destes autores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou analisar a experiência de Arthur Ramos como docente nos Estados Unidos, examinando o material que ele organizou para suas aulas, tentando captar a partir daí elementos que nos possibilitassem compreender melhor seu pensamento e atuação no campo das ciências sociais.

E em que pese o fato de Ramos ser eventualmente secundarizado nas análises sobre a história das ciências sociais no Brasil, ou mesmo sobre a institucionalização das pesquisas sobre relações raciais no contexto nacional, é importante não olvidar o peso significativo que seu trabalho teve não apenas no Brasil, mas também no exterior, como atesta sua capacidade de ter conseguido produzir uma agenda importante sobre relações raciais no Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, no qual teve uma breve passagem (MAIO, 1999; MAIO; SANTOS, 2015; OLIVEIRA, 2019b).

Esta sua experiência entre os anos de 1940 e 1941 foi a mais longa que ele teve como docente em outro país, ainda que tenha havido outros convites para atuar nos Estados Unidos, inclusive na mesma Universidade. Ainda em 1946 ele recebeu o convite de Frederick Charles Frey (1891-1980), então chefe do departamento de sociologia da Universidade Estadual de Louisiana e especialista em estudo das relações raciais¹⁴, convidando-o para ministrar um novo curso no semestre de 1946-47, porém ele recusa o convite. O novo convite realizado pode nos indicar que o curso teve repercussões na universidade, com um *feed back* positivo, demonstrando ainda o interesse de se conhecer melhor o debate sobre relações raciais no Brasil.

O contato com Lynn Smith parece ter perdurado para além de seu período em Louisiana, pois, como já indicado, Ramos intermediou a publicação para o português de *Sociologia da Vida Rural*, além de indicar em uma de suas cartas que começou a traduzir *Brazil: people and institutions* para o português, projeto que aparentemente não foi completado, assim como a viagem que fariam juntos à África portuguesa em 1946. Como é sabido, Smith foi trabalhar na Universidade de Vanderbilt, no Tennessee, em 1947, tendo fundado o primeiro centro norte-americano de estudos interdisciplinares dedicado ao Brasil, o *Institute for Brazilian Studies*, tendo levado alguns intelectuais brasileiros para ministrarem cursos de verão naquela instituição, tais como Antônio Carneiro Leão (1887-1966), Emílio Willems (1905-1997) e José Arthur Rios (1921-2017). Apesar de ter realizado um convite em 1947 para Ramos ministrar um curso de verão – agora de antropologia – na Universidade de Vanderbilt, ele não pôde aceitar o convite devido a compromissos já assumidos. Porém, chega a colaborar com Smith em outras parcerias, em 1948 ele aceita o convite de colaborar em um livro sobre o Brasil, resultando na publicação de seu trabalho na coletânea *Brazil, portrait of half a continent* (1951), que fora organizada por Smith e Alexander Marchant (1912-1981).

Ramos retornou dos Estados Unidos fortemente inclinado para esta tendência mais geral que encontramos na antropologia americana na década de 1940, de pensar uma antropologia aplicada no cenário de guerra e pós-guerra (STOCKING Jr., 2002), e ao que parece o projeto de construção de uma sociedade científica nesta área era parte fundamental dessa inclinação. Se o seu curso em Louisiana poderia servir para a apresentação de um modelo possível para o “dilema racial” estadunidense, às ciências sociais caberia um papel ainda mais amplo no processo de reconstrução de um novo projeto societário no contexto do pós-guerra, partindo de uma antropologia aplicada e antirracista. Ao receber o convite para atuar como diretor do

14 Frey foi o primeiro professor a lecionar um curso sobre relações raciais numa universidade do Sul dos Estados Unidos, de modo que sua aproximação incisiva com o tema, mais que Lynn Smith, possa explicar seu interesse em trazer novamente Ramos para Louisiana.

departamento de ciências sociais da UNESCO em 1949 Ramos parece ter a oportunidade ideal para levar a cabo seu projeto (OLIVEIRA, 2019a), mas como bem sabemos, sua morte prematura interrompe essa brilhando trajetória, mas não impossibilita que seus projetos e sua influência sejam sentidos nas gerações seguintes.

REFERÊNCIAS

1. ANDERSON, Eric; MOSS, Alfred. **Dangerous Donations: Northern Philanthropy and Southern Black Education, 1902–1930**. Columbia: University of Missouri Press, 1999.
2. ANDERSON, James. **The Education of Blacks in the South, 1860–1935**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.
3. AZEREDO, Paulo Roberto. **Antropólogos e Pioneiros – a história da sociedade brasileira de antropologia e etnologia**. São Paulo: Edusp, 1986.
4. BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo**. Maceió: EDUFAL, 2008.
5. BILDEN, Rüdiger. Brazil, laboratory of civilization. **The Nation**, v. 128, n. 3315, p. 71-74, 1929.
6. BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.
7. BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**. Florianópolis: EDUFSC, 2011.
8. BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**. Campinas: Papyrus, 1996.
9. BULLOCK, Henry Allen. **A History of Negro Education in the South from 1619 to the Present**. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
10. CASTRO, Luiz Faria. A antropologia no Brasil: depoimento sem compromissos de um militante em recesso. **Anuário antropológico**, v. 7, n. 1, p. 228-250, 1983.
11. CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.
12. COSTA PINTO, Luiz. Ciências Sociais e Universidade Rural, **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, n 3, p. 67-71, 1994 [1944].
13. CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia dos arquivos. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.
14. DUARTE, Luiz Fernando. Arthur Ramos, antropologia e psicanálise no Brasil. *In:*

- BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL (org.). Seminário Diários de Campo: Arthur Ramos, os antropólogos e as antropologias. ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, Rio de Janeiro, n. 119, p. 11-28, 1999.
15. DUARTE, Luiz Fernando. Anthropologie, psychanalyse et “civilization” du Brésil dans l’entre-deux-guerres. **Revue de Synthèse**, Paris, v. 4, n. 3-4, p. 325-344, 2000.
 16. DUARTE, Luiz Fernando. Introdução. In: RAMOS, Arthur. Os Grandes Problemas da Antropologia Brasileira, **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 195-212, 2015.
 17. FÁVERO, Maria de Lourdes Albuquerque. Anísio Teixeira e a Universidade do Distrito Federal. **Revista Brasileira de História da Educação**, Maringá, v. 8, n. 17, p. 161-180, 2008.
 18. FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2005.
 19. FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas. São Paulo, 2015.
 20. GASMAN, Marybeth. Swept Under the Rug? A Historiography of Gender and Black Colleges. **American Education Research Journal**, Washington, v. 44, n. 47, p. 60-805, 2006.
 21. GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Africanism and racial democracy: the correspondence between Herskovits and Arthur Ramos (1935-1949). **Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe**, Tel Aviv, v. 19, n. 1, p. 1-22, 2007.
 22. GUTMAN, Guilherme. Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, v. 10, n. 4, p. 711-728, 2007.
 23. LESSER, Alexander. **Survey of research on Latin America by United States scientists and institutions**. Washington: National Research Council: Committee on Latin American Anthropology, 1946.
 24. LIMA, Roberto Kant de. **A antropologia da academia**: quando os índios somos nós. Niterói: EdUFF, 1997.
 25. LIPPI DE OLIVEIRA, Lúcia. As Ciências Sociais no Rio de Janeiro. In: MICELI, Sergio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. v. 2, São Paulo: Sumaré, 1995. p. 233-307.
 26. LIPPI DE OLIVEIRA, Lúcia. Ciências Sociais: ontem e hoje. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 26, n. 2, p. 295-302, 1998.
 27. LOPES, Thiago da Costa; MAIO, Marco Chor. Comunidade e Democracia na Sociologia de T. Lynn Smith e José Arthur Rios. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 95, p. 1-21, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329516/2017>. Acesso em: 26 abr. 2023.

28. MENEZES, Maria Odete de Siqueira. Arthur Ramos e a psicanálise na Bahia. **Analytica: Revista de Psicanálise**, São João Del Rei, v. 3, n. 4, p. 88-116, 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972014000100006. Acesso em: 26 abr. 2023.
29. MICELI, Sérgio. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. v. 1, São Paulo: Sumaré, 1989. p. 72-110.
30. MIGLIEVICH, Adélia Maria. **Heloísa Alberto Torres e Marina de Vasconcellos: pioneiras na formação das ciências sociais no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
31. MAIO, Marco Chor. O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999.
32. MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Antiracism and the uses of science in the post-World War II: An analysis of UNESCO's first statements on race (1950 and 1951). **Vibrant**, Brasília, v. 12, n. 2, p. 1-26, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412015v12n2p001>. Acesso em: 26 abr. 2023.
33. MOTTA, Roberto. De Nina a Juana: Representações da África e do Candomblé. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França *et al* (org.). **África(s), Índios e Negros**. Recife: Bagaço, 2016. p. 255-288.
34. LUNDY-WAGNER, Valerie; GASMAN, Marybeth. When Gender Issues Are Not Just About Women: Reconsidering Male Students at Historically Black Colleges and Universities. **Teachers College Record**, New York, v. 113, n. 5, p. 934-968, 2011. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=EJ931361>. Acesso em: 26 abr. 2023.
35. OLIVEIRA, Amurabi. O glutão de Apipucos: uma interpretação do Brasil a partir do doce em Gilberto Freyre. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 3, n. 2, p. 79, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/362>. Acesso em: 26 abr. 2023.
36. OLIVEIRA, Amurabi. Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros. **Latitude**, Maceió, v. 11, n. 2, p. 589-617, p. 79-104, 2017. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/4031>. Acesso em: 26 abr. 2023.
37. OLIVEIRA, Amurabi. Arthur Ramos e a rotinização da Antropologia através de seu ensino. **Civitas**, Porto Alegre, v. 19, p. 659-674, 2019a. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2019.3.28480>. Acesso em: 26 abr. 2023.
38. OLIVEIRA, Amurabi. Arthur Ramos (1903-1949), chefe do departamento de ciências sociais da Unesco. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 47, p. 371-189, 2019b. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2019.0i47.a42068>. Acesso em: 26 abr. 2023.

39. PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre.** São Paulo: Editora UNESP, 2012.
40. PEIRANO, Mariza. The anthropology of anthropology: The Brazilian case. **Série Antropologia**, Brasília, n. 110, p. 1-173, 1991.
41. PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia.** Estudo de contacto racial. Rio de Janeiro: Campanha Editora Nacional, 1945.
42. RAMOS, Arthur. **A Aculturação Negra no Brasil.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942.
43. RAMOS, Arthur. **As Ciências Sociais e os problemas de após-guerra.** Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1944.
44. RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.
45. RAMOS, Arthur. **Cursos, seminários sobre os problemas de contactos de raças e culturas no Brasil, ministrados na Louisiana State University (EUA).** Louisiana, 1941.
46. RAMOS, Arthur. **Introdução à Antropologia Brasileira.** v. 1. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943a.
47. RAMOS, Arthur. **Introdução à Antropologia Brasileira.** v. 2. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.
48. RAMOS, Arthur. **Introdução à Psicologia Social.** Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1936.
49. RAMOS, Arthur. **Guerra e relações de raça.** Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, 1943b.
50. RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
51. RAMOS, Arthur. **Primitivo e loucura.** 1926. Tese (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina da Bahia, Salvador, 1926.
52. REESINK, Mísia; CAMPOS, Roberta. A Geopolítica da Antropologia no Brasil: ou como a província vem se submetendo ao Leito de Procusto. *In*: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (org.). **Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo: Geopolíticas Disciplinares.** Recife: EDUFEPE: Associação Brasileira de Antropologia, 2014. p. 55-81.
53. RIAL, Carmen. A antropologia no Brasil. **Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales**, Cidade do México, v. 1, n. 1, p. 67-73, 2014.

54. SANSONE, Lívio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos Estudos Afro-brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 9-29, 2012.
55. SANSONE, Lívio. Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil. *Estud. Afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 5-14, 2002.
56. SMITH, Thomas Lynn. **Brazil: people and institutions**. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1946a.
57. SMITH, Thomas Lynn. **Sociologia da Vida Rural**. Rio de Janeiro: Casa do estudante do Brasil, 1946b.
58. SMITH, Thomas Lynn; MARCHANT, Alexander. **Brazil: portrait of half a continent**. Nova York: Dryden Press, 1951.
59. SMITH, Thomas Lynn; PARENTON, Vernon. Acculturation among the Louisiana French. **American Journal of Sociology**, Washington, v. 44, n. 3, p. 35-64, 1938.
60. STOCKING JR., George. Introduction. **American Anthropology, 1921-1945: Papers from the American Anthropologist**. Nebraska: University of Nebraska Press, 2002.
61. WILLEAMS, Emílio. A sociologia da vida rural. **Sociologia**, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 317-318, 1946.
62. ZIMMERMAN, Carle. The Sociology of Rural Life. T. Lynn Smith. **The American Journal of Sociology**, Washington, v. 46, n. 2, p. 256-257, 1940.

Amurabi Oliveira

Livre-Docente pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7856-1196>. E-mail: amurabi.oliveira@ufsc.br

T RAJETÓRIAS
E PERSPECTIVAS

A contribuição dos INCTs para a sociedade-processos institucionais de administração de conflitos no Brasil: a institucionalização das práticas de desigualdade de tratamento jurídico¹

The contribution of the INCTs to society-institutional processes of conflict management in Brazil: the institutionalization of unequal legal treatment practices

Roberto Kant de Lima

Universidade Federal Fluminense, Universidade Veiga de Almeida, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O texto explicita características do Programa dos Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia e apresenta, características acadêmicas e institucionais do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos, sediado na UFF. Do ponto de vista institucional, menciona a criação de uma unidade de ensino na universidade, que congrega cursos de graduação e pós-graduação. Do ponto de vista acadêmico, através da realização de etnografias produzidas por pesquisadores de várias áreas do conhecimento, põe sob descrição aspectos do nosso sistema jurídico, profundamente marcado, desde o Império, pelo uso alternado e alternativo de duas ideias de igualdade: uma, a de que todos os diferentes cidadãos tem um mínimo de direitos, como reza a Constituição; outra, que é muitas vezes a regra de aplicação desse princípio de igualdade perante a lei, que identifica a igualdade jurídica apenas entre os semelhantes (e, portanto, a desigualdade entre os diferentes). Como resultado, no Brasil o tratamento desigual dos cidadãos é naturalizado pelas instituições encarregadas de administrar os conflitos na sociedade, o que implica decisões desiguais para casos análogos, que dependem do status dos cidadãos envolvidos e das moralidades situacionais dos agentes públicos em relação a eles e ao caso em pauta.

¹ Uma versão resumida deste texto, construído com contribuições dos pesquisadores do INCT-InEAC, foi originalmente divulgada em uma palestra de 15 minutos apresentada pelo autor durante o webinar promovido pela Academia Brasileira de Ciências e o CNPq, intitulado “A Contribuição dos INCTs para a Sociedade”, na Mesa “INCTs, Desigualdade e Democracia”, realizada em 7 de junho de 2022. O webinar contou ainda com a coordenação de Maria Zaira Turchi e a participação de Wilson Gomes e Nadya Guimarães (Disponível em: <https://youtu.be/KmgYR0EL8l0>. Acesso em: 21 maio 2023). O evento foi precedido do envio de *Vídeo-relatório de atividades de difusão científica do Inct-Ineac (2018/2022)* (Disponível em: <https://youtu.be/2xjGcYFd1kA>. Acesso em: 21 maio 2023). Esta versão explicita melhor algumas questões e acrescenta referências bibliográficas inconvenientes para uma exposição oral.

Recebido em 01 de fevereiro de 2023.

Aceito em 20 de março de 2023.



Palavras-chave: INCT-InEAC e sua contribuição para a sociedade, Duas ideias de igualdade jurídica no Brasil, Tratamento judicial desigual para casos análogos.

ABSTRACT

The text explains characteristics of the National Institutes of Science and Technology Program and presents academic and institutional characteristics of the Institute for Comparative Studies in Conflict Management, based at UFF. From the institutional point of view, it mentions the creation of a teaching unit at the university, which brings together undergraduate and graduate courses. From the academic point of view, through ethnographies produced by researchers from various fields of knowledge, it puts under description aspects of our legal system, deeply marked, since the Empire, by the alternate use of two ideas of equality: one, that all different citizens have a minimum of rights, as stated in the Constitution; another, which is often the rule of application of this principle of equality before the law, which identifies legal equality only among the similar (and, therefore, inequality among the different). As a result, in Brazil the unequal treatment of citizens is naturalized by the institutions in charge of managing conflicts in society, which implies unequal decisions for analogous cases that depend on the status of the citizens involved and on the situational moralities of public agents towards them and towards the case at hand.

Keywords: INCT-InEAC and its contribution to society, Two ideas of legal equality in Brazil, Unequal judicial treatment for analogous cases.

INTRODUÇÃO²

O Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC³), que integra o Programa dos Institutos Nacionais de Ciência e tecnologia⁴ foi inicialmente aprovado na Chamada do Edital MCT/CNPq/FNDCT/CAPES/FAPEMIG/FAPERJ/FAPESP No. 015/2008, dos Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia, na qual 122 projetos foram

² Texto elaborado com a colaboração de Luís Roberto Cardoso de Oliveira, membro do Comitê Gestor do InEAC.

³ Disponível em: <http://www.ineac.uff.br/>. Acesso em: 21 maio 2023.

⁴ Disponível em: <http://inct.cnpq.br/>. Acesso em: 21 maio 2023.

contratados, sendo 11 na área de ciências humanas. Posteriormente, foi também aprovado na Chamada INCT-MCTI/CNPq/CAPES/FAPs nº 16/2014, que teve 104 projetos contratados, oito deles na área de ciências humanas⁵.

As finalidades do programa dos INCTs são:

Pesquisa: é caracterizada pela promoção de pesquisa de vanguarda, com elevada qualidade e padrão competitivo internacional na área de conhecimento. O instituto deve ser estruturado e funcionar como uma referência de excelência nacional em sua área de atuação, de modo a contribuir efetivamente para o desenvolvimento nacional.

Formação de recursos humanos: é caracterizada pela promoção da formação de pessoal qualificado, por meio de cursos de pós-graduação e de envolvimento de estudantes de graduação em pesquisas vinculadas especificamente ao projeto de desenvolvimento científico e/ou tecnológico do instituto, com vistas à formação de cientistas acadêmicos de nível internacional.

Transferência de conhecimentos, tecnologias e inovações para a sociedade: é caracterizada pela utilização de instrumentos além da publicação científica. O instituto deve ter um programa bem estruturado de educação em ciência e difusão de conhecimento, conduzido por seus pesquisadores e pelos bolsistas a ele vinculados, focalizando preferencialmente a educação científica da população em geral.

Transferência de conhecimentos, tecnologias e inovações para o setor produtivo e/ou para o setor público: finalidade específica dos institutos voltados a aplicações de ciência, tecnologia e inovação, a mecanismos para a interação e a sinergia com o setor empresarial e/ou com o setor público, ao treinamento de pesquisadores e técnicos capazes de atuar nas empresas e a iniciativas que facilitem o desenvolvimento conjunto de conhecimento, produtos e processos. Sua ênfase deve estar em todo o ciclo do conhecimento: do desenvolvimento de ideias a produtos comerciais, buscando a geração de patentes e a inserção de produtos no mercado.

Internacionalização: o instituto deverá promover ações que possibilitem a interação internacional com grupos de excelência de países líderes na área de atuação, visando não só ao aumento da produção científica e à melhoria da qualidade dessa produção, mas também à mobilidade de pesquisadores formados ou em formação.

Essa é a concepção do Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia, os INCTs, considerando os pilares que o consolidaram como um dos programas mais importantes para a

⁵ Os INCTs são financiados pelo CNPq, CAPES e agências de fomento à pesquisa estaduais (FAPs); a FAPERJ, no caso do Rio de Janeiro.

ciência brasileira: a formação de redes de pesquisa; a consolidação de parcerias institucionais; a abordagem multidisciplinar de temas estratégicos para o país; a formação e a capacitação de recursos humanos altamente qualificados; e investimentos a longo prazo.

Destacam-se a formação e a capacitação de recursos humanos altamente qualificados e a estruturação de redes de pesquisa que desenvolvem articuladamente projetos com objetivos e metas claramente mensuráveis cujo foco reside na atuação para a resolução de problemas da sociedade brasileira, bem como no subsídio à elaboração de políticas públicas e no desenvolvimento econômico e social do país. Assim, um dos resultados esperados é que os INCTs tenham um grau de colaboração que potencialize a pesquisa científica, tecnológica e de inovação brasileira, permitindo que os resultados alcançados sejam quantitativamente maiores e qualitativamente melhores em relação àqueles que seriam alcançados pelo somatório das contribuições individuais de pesquisadores e instituições de pesquisa⁶.

Nesses 13 anos (2009-2022) de existência o InEAC expandiu-se para 7 países além do Brasil (EUA, Canadá, França, Portugal, Suíça, Argentina e Peru), 6 estados do Brasil (RS, SC, SP, RJ, MG, RR) e o Distrito Federal.

Somos um INCT interdisciplinar, com pesquisadores de várias áreas do conhecimento: antropologia, sociologia, ciência política, história, comunicação e direito, os quais somam aproximadamente 100 pesquisadores e 200 pesquisadores em formação, atuantes em programas de pós-graduação *stricto sensu* em diversas áreas do conhecimento.

Também avançamos em níveis de institucionalidade: na UFF, sede administrativa do InEAC, foi criada uma unidade de ensino que leva o mesmo nome da rede internacional, o Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (IAC/UFF), ao qual se vinculam o Departamento de Segurança Pública, um curso de bacharelado em segurança pública, um curso tecnólogo a distância de segurança pública e social, em convênio com o Cederj (convênio que reúne, no estado do Rio de Janeiro, instituições públicas de nível superior para o ensino a distância) e um mestrado acadêmico em justiça e segurança, aprovado pela Capes em 2018, na área de antropologia.

Esse processo de institucionalização não só assegura a continuidade das pesquisas de excelência do InEAC como também propicia a reprodução ampliada, quantitativa e qualitativa de seus quadros, além de possibilitar a participação dos bacharéis e tecnólogos no mercado da segurança pública, até então monopolizado pelas perspectivas repressivas associadas ao

⁶ Texto constante do site dos INCTs com pequenas alterações. Disponível em: <http://inct.cnpq.br/>. Acesso em: 22 maio 2023.

ensino militar instrumental de “combate ao crime” e ao ensino de uma dogmática jurídica penal também de caráter majoritariamente repressivo.

Os resultados de nossas pesquisas, de caráter empírico e etnográfico, e as ações por elas orientadas e empreendidas na capacitação e na formação de quadros para atuação em tecnologias sociais inovadoras explicitaram uma série de características de nossos processos de administração de conflitos, especialmente se comparados e contrastados com processos similares de outras sociedades ocidentais. Essa perspectiva comparativa por contraste tem nos auxiliado na compreensão das singularidades dos fenômenos estudados no Brasil em diferentes estados, bem como em outras sociedades, promovendo, aliás, resultados originais na internacionalização da rede não apenas a partir da internacionalização do conhecimento, mas dos próprios pesquisadores, que realizam etnografias em diferentes sociedades estrangeiras.

No que se refere aos *impactos* dos INCTs, a avaliação da pós-graduação da Capes deste ano, na área de antropologia/arqueologia, identificou que os programas de pós-graduação direta ou indiretamente associados aos INCTs tiveram duas ordens de impacto diferentes na pós-graduação.

Um impacto foi a institucionalização diferenciada em relação aos demais cursos – em termos de produção bibliográfica e principalmente técnica –, que demonstra a transferência de conhecimento para a sociedade produzindo o que se chama de “impacto potencial e indireto” dos cursos. Pode-se demonstrar isso claramente, pois há mesmo dados de diferença salarial dos egressos, antes e depois dos cursos. É notável, de fato, como a antropologia produz alterações diretas na administração pública.

Um “impacto real e direto” é a intervenção nas transformações sociais em várias situações vinculadas à saúde, à educação básica, à segurança etc.

Além disso, os INCTs da área de humanas dedicam-se a formar quadros de excelência, qualificados internacionalmente, a serem aproveitados pela academia, mas também pelos setores público e privado, através de parcerias institucionalizadas em convênios, consultorias e assessorias técnicas para a formulação, o acompanhamento e a avaliação de políticas públicas. Os avanços obtidos por esses INCTs indicam o acerto na política de investimento em longo prazo das agências de fomento em redes internacionais com foco em determinadas problemáticas.

INCTs, DESIGUALDADE E DEMOCRACIA NA SOCIEDADE DE MERCADO

A desigualdade material é intrínseca à sociedade de mercado, pois, na representação desta sociedade como um conjunto de “indivíduos competindo por recursos escassos usando meios alternativos”, certamente sempre uns farão melhores escolhas do que outros e uns se darão melhor do que outros. No entanto essa competição só é justa se todos tiverem igual acesso às oportunidades de escolha dentre o repertório disponível; por isso a democracia é o melhor regime para regular essa competição, pois supõe a necessária convivência de todos, apesar das desigualdades materiais.

Para que o sistema funcione regularmente, os conflitos entre indivíduos ou grupos devem ser levados a tribunais para serem administrados garantindo o respeito a um mínimo comum de direitos a todos os diferentes cidadãos. Os tribunais também deverão, com suas decisões, oferecer segurança jurídica e previsibilidade, essenciais ao bom desenvolvimento da sociedade de mercado.

Em suma: na sociedade capitalista o mercado desiguala *materialmente*, e o direito, para compensar essa desigualdade, iguala *formalmente* todos os cidadãos com um mínimo comum de direitos, a serem garantidos pelos tribunais, que devem lhes prestar tratamento universalmente uniforme. Esse é o paradoxo da sociedade liberal (MARSHALL, 1967).

Ora, o Brasil é sabidamente uma das sociedades mais desiguais do mundo: poucos com muito, muitos com muito pouco! Ninguém aprova explicitamente essa desigualdade, e muitos têm se perguntado por que ela não diminui, apesar das tantas riquezas que o país possui e explora. Ou seja, mesmo num país capitalista, a extrema desigualdade não é explicitamente aprovada, pois o modelo jurídico-político sempre promove sua mitigação, proclamando a “igualdade de todos os cidadãos”.

A DESIGUALDADE À BRASILEIRA

Quais seriam, portanto, os obstáculos da sociedade brasileira à diminuição dessa desigualdade extrema?

Inicialmente, há fatores muito próprios à história jurídico-política do Brasil como um Estado-Nação independente na América. No século XIX, o Brasil proclamou sua independência;

não se tornou uma república, como as colônias espanholas, mas um império, cujo primeiro imperador era o filho do rei de Portugal, que posteriormente voltou a Portugal para ser rei do país ibérico.

A partir daí, portanto, desigualam-se os brasileiros em nobres e plebeus. Mas havia ainda um importante segmento da população que não era súdito do imperador: os escravos. Não eram sujeitos de direito civil, pois eram equiparados aos animais domésticos ou domesticados, ditos juridicamente “semoventes”. No entanto eram sujeitos ao Código Criminal da época, desde então distinguindo-se sujeitos de direito civil dos sujeitos de direito penal em nosso sistema jurídico, o que possibilitou que seres humanos pudessem ser uma coisa sem ser a outra. Essa configuração jurídica da sociedade brasileira permaneceu até o final do século XIX, com a abolição da escravatura (o Brasil foi o último país ocidental a fazê-lo) e a proclamação da república.

O mais relevante efeito desses fatos históricos foi a criação de obstáculos, até hoje intransponíveis, à introdução dos chamados “direitos civis” no Brasil (por exemplo, o direito à livre expressão, o direito de livre locomoção, o direito de acesso à propriedade, o direito de acesso ao trabalho etc.). Embora, com o decorrer do tempo, nosso país tenha introduzido direitos políticos e sociais – os demais componentes do que chamamos de “cidadania” –, os direitos civis, isto é, a ideia de que todos os diferentes cidadãos têm um mínimo de direitos comuns, que devem ser garantidos pelo sistema de justiça, não se incorporaram plenamente ao nosso campo jurídico (CARVALHO, 2001; SANTOS, 1987). Também os tribunais não se constituíram como defensores desses direitos, por inexistentes, o que representou uma continuidade de suas finalidades no Antigo Regime, como aquelas dos Tribunais da Relação, aqui instalados desde o século XVII (SCHWARTZ, 2011).

Ora, ocorre que as instituições e as leis – principalmente as leis criminais e processuais penais da época da monarquia absoluta, trazidas da metrópole portuguesa em 1808 e assimiladas institucionalmente no império – criaram várias instituições e institutos jurídicos que permanecem até hoje em nossa legislação; ignoram, portanto, a existência desses direitos comuns a todos, impondo sua distribuição desigual. Esses institutos permanecem em vigor porque serviram e servem às finalidades dos diversos regimes políticos que tivemos desde a Independência.

Proclamada a república, os chamados estamentos, legalmente formalizados no império, tornaram-se segmentos sociais, informalizando a desigualdade de *status*, o que resultou na reprodução, na república, das normas e práticas institucionalizadas de desigualdade de tratamento. Isso ocorreu também com o nosso processo penal. Esse é o conjunto de normas que regulam a apuração e o registro dos fatos que servem para acusar criminalmente as pessoas.

Ele é, portanto, aquela formalidade que define quem vai conservar seu direito pleno de ir e vir e quem não vai: esse processo deveria ser o guardião do direito à liberdade de livre locomoção.

Um desses institutos é o *inquérito policial*, que, há 152 anos, a pretexto de “separar a polícia da justiça”, organizou o sistema de justiça criminal de forma “mista”, hierarquizada, entre procedimentos policiais inquisitoriais iniciais e processo penal com “contraditório” em sequência (ALMEIDA JR., 1920). Assim, quem primeiro “incrimina” legalmente – ou seja, *indicia* – o acusado é um agente do Executivo, o delegado de polícia, que registra esse procedimento sigiloso em um cartório policial e, portanto, dota de *fé pública* seu juízo preliminar de presunção de culpa (KANT DE LIMA, 2019).

Com essa situação, desigualou-se o acesso à justiça entre os que podem contratar um advogado para questionar as formalidades do inquérito e os que não podem e, portanto, já estão previamente condenados, pois a culpa deles é presumida em cartório: “têm culpa no cartório”, diz o dito popular. Por exemplo: um advogado aconselhando um suspeito na polícia pode ter acesso informal a um inquérito sigiloso e, mesmo se não tiver, pode aconselhar o suspeito a permanecer em silêncio e só se manifestar em juízo, diante de acusações públicas, impedindo que ele responda ou seja coagido a responder às perguntas dos agentes policiais, eventualmente até se autoincriminando e confessando, mesmo sem conhecer exatamente por que será judicialmente acusado.

Mas há ainda outros institutos processuais penais que desiguam formalmente os cidadãos. A *prisão especial*, por exemplo, garante tratamento especial aos acusados presos de acordo com suas ocupações – caso dos que têm diploma superior –, não de acordo com o crime que cometeram. Assim, se duas pessoas cometem um mesmo crime em conjunto e são presas e acusadas por ele, se uma delas tiver direito à prisão especial, elas enfrentarão o processo inteiro em acomodações distintas, uma mais confortável, a outra muitas vezes absurdamente inadequada para assegurar a própria sobrevivência do acusado⁷.

Essa desigualdade de tratamento se revela explicitamente inclusive nas etnografias que fizemos das chamadas “audiências de custódia”, em que os presos pela polícia são apresentados ao juiz pela primeira vez. Nessa ocasião, a localização das residências, as roupas e a aparência exterior apresentadas pelos acusados que têm advogados particulares e pelos que não têm produzem impressões diferenciadas nos juízes e promotores presentes e induzem a decisões

⁷ Recente decisão do STF excluiu deste privilégio os portadores de curso superior. No entanto manteve o privilégio para outras categorias ocupacionais, que incluem aqueles que alguma vez serviram como jurados e os portadores da Ordem do Mérito. É de se cogitar que a expansão dos cursos superiores que ocorreu no Brasil nos últimos anos motivou essa decisão.

desiguais em casos semelhantes: de soltura para os bem apessoados e/ou vestidos, residentes de áreas nobres da cidade; ou de decretação de prisão preventiva para os maltrapilhos, principalmente os de cor preta e habitantes de regiões marginalizadas da cidade (ABREU, 2019; 2019a; BRANDÃO, 2022; SARMENTO, 2017; WUILLAUME, 2021).

Outro dispositivo é o chamado “foro especial por prerrogativa de função”, que remete os processos de servidores públicos ocupantes de certos cargos, quando acusados de crimes, para a segunda instância ou a instâncias superiores, poupando-os da instrução judicial realizada por um juiz singular. Com isso, frequentemente, os processos prescrevem antes de serem julgados ou os procedimentos preliminares executados pela polícia judiciária são anulados, arquivando-se o processo ou retornando-o às investigações iniciais. Para avaliar a incrível amplitude desse instituto no Brasil, basta dizer que atualmente há aproximadamente 40 mil cargos públicos que asseguram a seus detentores – estes em muito maior quantidade, pois muitos desses cargos se referem a instâncias estaduais ou mesmo municipais – esse tratamento privilegiado (CAVALCANTE FILHO; LIMA, 2017).

Para exemplificar com a área cível, basta também referir as indenizações por *dano moral*, dependentes não da ofensa recebida, mas do *status* de quem a recebeu. Isso para evitar o “enriquecimento ilícito” dos mais pobres com indenizações ditas polpudas, como se a dignidade ofendida dos pobres fosse menor que a dos situados nas camadas superiores da sociedade (BEVILACQUA, 2002; 2008). Há também tentativas de minorar jurisprudencialmente os prejuízos causados pelas concessionárias de serviços públicos quando não cumprem suas obrigações contratuais com os consumidores, alegando que tais prejuízos não passam de “meros aborrecimentos” (AMORIM, 2010).

Outro lugar importante de reprodução da desigualdade formal pode ser encontrado no interior da organização das instituições de segurança pública. Nelas, a chamada “dupla entrada”, que distingue os subordinados dos superiores, submetendo-os a procedimentos disciplinares e funcionais distintos, não socializa esses profissionais na prática de tratamento igual e uniforme dos usuários de seus serviços, uma vez que sua própria instituição não aplica a eles esse tipo de tratamento.

Vê-se, então, que no Brasil a desigualdade de tratamento em situações idênticas devida ao *status* do cidadão continua a existir formal e legalmente em nossa república. Ela não está somente em hábitos ou resquícios do passado, mas em legislações e práticas institucionalizadas do presente. Para complexificar ainda mais essa situação, nossas etnografias, baseadas na convivência e na observação de práticas judiciais e policiais, mostram que, apesar de nossas Constituições Republicanas sempre afirmarem em seus artigos que “todos são iguais perante a

lei”, as regras que orientam a aplicação da lei, quer dizer, as justificativas das decisões judiciais, ora citam a Constituição, ora citam um provérbio jurídico (brocardo) proferido pelo patrono da advocacia brasileira que reza o seguinte: “a regra da igualdade não consiste senão em quinhoar desigualmente os desiguais na medida em que se desigalam” (BARBOSA, 1995; MENDES, 2005).

Isto é, a Constituição, ao determinar que todos são iguais perante a lei, institui a regra de que todos os diferentes cidadãos têm um mínimo comum de direitos (ditos universais) e têm direito a um tratamento uniforme pelas instituições de administração de conflitos e aplicação da lei (a polícia, o Judiciário). Mas a regra de sua aplicação, enunciada informalmente, mas inúmeras vezes reproduzida como se fosse um mantra nas falas dos juristas e juízes e nas sentenças judiciais, afirma que a sociedade é composta por segmentos com direitos desiguais, a quem se deve distribuir o direito desigualmente: só os semelhantes em *status* têm iguais direitos.

Ou seja, como já mencionei, vigem no Brasil duas ideias de igualdade que, dependendo da situação e dos *status* dos envolvidos em um conflito de interesses, podem ser aplicadas alternada e alternativamente, de acordo com o arbítrio da autoridade que as aplica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2020). Isso fica ainda mais explícito porque as decisões judiciais, por exemplo, se orientam pelo princípio do “livre convencimento motivado do juiz”, que dá a ele a faculdade de decidir primeiro de acordo com as valorações de suas “moralidades situacionais” em cada caso e depois justificar, por intermédio do discurso abstrato da dogmática, suas decisões (EILBAUM, 2012). Essa tarefa é facilitada pela atualização no Brasil, do “princípio do contraditório” pela “lógica do contraditório”. Isto é, enquanto o princípio do contraditório afirma o direito do acusado de se defender das acusações que lhes são dirigidas, a lógica do contraditório implica a discordância infinita entre as partes, estando presente no processo cível e sendo obrigatória no processo penal, somente interrompida por uma autoridade judicial. Assim, o processo não produz nem fatos consensuais e nem mesmo há consenso sobre o que seja uma prova. Isso vale tanto para que o juiz distinga com critérios particulares tanto o que é fato ou prova do que não é, como para sua interpretação do significado da lei a ser aplicada. Como diz um deles à pesquisadora: “A lei? A lei não diz nada, quem diz o que a lei diz sou eu! Eu sou a lei!” (MENDES, 2012).

Evidentemente, essa alternância de referências na definição da igualdade jurídica – ora a que consta na Constituição, ora a regra prática de sua aplicação – permite a manipulação arbitrária das decisões judiciais, seja dos juízes singulares, seja dos tribunais colegiados, dificultando a previsão de seus resultados e enfraquecendo a segurança jurídica indispensável

ao bom funcionamento da sociedade de mercado. É como se o direito pretendesse manter uma desigualdade intrínseca à sociedade, previamente hierarquizada em estamentos, contra a desigualdade material a ser instalada pelo mercado entre os segmentos sociais.

Mais ainda, isso explica porque as formas repressivas de controle social se exercem com tanta liberdade e frequência por aqui, inclusive com a supressão da vida dos envolvidos em certos conflitos: porque se os conflitos entre iguais são passíveis de soluções discursivas e negociadas, os conflitos entre desiguais são administrados com violência moral coercitiva, física e institucional, especialmente contra as minorias e os segmentos menos favorecidos da população (negros, indígenas, populações tradicionais, mulheres etc.), que, aliás, se encontram presentes nas expressões populares “você sabe com quem está falando?” (DAMATTA, 1979) e “manda quem pode, obedece quem tem juízo!”.

Outra consequência dessas formas de administração institucional de conflitos que reflete esse sentimento de desigualdade de tratamento institucional provoca a reprodução de procedimentos de desigualamento entre os próprios pares para que, desigualando-se de seus semelhantes, possam alçar-se aos segmentos superiores. Não é por acaso que o Brasil tem o maior número de faculdades de Direito do mundo e o maior número de bacharéis em Direito: é uma forma barata e segura de tornar “doutores” os membros das classes subordinadas, no afã de adquirem parte dos privilégios pertencentes aos segmentos que lhes são superiores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, à desigualdade econômica e social inexorável no capitalismo se junta aqui uma desigualdade explícita de práticas jurídicas e administrativas institucionais que configuram padrões formalizados de tratamento desigual dos conflitos sociais. Esses padrões encontram respaldo nas leis processuais e se refletem na prática dos agentes públicos, especialmente os policiais e os juízes, o que tende a naturalizar a desigualdade de tratamento institucional no Brasil.

Essa impossibilidade de produzir uma igualdade cidadã em nosso modelo jurídico-político também resulta em um problema mais sério, já que a cidadania é um *papel social*, a ser aprendido pelos cidadãos: se as instituições não reproduzem em sua organização padrões de tratamento igualitário, universal e uniforme de seus membros, também não socializam os seus agentes e usuários nesses papéis (DAMATTA, 1985). E se as instituições de controle social e

administração de conflitos não o fazem, quem o fará?

Essa e outras questões têm orientado os pesquisadores do INCT-InEAC na produção de pesquisas empíricas que procuram compreender esses mecanismos e processos sociais, jurídicos e políticos de administração de conflitos, de direitos e de justiça. A partir dessa compreensão, promovem tecnologias sociais, formas de intervenção, contextos de formação de recursos humanos e atividades de divulgação, educação e diálogo com o conhecimento científico amplas e diversas. A política de ciência e tecnologia que impulsionou e impulsiona os institutos nacionais na área de ciências humanas tem permitido alavancar essa produção, junto com os esforços de continuidade e institucionalização promovidos pelo InEAC na UFF e em toda a rede nacional e internacional de instituições que o compõem.

REFERÊNCIAS

1. ABREU, João Vitor Freitas Duarte. **A custódia nas audiências**: uma análise das práticas decisórias na Central de Audiências de Custódia (CEAC) do Rio de Janeiro. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/21590>. Acesso em: 25 abr. 2023.
2. ABREU, João Vitor Freitas Duarte; GERALDO, Pedro Heitor Barros. A custódia nas audiências: uma análise da política de transferência das audiências de custódia para a cadeia pública na cidade do Rio de Janeiro. **Dilemas – Revista de Estudos de Conflitos e Controle Social**, Rio de Janeiro, ed. especial, n. 3, p. 97-113, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/23161>. Acesso em: 25 abr. 2023.
3. ALMEIDA JUNIOR, João Mendes de. **O processo criminal brasileiro**. São Paulo: Typographia Baptista de Souza, 1920. v. 1.
4. AMORIM, Maria Stella de. Administração de conflitos judiciais em mercados metropolitanos brasileiros: consequências e dissonâncias na atualização de modelos avançados de Estados e de mercado. In: LIMA, Roberto Kant; EILBAUM, Lucía; PIRES, Lenin (org.). **Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. v. 1. p. 193-220.
5. BARBOSA, Rui (ed.). **Oração aos Moços**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 1995.
6. BEVILAQUA, Ciméa. Notas sobre a forma e a razão dos conflitos no mercado de consumo. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 16, n.1-2, p. 306-334, 2002.

7. BEVILAQUA, Ciméa. **Consumidores e seus direitos**: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2008. v. 1.
8. BRANDÃO, Natália Barroso. “**A custódia é pra inglês ver**”: uma análise dos discursos, práticas e representações dos operadores do Direito sobre as audiências de custódia. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.
9. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Civic sensibilities and civil rights in a comparative perspective: demands of respect, considerateness and recognition. **IUS FUGIT**, La Rioja, Espanha. v. 23, p. 195-219, 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7782484>. Acesso em: 24 abr. 2023.
10. CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
11. CAVALCANTE FILHO, João Trindade; LIMA, Frederico Retes. Foro, prerrogativa e privilégio: quais e quantas autoridades têm foro no Brasil? **RDU**, Porto Alegre, v. 14, n. 76, 2017, p. 176-197, jul./ago. 2017. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/532811>. Acesso em: 24 abr. 2023.
12. DAMATTA, Roberto. Você sabe com quem está falando: um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. *In*: DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 139-193.
13. DAMATTA, Roberto. Cidadania: a questão da cidadania num universo relacional. *In* DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 71-104.
14. EILBAUM, Lucia. **O bairro fala**: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. São Paulo: Anpocs/Hucitec, 2012.
15. KANT DE LIMA, Roberto. **A Polícia da Cidade do Rio de Janeiro**: seus dilemas e paradoxos. 3. ed. Niterói: Amazon, 2019.
16. MARSHALL, Thomas Humphrey. Cidadania e classe social. *In*: MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 57-114
17. MENDES, Regina Lúcia Teixeira. Igualdade à Brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil. *In*: AMORIM, Maria Stella; LIMA, Roberto Kant de; MENDES, Regina Lúcia Teixeira (org.). **Ensaio sobre a igualdade jurídica**: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005. p. 1-34.
18. MENDES, Regina Lúcia Teixeira. **Do princípio do livre convencimento motivado**. Legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.
19. SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Cidadania e Justiça**: a política social na ordem brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

20. SARMENTO, Thaís de Oliveira Lauria. A Implementação das Audiências de Custódia no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. *In*: AMORIM, Maria Stella; LIMA, Roberto Kant (org.). **Administração de Conflitos e Cidadania. Problemas e Perspectivas**. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
21. SCHWARTZ, Stuart. **Burocracia e sociedade no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
22. WUILLAUME, Aline Elisabeth Velho. **A custódia e a tortura**. Uma etnografia sobre relatos de tortura nas audiências de custódia do estado do Rio de Janeiro, moralidades e práticas institucionais. 2021. Dissertação (Mestrado em Justiça e Segurança) – Programa de pós-graduação em Justiça e Segurança, Universidade Federal Fluminense, 2021.

Roberto Kant de Lima

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Mestrado em Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida. Coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos. Ph.D. em Antropologia, Harvard University. Pesquisador 1-A do CNPq. Cientista do Nosso Estado/FAPERJ. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1367-9318>. E-mail: rkantbr@gmail.com.

R **ESENHA**

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Epistemologias de resistência: estratégias de enfrentamento da opressão colonial

Epistemologies of resistance: strategies for coping with colonial oppression

Flávia Ribeiro Amaro

Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

Apresenta-se aqui a resenha do livro *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon. A obra tece contundentes críticas ao capitalismo, ao colonialismo, ao racismo, ao patriarcado, ao cristianismo e a outras formas de opressão. Também destaca o sofrimento psíquico como resultado desse processo de dominação arbitrário, que impõe de cima para baixo e às custas de violência o sistema-mundo ocidentocêntrico. O livro é um convite à reinvenção de epistemologias de resistência e da emancipação das consciências.

Palavras-chave: Frantz Fanon, Lutas anticoloniais, Anticapitalismo, Antirracismo, Sofrimento psíquico.

ABSTRACT

This is a review of *The wretched of the Earth*, a book by Frantz Fanon. The work makes strong criticisms of capitalism, colonialism, racism, patriarchy, Christianity, and other forms of oppression. It also highlights psychic suffering as a result of this process of arbitrary domination, which imposes the western-centric world system from top to bottom and at the expense of violence. The book is an invitation to the reinvention of epistemologies of resistance and the emancipation of consciences.

Keywords: Frantz Fanon, Anticolonial struggles, Anticapitalism, Antiracism, Psychic suffering.

Recebido em 24 de fevereiro de 2023.

Aceito em 20 de março de 2023.



Frantz Omar Fanon (1925-1961), intelectual negro natural da Martinica – antiga colônia francesa localizada no mar do Caribe –, se destacou no cenário acadêmico, profissional e militante com seus estudos e práticas politicamente engajadas. Nelas, entrecruzava as lutas anticoloniais e antirracistas com pesquisas sobre as condições psíquicas de sujeitos envolvidos na guerra de libertação nacional do povo argelino e em defesa de uma clínica médica emancipatória, capaz de revelar a peculiaridade de seu comprometimento com uma práxis transformadora.

O martinicano estudou medicina na Universidade de Lyon, na França. Especializou-se em psiquiatria, participou da Segunda Guerra Mundial – combatendo junto à Resistência Francesa – e militou no partido político argelino de cunho socialista Frente da Libertação Nacional (FNL). Entre as décadas de 1950 e 1960, corroborou diversos outros movimentos de libertação política no continente africano.

Nesse ínterim, se deu conta da violência imputada pelos colonizadores aos colonizados nos processos de exploração colonial, responsáveis por relegar os negros colonizados às condições injustas da inumanidade e da invisibilidade. Constatou que as piores injustiças da história estiveram alinhadas com as ideologias colonialistas e racistas e que era necessário fazer frente a essas violentas e arbitrarias formas de exploração e exclusão.

O ativista, pesquisador e psiquiatra empreendeu uma contundente crítica ao sistema capitalista, e seu pensamento é reconhecidamente marxista. Seu modelo de crítica social é diretamente associado à análise da condição de sujeição psíquica experimentada pelos povos colonizados. Para ele, o colonialismo é um fator causador de sofrimento tanto social quanto psíquico, o que pôde comprovar, com originalidade, a partir de suas investigações empíricas, realizadas em hospitais de guerra.

Ao longo de sua obra, o autor dedicou-se a apreender a relação entre colonialismo, raça, psiquiatria e luta. A problematização das distinções de raça atravessa seu trabalho. Segundo sua concepção, a questão da cor funciona como um mecanismo implacável de separação entre o que o Ocidente considera como humano e não humano, estabelece uma discriminação entre o mundo colonial e o mundo metropolitano, forja zonas de ser e de não ser.

Aluno de Aimé Césaire no Lycée Schoelcher, foi profundamente influenciado pelos ideais subversivos de seu professor. Ajudou a elegê-lo prefeito de Fort-de-France e deputado da Assembleia Nacional da Martinica.

Fanon reivindicava a unificação do continente africano. Seus ideais revolucionários inspiraram lutas por libertação em diferentes nações dos continentes asiático, africano e latino-americano.

É autor de vários ensaios e livros, mas foi *Pele negra, máscaras brancas*¹ a obra responsável por consagrá-lo como pesquisador negro engajado nas lutas anticoloniais e antirracistas. Foi considerado um dos principais representantes do terceiro-mundismo, do pan-africanismo, do anticolonialismo e do marxismo periférico.

Embora tenha morrido precocemente aos 36 anos, vítima de leucemia, suas obras causaram forte impacto na academia e fora dela, e seus escritos repercutem até os dias de hoje, inspirando críticas contra o capitalismo, o racismo, o patriarcalismo, pautando lutas revolucionárias por todo o mundo.

Recentemente, com a constatação da crise neoliberal, com a guinada pós-colonial das universidades norte-americanas e, na sequência, a emergência do paradigma decolonial, seu último livro, *Os condenados da terra* – originalmente publicado em 1968, com prefácio de Jean Paul Sartre – voltou a despertar o interesse da intelectualidade, dos movimentos sociais negros, indígenas e feministas, possibilitando a realização de novas leituras a partir do paradigma decolonial. A obra foi republicada no Brasil e é aqui resenhada.

A questão da violência colonial perpassa toda a discussão apresentada no livro. A ênfase recai sobre a subjugação, a invisibilização e a desumanização do negro – escravizado e colonizado. Em sua perspectiva, a violência colonial apresenta um caráter ético e normativo.

A alienação configura outro tema central na análise fanoniana. Em suas apreciações constatou que, em muitos casos, a alienação colonial culmina na alienação religiosa. Isso ocorre porque os sujeitos oprimidos descobrem nas práticas mítico-rituais maneiras de quebrar a rotina de opressão e colocar os problemas cotidianos em suspensão, além de crer na promessa de salvação num futuro além-vida. A alienação também se evidencia na desvinculação do intelectual colonizado da práxis emancipatória.

O livro é estruturado em cinco capítulos, a saber: “1. Sobre a violência”; “2. Grandezas e fraquezas da espontaneidade”; “3. Desventuras da consciência nacional”; “4. Sobre a cultura nacional”; “5. Guerra colonial e distúrbios mentais”. Também conta com três prefácios, o da última edição – escrito por Thula Rafaela de Oliveira Pires, Marcos Queiroz e Wanderson Flor do Nascimento, – o da edição original, publicada em 1961 – escrito por Jean Paul Sartre – e, por fim, o da edição norte-americana – escrito por Cornel West.

1 Conforme expõe Joanes Manoel (2021) em uma elaboração biográfica sobre o autor publicada no livro *Escritos políticos*, de Frantz Fanon, o livro *Peles negras, máscaras brancas* corresponde a “[...] um estudo crítico do racismo, que discute as dimensões subjetivas, psicossociais, culturais e de formação do ser em um sistema de dominação/exploração fundamentado na racialização. Construído com uma abordagem marxista, o texto estabelece intenso diálogo com o existencialismo sartreano, a psicanálise e a recepção francesa da obra de Hegel.” (MANOEL, 2021, p. 156).

O primeiro capítulo é uma reflexão sobre os desafios do processo de descolonização. O autor defende que “o mundo colonial é um mundo compartimentado” (FANON, 2022, p. 33). Reconhece, assim, um maniqueísmo que se reflete numa divisão entre o mundo colonial e o mundo metropolitano, fazendo uma crítica à tradição cristã e à supremacia branca patriarcal, responsáveis por corroborar a desumanização da figura do colono. O autor ressalta o papel da dança e do transe como artifícios de subversão da opressão. Defende que o processo de colonização engendra o fenômeno da violência. Destaca a importância do papel do intelectual colonizado como autor e protagonista de sua própria história. Contudo ressalta o complexo de culpa implicado pelo processo de descolonização, que se apresenta como o mito de Dâmoçles, bem como aponta para a intenção oculta que o oprimido carrega, a de se tornar o opressor. Ressalta a força revolucionária do campesinato. Salienta a capacidade do capitalismo e do imperialismo de colocar o povo contra o povo, produzindo um tipo de neutralidade e passividade que corrobora a formação do Terceiro Mundo. Em suma, alega que “A violência do regime colonial e a contraviolência do colonizado se equilibram e se respondem numa homogeneidade recíproca extraordinária” (FANON, 2022, p. 85).

No subcapítulo “Sobre a violência no contexto internacional”, o autor aborda o problema do subdesenvolvimento, imputa a culpa desse desarranjo à colonização europeia; em contrapartida, propõe a distribuição de riquezas. Em suas palavras, “O bem-estar e o progresso da Europa foram edificados com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos” (FANON, 2022, p. 92). Por isso acredita que a riqueza dos países imperialistas é também a riqueza dos países colonizados, já que a “Europa é, literalmente, a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas dos povos subdesenvolvidos” (FANON, 2022, p. 97). Na percepção do autor, uma reparação justa envolveria a abdicação da Europa de suas riquezas para dividi-las com suas antigas colônias.

Já no segundo capítulo, “Grandezas e fraquezas da espontaneidade”, ele trata das discontinuidades experimentadas entre os partidos políticos e as massas, haja vista que a noção de partido é importada da metrópole e não corresponde aos anseios da colônia. Observa que os partidos políticos não são capazes de apreender nem coaptar as massas campesinas, pois mantêm-se numa postura de desconfiança em relação ao campo. E ressalta que “[o] lumpemproletariado constitui uma das formas mais espontâneas e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado” (FANON, 2022, p. 126).

No capítulo três, “Desventuras da consciência nacional”, Fanon apresenta uma crítica à burguesia e enfatiza a tensão religiosa envolvida. Reflete sobre o papel crucial do líder nas lutas revolucionárias por libertação, além de defender que “as massas devem poder se reunir, discutir,

propor, receber instruções. Os cidadãos devem ter a possibilidade de falar, de se expressar, de inventar” (FANON, 2022, p. 193). Recomenda que a circulação de conhecimentos deve se dar da base para a cúpula e da cúpula para a base, pois o engajamento deve envolver homens e mulheres com o intuito de emancipar as consciências dos oprimidos.

“Sobre a cultura nacional” é o título do quarto capítulo, cuja frase de abertura é a seguinte: “Cada geração, numa relativa opacidade, deve descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la” (FANON, 2022, p. 207). O autor afirma que os países subdesenvolvidos tanto resistiram às agruras do colonialismo quanto prepararam o terreno para as lutas por libertação. Esse encadeamento, para ele, aconteceu à despeito dos esforços coloniais para reduzir o escopo de ação dos colonizados, que se viram esmagados pelo processo de desumanização a que foram desmedidamente submetidos. Isso resultou, muitas vezes, na reprodução inevitável dos modelos de referência ocidentalocêntricos pelo colonizado. Observa que “A situação colonial detém, em sua quase totalidade, a cultura nacional” (FANON, 2022, p. 238) e que a tradição cultural de uma nação, após séculos de dominação colonial e inúmeros processos de fragmentação e sedimentação, torna-se uma cultura fadada à clandestinidade. Nessa perspectiva, acredita que, a partir do momento em que o negro (e outros oprimidos) se derem conta de que suas cosmovisões e representações do mundo são não só legítimas quanto profícuas, um horizonte de possibilidades se abrirá, pois “a consciência nacional é a forma mais elaborada de cultura” (FANON, 2022, p. 248).

No último capítulo, “Guerra colonial e distúrbios mentais”, o autor traz relatos extraídos de seu trabalho numa clínica psiquiátrica com pacientes argelinos e franceses que traduzem as consequências da violência colonial para o âmbito neuronal, constatadas na eclosão de distúrbios mentais. Segundo Fanon, “a guerra continua. E durante anos ainda teremos que cuidar das feridas, por vezes indeléveis, causadas a nossos povos pela onda colonialista” (FANON, 2022, p. 251).

A partir da leitura, conclui-se que seu pensamento agencia um novo humanismo, instruído a valorizar as demandas psíquicas e sociais dos povos oprimidos. Trata-se da exigência de promoção e/ou recuperação da dignidade ontológica. Pois o autor parte da constatação de que não basta apenas identificar o opressor e os processos de opressão: é preciso combatê-los, extingui-los, ainda que isso implique a luta armada. Por conseguinte, o pensador considera que é preciso fazer frente a esse horror institucionalizado. A alienação, nesses termos, representa a produção de críticas isentas do comprometimento com a práxis transformadora.

Seu legado inspirou as reflexões pós-coloniais, descoloniais, subalternas e decoloniais, na medida em que suas obras promulgaram a conformação de análises críticas engajadas com

a ética e a política, pautadas, por sua vez, pela experiência concreta de sujeitos subjugados capazes de dizer o inefável e resistir diante do intolerável.

Enquanto os estudos pós-coloniais estavam interessados em refletir sobre as relações de dominação e opressão dos colonizadores contra os povos colonizados, o pensamento decolonial surge defendendo que, embora o colonialismo tenha chegado ao fim e as colônias tenham conquistado independência, a colonialidade do saber, do poder e do ser perdura, na subjetividade dos herdeiros daqueles que experimentaram na própria pele os processos de violência colonial.

As elucubrações teórico-metodológicas e práticas do pensamento fanoniano confrontaram diretamente o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, conformando uma rejeição à pretensa hegemonia epistêmica ocidentalocêntrica. E sugerem uma revisão transdisciplinar epistemológica, devido à sua atuação como pesquisador em áreas científicas distintas, como a medicina psiquiátrica, a política, a filosofia.

No Brasil, sua recepção orientou as lutas contra a opressão e em defesa dos direitos humanos, formando uma consciência revolucionária e inspirando o pensamento de autores como Abdias do Nascimento, Paulo Freire, Renato Ortiz, e do cineasta Glauber Rocha. O pensamento fanoniano também marcou os princípios ideológicos que constituem a Teologia da Libertação.

A imbricação com a práxis e o reconhecimento das alteridades ontológicas podem ser considerados traços distintivos de seu pensamento emancipador. Sua abordagem sobre a violência colonial sancionou um dos debates críticos mais intensos do pensamento ocidental do século XX, o que contribuiu para que sua obra se tornasse uma leitura basilar dos movimentos anti-imperialistas, anticapitalistas, antipatriarcais e antirracistas.

REFERÊNCIAS

1. FANON, Frantz. **The Wretched Of The Earth**. Nova York: Grove, 1968.
2. FANON, Frantz. **Escritos políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021.
3. FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
4. MANOEL, Jones. Sobre o autor. *In*: FANON, Frantz. **Escritos políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 155-157.

Flávia Ribeiro Amaro

Flávia Ribeiro Amaro

Pós- doutoranda em Ciências da Religião, doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4789-537X>. E-mail: flavia.ramaro@gmail.com